

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ANDERSON DE ASSUNÇÃO FERREIRA

**A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E ONTOLOGIA:
a crítica de Wittgenstein à concepção agostiniana de linguagem**

Recife

2019

ANDERSON DE ASSUNÇÃO FERREIRA

**A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E ONTOLOGIA:
a crítica de Wittgenstein à concepção agostiniana de linguagem**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Coorientador: Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

F383r Ferreira, Anderson de Assunção.
A relação entre linguagem e ontologia: A crítica de Wittgenstein à concepção agostiniana de linguagem / Anderson de Assunção Ferreira. – 2019.
70 f.: 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa
Coorientador: Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Linguagem. 3. Crítica. 4. Ontologia. 5. Mundo. 6. Jogos de linguagem. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Arruda Júnior, Gerson Francisco de (Coorientador). III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-254)

ANDERSON DE ASSUNÇÃO FERREIRA

**A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E ONTOLOGIA:
a crítica de Wittgenstein à concepção agostiniana de linguagem**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovado em: 28 / 08 / 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (Ex. Externo-Coorientador)
Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. José Marcos Gomes de Luna (Examinador Externo)
Universidade Católica de Pernambuco

Recife

2019

À minha esposa, Núbia, e ao meu filho, João Alexandre.
Dedico.

AGRADECIMENTOS

A Deus acima de todas as coisas.

Aos meus orientadores Professores Marcos e Gerson pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

A minha esposa Núbia pela cumplicidade apoio e paciência.

Ao meu filho João Alexandre pela compreensão na divisão do tempo, para a realização deste trabalho.

Aos meus pais, pelo carinho de todas as horas.

A minha irmã Alexssandra pelo amor, cuidado e apoio.

Aos médicos que neste momento estão cuidando de minha saúde o que me proporcionou terminar este trabalho; em especial o Dr. Ítalo Isaías, Elton Meneses e Bruna Rosa. Estendo esse agradecimento a toda equipe de hematologia do Hemope e do hospital Português.

Aos irmãos da Primeira Igreja Batista de Mustardinha pelas orações e apoio.

Aos meus alunos.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

RESUMO

A presente pesquisa visa investigar o problema da relação entre Linguagem e Mundo a partir das concepções agostinianas e wittgensteinianas da linguagem, bem como analisar a crítica feita por Wittgenstein à teoria agostiniana da linguagem. Por considerar que o problema da relação entre linguagem e mundo se inicia desde o período dos pré-socráticos e perdura até os tempos hodiernos, por uma questão de método, estudaremos com rigor este tema à luz do diálogo *Sobre o Mestre* e as *Confissões*, no caso de Agostinho, e *Investigações Filosóficas*, no caso de Wittgenstein. Nosso estudo será ancorado, também, nos melhores comentadores de ambos os filósofos. Nossa pesquisa se limitará a segunda fase do pensamento de Wittgenstein, que é a fase em que o filósofo adota de forma mais pragmática sua famosa crítica à chamada “visão agostiniana da linguagem”. Ao analisarmos de forma comparativa essas duas escolas da filosofia da linguagem, veremos se a crítica feita por Wittgenstein à teoria da linguagem de Agostinho tem de fato pertinência. Nossa hipótese é que Wittgenstein não entendeu totalmente a concepção agostiniana da linguagem. Inicialmente analisaremos toda a estrutura da concepção agostiniana de linguagem a partir do diálogo *Sobre o Mestre*. Discorreremos sobre o problema da linguagem dos antigos à Agostinho, A realização deste objetivo constituirá o primeiro capítulo de nossa dissertação. Depois, analisaremos a concepção da linguagem de Wittgenstein a partir de sua obra *Investigações Filosóficas*, que será o segundo capítulo de nossa dissertação. Por fim, trataremos de investigar a crítica de Wittgenstein a concepção agostiniana da linguagem. Desse terceiro objetivo, conseqüentemente surge o terceiro capítulo de nossa pesquisa.

Palavras-chave: Linguagem. Crítica. Ontologia, Mundo. Jogos de linguagem.

ABSTRACT

The present research seeks to investigate the relation between language and world on the basis of Wittgensteinian and Augustinian conceptions of language. For methodological reasons, since I operate on the assumption that issues pertaining to the relation between language and the world date back to the days of the Presocratics and have been with us ever since, I carry out a rigorous study of *On the Master* and *The Confessions*, as far as Augustine is concerned, while focusing on Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. I draw on the best commentaries available on both philosophers. The study is solely concerned with Wittgenstein's second phase, in which the philosopher adopts a pragmatic stance in his famous critique of "the Augustinian view of language". While comparing the two schools of thought in the philosophy of language, I seek to ascertain whether or not Wittgenstein's critique of Augustine's theory is indeed relevant to the points made by Augustine. My working hypothesis is that Wittgenstein did not fully comprehend the Augustinian conception of language. Initially, I set out to analyze the entire structure of Augustine's conception by focusing on *On the Master*. I elaborate on views held by the ancients up to and including Augustine. These are the topics covered in the first chapter. Then, in my second chapter, I enquire into Wittgenstein's conception of language as presented in *The Philosophical Investigations*. Lastly, I enquire into Wittgenstein's critique of Augustine's conception of language. This third and final goal is, accordingly, the subject of the third chapter.

Keywords: Language. Critique. Ontology. World. Language Games.

LISTAS DE ABREVIATURAS

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>De dial.</i>	<i>Sobre a Dialética</i>
<i>De doc. christ.</i>	<i>Sobre a Doutrina Cristã</i>
<i>De mag.</i>	<i>Sobre o Mestre</i>
<i>IF</i>	<i>Investigações Filosóficas</i>
<i>TLP</i>	<i>Tractatus Lógico-Philosophicus</i>
<i>PG</i>	<i>Gramática Filosófica</i>
<i>PB</i>	<i>Observações Filosóficas</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O PROBLEMA DA LINGUAGEM: DOS ANTIGOS À AGOSTINHO	16
2.1	O CONCEITO DE LINGUAGEM EM PLATÃO	16
2.1.1	Elementos constitutivos da linguagem	18
2.1.2	A relação linguagem e mundo	19
2.1.3	A significação: referência, uso e sentido	20
2.1.4	O ensino-aprendizado na teoria da linguagem de Platão	21
2.2	O CONCEITO DE LINGUAGEM EM ARISTÓTELES	22
2.2.1	A relação linguagem e mundo	26
2.3	A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO	27
2.3.1	A teoria agostiniana do signo	29
2.3.2	A relação linguagem e mundo	31
2.3.3	O ensino-aprendizado na teoria da linguagem de Agostinho	32
2.3.4	A semiótica agostiniana e a questão do significado linguístico	37
3	A CONCEPÇÃO WITTGENSTEINIANA DA LINGUAGEM	42
3.1	O “CONCEITO FILOSÓFICO DE SIGNIFICAÇÃO” NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM WITTGENSTEINIANA	44
3.2	A NOÇÃO DE <i>USO</i> SEGUNDO WITTGENSTEIN	49
4	A CRÍTICA DE WITTGENSTEIN À CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM	54
4.1	ENUNCIÇÃO DO PROBLEMA	54
4.2	ARGUMENTOS A FAVOR DA “VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM”	58
4.3	CRÍTICA AOS ARGUMENTOS FAVORÁVEIS	61
5	CONCLUSÃO	65
	REFERÊNCIAS	67

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui proposta visa investigar o problema da relação entre Linguagem e Mundo a partir das concepções agostinianas e wittgensteinianas da linguagem, bem como analisar a crítica feita por Wittgenstein à teoria da linguagem do Filósofo hiponense. Por considerar que o problema da relação entre linguagem e mundo se inicia desde o período dos pré-socráticos e perdura até os tempos hodiernos, por uma questão de método, iniciaremos com uma abordagem histórica observando a filosofia da linguagem platônica e aristotélica afim de compreendermos como Agostinho chegou a suas conclusões. Ainda estudaremos com rigor este tema à luz do diálogo *Sobre o Mestre e As Confissões*¹, no caso de Agostinho, e *Investigações Filosóficas*², no caso de Wittgenstein. Nosso estudo será ancorado, também, nos melhores comentadores de ambos os filósofos.

O referencial teórico que usaremos para análise da concepção agostiniana da linguagem e da sua relação com o mundo, a saber, o *Sobre o Mestre*, nos oferece um ponto de partida interessante, isto porque a maioria dos comentadores geralmente iniciam seus estudos na linguagem em Agostinho pelas “*Confissões*”, inclusive Wittgenstein. Na referida obra, Santo Agostinho indaga-se sobre o papel da linguagem e da comunicação no processo de ensino e de aprendizagem, o que faz do referido Diálogo também um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado, assunto do qual o Filósofo de Hipona se ocupou frequentemente em várias de suas obras, sendo sua teoria do “*signo*” de grande influência na tradição filosófica e linguística.

Esta perspectiva nos possibilita encetar a questão a partir do tipo de estratégia utilizada por Agostinho e assim compreender os níveis de suas respectivas respostas. Será por isto, defendemos, que inquirir sobre a questão da linguagem e sua relação com o mundo nos lega o fato de poder compreender melhor o Filósofo em todas as suas obras. Desde sua definição do signo até a sua discussão sobre o caráter reflexivo

¹ Além dessas, usaremos outras obras de Agostinho, nas quais trata de alguma forma do problema da linguagem, tais como, *De Dialectia (Sobre a Dialética)*, *De Doutrina Christiana (Sobre a Doutrina Cristã)*, no *De Ordine (Sobre a Ordem)*, *De Musica (Sobre a Música)* *De Cathechizandis Rudibus (Sobre a Instrução dos Catecúmenos)*.

² WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução brasileira do original alemão *Philosophische Untersuchungen* e complementada com a edição inglesa *Philosophical Investigations*. Petrópolis: Vozes, 1994. Obra doravante abreviada ao longo do corpo do trabalho por *IF*.

da linguagem e sobre o papel da metalinguagem, a qual podemos enquadrar numa metafísica da interioridade. A filosofia da linguagem agostiniana constitui o ponto de partida de diferentes linhas de discussão até o pensamento contemporâneo.

As análises da filosofia agostiniana da linguagem serão norteadas pela concepção da linguagem em Wittgenstein. É bem verdade que nossa pesquisa se limitará a segunda fase de seu pensamento, que é a fase em que o Filósofo adota de forma mais pragmática sua famosa crítica à chamada “visão agostiniana da linguagem”.

Ao analisarmos de forma comparativa essas duas escolas da filosofia da linguagem, veremos se a crítica feita por Wittgenstein à teoria da linguagem de Agostinho tem de fato pertinência. Ao explicitar a concepção de linguagem de Wittgenstein a partir de sua obra *Investigações Filosóficas*, dedicaremos nossa atenção para a forma pela qual o grande Filósofo do século XX chegou a suas conclusões.

Nossa hipótese é que Wittgenstein (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, Parágrafo I.) não entendeu totalmente a concepção agostiniana da linguagem. Nas *Investigações Filosóficas* o autor dirá que Agostinho tinha uma única concepção de linguagem. Ao que parece, porém, que no diálogo *Sobre o Mestre* encontramos uma concepção de linguagem que ultrapassa a mera linguagem proposicional. Isso fica claro quando Agostinho fala dos gestos, das mímicas e dos atos, portanto, sua crítica talvez não proceda.

Para tanto, deveremos estabelecer certos objetivos, os quais estão refletidos também na estrutura de nossa dissertação de mestrado.

Já denotamos que o objetivo geral de nosso projeto será uma análise da **crítica de Wittgenstein a concepção agostiniana de linguagem**. Afim de auferirmos o objetivo proposto, deveremos seguir as seguintes etapas:

Analisar toda a estrutura da concepção agostiniana de linguagem a partir do diálogo *Sobre o Mestre*. A realização deste objetivo constituirá o **primeiro capítulo de nossa dissertação**. Para tal iniciaremos com uma análise do problema da linguagem dos antigos à Agostinho, estaremos de uma forma mais específica analisando as filosofias da linguagem de Platão e Aristóteles, que foram grandes influenciadores na formação da filosofia agostiniana da linguagem. Posto isso, partiremos para explicar a natureza do signo onde as palavras variam de língua para língua e são sinais arbitrários das coisas. Para Agostinho, o signo linguístico não pode

ter qualquer valor cognitivo mais profundo. Abordaremos também o caráter reflexivo da linguagem e sobre o papel da meta linguagem ou também podemos chamar de metafísica da interioridade.

Explicitar a concepção da linguagem de Wittgenstein a partir de sua obra *Investigações Filosóficas*, que será **o segundo capítulo de nossa dissertação**. A este dedicaremos nossa atenção para a forma pela qual o grande filósofo do século XX chegou a suas conclusões. As principais concepções investigadas serão as: A linguagem como um jogo e os jogos de linguagem; A linguagem e as ações humanas; A linguagem e suas diversas funções; A linguagem e sua “essência”; A linguagem e suas regras.

Investigaremos a crítica de Wittgenstein a concepção agostiniana da linguagem. Desse terceiro objetivo, conseqüentemente surge o **terceiro capítulo de nossa pesquisa**. Para tal, partiremos de sua própria crítica localizada nos primeiros parágrafos das *Investigações Filosóficas*. O nosso objetivo será buscar o fundamento que Wittgenstein se utiliza para criticar o Filósofo japonense. Verificando assim o “uso e significado das palavras”, veremos que noção Wittgenstein tem do uso das palavras nas *Investigações filosóficas*, bem como também analisaremos a maneira pragmática de perguntar pelo significado das palavras e o seu modo pragmático de significação das palavras.

Além das obras primárias em ambos os Filósofos em tele, teremos à nossa disposição uma ampla gama de comentadores por meio de livros, teses, dissertações e periódicos. Possuímos as obras de Agostinho traduzidas pela “Biblioteca dos Autores Cristãos”, bem como temos acesso a artigos valiosos dos melhores comentadores agostinianos.

Estes são alguns pontos que justificam a viabilidade desta pesquisa. Como também devemos entender que, ao criticar Agostinho, Wittgenstein critica toda uma tradição filosófica e em fazendo essa crítica ele lançou os alicerces para um novo olhar sobre temas filosóficos estritamente ligados a linguagem, a saber: metafísica, epistemologia, ética etc...

Dentro da temática da linguagem, há um conceito importantíssimo entre os agostinianos a que convém explicitarmos: a saber, a interiorização do conhecimento.

Para Agostinho, acima da razão (do homem) há verdades que não dependem da subjetividade, pois suas leis são universais e necessárias: as matemáticas, a

estética e a moral. Só acima destas está Deus, que as cria, ordena e possibilita o seu conhecimento, que deve, agora, ser buscado na interioridade do homem.

Nessa ordem, e por um processo de **interiorização** e busca, pode-se encontrar essas verdades porque Agostinho admite que Deus as *ilumina*, estando elas já anteriormente em nossa alma. Como afirma Marcos Nunes Costa:

A razão é o meio ou a mediadora, entre o nosso sentido interior (alma) e as verdades eternas, imutáveis e universais, pois sendo os seres humanos mutáveis e contingentes, não podem conhecer por um contato direto as verdades eternas, mas só por mediações, por “leis” ou “normas” racionais, frutos da iluminação divina. E apresenta como exemplo de leis ou normas racionais, pertencentes ao mundo das verdades eternas, os modelos ideais da matemática, estética e da ética. Não que os conteúdos destes ideais pertençam ao mundo das verdades eternas, ou que sejam verdades em si mesmos, mas apenas suas leis ou normas, segundo as quais a razão julga todas as coisas. Estas verdades eternas, imutáveis e universais estão presentes em todos os homens, não como reminiscência, ou recordação, segundo Platão, mas por iluminação divina na mente do homem, mediante a luz interior, “ a verdadeira luz, aquela que ilumina todo homem vindo a este mundo” (*De Trin.*, XII, 24) e pela qual a razão toma consciência da presença de Deus: “Vários são os dotados de vista mais aguda que a nossa, para ver a luz sensível, mas não podem atingir a luz incorpórea, cujos raios iluminam a alma [...]. E a medida da nossa participação nessa luz é a medida de nossa inteligência” (*De Civ. Dei*, XI, 27) (COSTA, 2014, p.30, 31).

Assim, quando um orador diz algo, a menos que esteja se referindo a objetos sensíveis presentes no momento, nós consultamos a verdade em nossa mente para julgar se ele está ou não falando a verdade. Nos diálogos platônicos, uma série de questões estimula essa reflexão, e o aprendizado ou assentimento vem de dentro. Não são as palavras de Sócrates que efetuam o ensino, pois, se Sócrates tivesse dito: Você não concorda que dois é igual a três? O aluno teria instantaneamente replicado: não, de nenhuma maneira. Os alunos, nos diálogos, geralmente respondem afirmativamente porque veem a verdade em sua própria mente. Em vez de aprenderem de Sócrates, os alunos se assentam para julgá-lo. E isso somente é possível por um entendimento da verdade; e se os alunos não entenderem, as palavras de Sócrates não terão propósito. Situações peculiares podem surgir. Digamos que um professor se utilize de argumentos que para ele sejam falaciosos, para tentar provar uma coisa na qual ele não crê, os seus alunos podem julgar que esses mesmos argumentos sejam sadios. A peculiaridade apenas reforça a solução de que comunicação e ensino, embora fazendo uso de palavras ou sinais, só são possíveis, segundo Agostinho somente porque a mente possui verdades.

Devido a sua assistemática, Agostinho nos exige, pelo menos, uma visão geral de sua obra. Cláudio Moreschini (2008, p. 441) afirma que hoje é praticamente impossível fazer uma exposição sistemática semelhante ao compêndio produzido por Etienne Gilson (cf. 2006, 542 p.). O método ideal no estudo de Agostinho seria o *genético*. Mas quem será capaz de abarcar toda a obra do filósofo e ainda conhecer todos os comentadores que se desdobram em questões controversas? Tal dificuldade, porém, não impediu que inúmeros doutores, mestres e graduados estudassem a obra do Filósofo. Apropriando-se da tradição agostiniana, selecionando bibliografia secundária, lendo as principais obras do autor, e também organizando passagens semelhantes em livros diversos do Hiponense, contribuíram para o esclarecimento dos diversos temas tocados por Agostinho em sua vida intelectual. Seguindo os passos dos estudiosos, e por ser uma pesquisa de caráter teórico, aplicaremos uma metodologia estritamente bibliográfica consistindo na seleção de livros, teses, dissertações e periódicos que se direcionam ao tema por nós proposto.

Este método supracitado também será usado quanto à análise feita ao pensamento de Wittgenstein, todavia, compreendendo que existem diferenças entre os estudiosos desse grande filósofo, quanto ao fato de que se houve ou não uma ruptura total de seu pensamento anterior registrado no *Tractatus*. Faremos coro com os grandes estudiosos para quem a dita segunda filosofia de Wittgenstein é uma ruptura total do seu pensamento encontrado no *Tractatus*. Essa postura adotada nos permite observar o quanto Wittgenstein foi original e inovador, o tornando assim um filósofo tão influente. Sua influência abrange boa parte dos ramos mais significativos da filosofia, tais como: linguagem, lógica, mente, religião, psicologia, ética, epistemologia, metafísica, etc. Tal originalidade se assenta não só no fato de ele ter tentado duas vezes um recomeço absoluto da filosofia – através de duas maneiras diferentes de abordar os problemas filosóficos tradicionais – mas reside também no seu modo extremamente peculiar de conceber a prática da filosofia em cada uma dessas tentativas. Ludwig Wittgenstein é, sem qualquer margem de dúvidas, um dos mais importantes e influentes Filósofos do século XX.

Tento em vista que Wittgenstein não comunga com a ideia de uma linguagem privada, sobre a qual ele atribui dois equívocos básicos. O primeiro seria julgar que a experiência é privada por natureza; o outro é a errada concepção que se tem sobre a natureza da linguagem, supondo que basta uma definição da palavra para que ela adquira significado. Para ele a linguagem não tem essência, sendo assim, surge a

preocupação do mesmo sobre o que chamamos de “palavras”, “frases”, “proposições”, como damos ordens, estabelecemos hipóteses, descrevemos um objeto, perguntamos, cantamos, como utilizamos todos esses elementos linguísticos em funções diferentes. A partir de então, ele afirma que o sentido de uma palavra já não se dá mais a partir das relações que ela mantém com um objeto, mas sim na forma como ela é empregada nas mais diversas circunstâncias concretas dos atos de fala em que a palavra ocorra. Nesse sentido, todo símbolo isolado parece morto.

O ponto de partida aqui assumido para o estudo da pragmática de Wittgenstein que será contrastada com a concepção Agostiniana da linguagem é o de que, para aquele, as palavras não têm um significado estabelecido e fixo, pois não carrega consigo qualquer tipo de essência. O significado das palavras deve ser procurado no uso das mesmas em situações linguísticas corretas. É precisamente a partir de então que Wittgenstein rompe com a concepção agostiniana da interiorização do conhecimento, o levando assim a deferir a sua famosa crítica a esse modelo de concepção da linguagem.

2 O PROBLEMA DA LINGUAGEM: DOS ANTIGOS À AGOSTINHO

Fez-se necessário compreender que Agostinho não é o primeiro filósofo a lidar com a linguagem como objeto de estudo, apesar de que ele, devido a sua assistemática, não escreve um tratado sobre a linguagem, porém a sua preocupação com ela pode ser vista na maioria dos seus escritos. Desde a antiguidade se tem dado importância à linguagem como afirma Tânia Maria Resende:

A linguagem foi tratada na Grécia, desde Homero, apesar de não haver ainda nenhuma reflexão teórica acerca dela. Os gregos entendiam a linguagem como uma realidade sonora e que, para Homero, a ação seria praticada a partir daquilo que se fala e daquilo que se faz. Em Hesíodo isso não acontece, ele não narra acontecimentos, como Homero. Hesíodo passa, através da fala, aquilo que lhe é revelado pelas musas. São a elas que se confere a verdade ou falsidade do que é dito, e assim se instaura uma ordem através das palavras. A poesia é uma fala ditada pelas musas, mas ao lado dessa se desenvolve também a retórica, através da qual cada homem pode se expressar. São duas formas de linguagem e é delas que surge o discurso filosófico preocupado com o princípio das coisas (RESENDE, 2000, p. 37-44).

A ligação entre o *mundo* e a *linguagem* ocorreu, primeiramente, nas filosofias de Platão e de Aristóteles³. Assim sendo, cabe-nos dedicar uma parte onde possamos, mesmo que de forma não tão profunda, observar as filosofias da linguagem de Platão e de Aristóteles, conceitos esses que influenciaram diretamente na concepção agostiniana da linguagem.

O fato de que Agostinho não fora o primeiro a se debruçar sobre a linguagem como assunto de reflexão filosófica nos força a voltarmos um pouco na história da filosofia, para que possamos compreender de onde Agostinho partiu e quais os filósofos do passado influenciaram a sua concepção sobre a linguagem.

2.1 O CONCEITO DE LINGUAGEM EM PLATÃO

Os filósofos antigos nos legaram o interesse acerca de uma definição mais precisa do termo “proposição”. Essa busca persiste até os tempos hodiernos, pois as

³ Pode-se perceber os primeiros discursos sobre a linguagem na perspectiva platônica nos diálogos: *Crátilo*, *Sofista* e *Parmênides*, e na perspectiva aristotélica no *De Interpretatione* (*Sobre a Interpretação*).

proposições ocupam lugar de destaque na linguagem. Sabemos que Platão não foi o primeiro filósofo a colocar a linguagem como objeto de estudo, porém, não podemos negar que ele fundamentou a questão dando início a discussão em suas obras *Crátilo* e *Sofista*. O diálogo *Crátilo*, de Platão, escrito provavelmente no ano 388 a.C., é o escrito mais antigo que a tradição nos deixou como reflexão sobre a linguagem ou como uma crítica da linguagem. A compreensão do conceito de linguagem em Platão⁴ requer uma viagem nas obras: *Crátilo*, o *Sofista*, *Teeteto* e *Fédon*, que são alguns dos diálogos platônicos mais expressivos para a Filosofia da Linguagem. Assim como afirma Dion Davi Macedo:

O estatuto da linguagem em Platão implica uma teoria do conhecimento, através de um percurso que principia pelo *Crátilo* (num plano que é apenas aparentemente linguístico), passa pelo *Teeteto* (num círculo problemático que formula a interdependência entre linguagem e conhecimento) e que se resolve no *Sofista* (onde são analisados os gêneros supremos que constituem a estrutura do Ser). Esse estatuto e esse percurso enlaçam, num único movimento lógico, a essência que preside as palavras, no *Crátilo* (439 a), e a essência que preside as coisas, no *Fédon* (MACEDO, 1998, p. 47).

Quem primeiro apontou os caminhos para o estudo das proposições foi Platão. Em algumas passagens dos diálogos *Crátilo* (425a) e *Sofista* (261-264) o uso da palavra *logos* tem o mesmo significado o que comprova o fato de que Platão apontou os caminhos para esse estudo. No diálogo *Crátilo*, encontramos a seguinte passagem do diálogo de Sócrates com Hermógenes:

Desta mesma forma aplicaremos os elementos às coisas, a uma só o elemento único que parecerá necessário ou vários por sua vez formando o que chamamos sílabas; uniremos por sua vez as sílabas, que servem para compor os nomes e os verbos e, novamente, com os nomes e os verbos, poderemos construir um grande e belo conjunto, como o era antes o ser vivo reproduzido pela pintura; agora o que teremos será o discurso, graças a arte dos nomes ou da retórica (PLATÃO, 1972, p. 540).

Já no *Sofista* (261-264), o *logos*: “é o significado especialmente de uma declaração, ou declaração caracterizando elocução que é construída por um nome e um verbo e é um ou outro verdadeiro ou falso em um sentido simples”.

⁴ A linguagem, para Platão, é entendida como a relação entre as palavras e as coisas e não tem autonomia em relação aos outros domínios do conhecimento (ética, estética e a teoria do conhecimento) e em relação à própria realidade. Será a partir de Friedrich Ludwig Gottlob Frege, com a distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*), que se inicia a discussão lógica da linguagem, tomada autonomamente, onde o significado é visto a partir do lugar das palavras no interior de um cálculo formal (cf. FREGE, 2009, p. 129-169).

A linguagem é compreendida como expressão do pensamento, ou seja, o princípio do logos. O logos é a afirmação ou negação de alguma coisa.

Nessa definição platônica o logos é uma declaração, formada por um nome e um verbo que está sujeito a um valor de verdade.

2.1.1 Elementos constitutivos da linguagem

Como vimos anteriormente, a linguagem é compreendida como expressão do pensamento, ou seja, o princípio do logos. O logos é formado por *onoma*⁵, classe do nome, e *rhema*⁶, algo que é dito acerca ou a ação do onoma. O onoma pode ser a entidade, entidade de *onoma*. O nome é onoma, o artigo é caso desse onoma (*ptosis*). Então “homem” é *onoma*, “o homem” é caso do *onoma*.

O *rhema*, que está relacionado à categoria verbal, teria também seu *ptosis*, os tempos verbais. Então, *rhema* seria só o tempo presente; os outros tempos seriam casos de *rhema*; e logos seria, na realidade, *onoma* + *rhema*, conforme explica Marília Aguiar, citando Dinneen:

Esta é a primeira distinção feita no nível sintático da língua. O que se tem hoje em relação a sintagma nominal e sintagma verbal está relacionado, assim, às noções de *onoma* e *rhema*; e o logos, a manifestação de um pensamento, proposição, é o que, na gramática, constitui a oração: “Sócrates é homem” (*apud* AGUIAR, 2010, p.69).

O pensamento completo é formado pela combinação entre nomes e verbos, surgindo assim o (logos), que por sua vez é expresso pela fala, dizendo que algo é o caso. Quando as combinações não produzem um pensamento completo (um logos), é porque não se juntaram para dizer que algo é o caso. Sendo assim não recebem um valor de verdade, pois não afirmam nada. Só quando a expressão do pensamento afirma algo ou da informações sobre alguma coisa, uma palavra, ou uma pessoa é que há logos.

⁵O termo grego *onoma* agrupa desde nomes próprios, substantivos, adjetivos e até mesmo verbos, e Platão faz uso indistinto dele ao referir-se tanto a uns quanto a outros, chamando-os todos por *onoma*; logo, devemos ter em mente que *onoma* é o que compreendemos por “palavra”.

⁶O termo grego *rhema* é o que compreendemos por “verbo”

2.1.2 A relação linguagem e mundo

Para Platão o significado precede o significante, e o referente, o mundo das ideias. Ele percebeu que os *sentidos* se encontravam além do mundo real⁷. Diante dessa perspectiva, um discurso é composto por um *nome* – que pratica a ação –, um *verbo* – que exprime a ação – e em significado para a proposição.

No diálogo *Crátilo*, surgem várias questões relevantes. Uma delas é a disputa entre as teses naturalistas e convencionalistas. Afinal, a linguagem era um produto da natureza ou um resultado convencional da sociedade humana? Crátilo é naturalista. Platão é isso?

Platão – Crátilo argumenta pela justeza entre *ónoma* e *phýsis*, pela existência desta última, independentemente do nosso conhecimento. É a oposição à tese sofista de Protágoras de que o homem é a medida das coisas. As coisas e as ações existem e têm seu *eídōs*. Falar é uma ação e tem sua ideia essencial também. Nomear é uma arte, uma *techné* em que o nome deve estar de acordo com a ideia da coisa. O legislador deveria ser aquele que conhece o nome certo da coisa.

Platão, Crátilo e Sócrates não têm a mesma argumentação contra o convencionalismo. Crátilo defende a ideia de que o nome sempre está de acordo com a natureza da coisa, não podendo haver falha na nomeação. Sócrates argumenta que a arte é que está de acordo com a natureza no ato de nomear.

Não só a imagem da coisa no nome pode ser imperfeita; o verbo também pode ser falso. Nome e verbo constituem o logos que leva à verdade, desde que o *týpos* da coisa, sua generalidade, seja atingida.

Platão – Se a arte é a mimese da coisa, é fiel à natureza e nomear é uma arte, então o nome é a imitação da essência da coisa e é natural. A etimologia é essa maneira de ir à raiz das palavras que escondem seu *týpo*.

No diálogo *Sofista*, Platão pensa que não só o nome, mas o verbo, não só cada um deles, mas a constituição do logos, é que vai ser verdadeira quando se diz o que é, e falsa quando se diz o que não é. O dizer, então, não apenas o nomear, é o verdadeiro ou não.

⁷ Para Platão o sentido real só poderia ser encontrado no mundo das ideias.

A tarefa da linguagem consiste na expressão adequada da ordem objetivas das coisas. A linguagem não é um conjunto destituído de caráter de nomes isolados, mas um sistema, uma estrutura com a qual podemos formar uma infinidade de frases. Para Platão, a estrutura gramatical e ontológica possuem a mesma forma, isto é, a linguagem não foi criada de forma arbitrária. A teoria platônica da linguagem afirma a correspondência entre “linguagem e ser”. Platão compara a linguagem a um instrumento separante. Os nomes distinguem, separam as essências. O nome é um instrumento de ensino. A adequação se mede de acordo com sua capacidade, enquanto estrutura linguística, de corresponder à estrutura ontológica. Essa é a tese central da semântica realista, a correspondência entre estruturas.

A teoria por trás do naturalismo platônico, da tese da afinidade entre sons e qualidades, mesmo reconhecendo que tal afinidade é muito pobre, admite que na formação das palavras há muita convenção; não convenções explícitas e arbitrárias, mas dos costumes obtidos através das tradições, do uso da linguagem; é pois, um problema de ethos e não de convenção.

O grande limite do convencionalismo e o afastamento da arbitrariedade consiste na exigência do isomorfismo entre linguagem e ser. A linguagem tem que ser apropriada ao ser, o paradigma dessa certeza é o conhecimento das essências. O objetivo do criador de nomes é exprimir em sons essas ideias. Nesse sentido, todas as línguas correspondem, ao eidos dos nomes.

2.1.3 A significação: referência, uso e sentido

De antemão se faz necessário observar no diálogo *Crátilo* dois aspectos importantes: Primeiro, Platão toma posição sobre a significação linguística. Segundo, ele se posiciona a respeito da essência da linguagem humana. Ela se tornou a concepção da linguagem do senso comum do homem do Ocidente.

Trava-se aqui uma disputa entre duas posições semanticamente conhecidos como “naturalismo”, onde cada coisa tem seu A por natureza, posição defendida no diálogo *Crátilo*, e o “convencionalismo, onde a significação parte de convenção e do uso da linguagem.

A posição de Platão é intermédia entre os dois extremos, levando aos poucos a uma tomada de posição em relação à essência da linguagem e sua função no conhecimento humano. Platão não defende um naturalismo extremado. O que ele

defende é que deve haver uma certa afinidade natural entre o som e sua significação. Um exemplo disso é as chamadas palavras onomatopaicas. São casos raros, e Platão sabe que tais casos acentuam apresentando a tese naturalista, que as palavras não imitam propriamente os sons, mas “apresentam à essência das coisas”.

Para Platão, as coisas possuem qualidades objetivas, relações e diferenças em si mesmas. O falar sobre as coisas é também uma ação que realizamos com elas, e, por isso podemos agir arbitrariamente. Contudo, Platão não levou à frente essa percepção da linguagem como ação, e nem poderia, já que a concepção grega do pensamento levava a outra dimensão, o olho do espírito era capaz de captar a ordem objetiva, e essa ordem percebida era a medida, a norma da retidão da linguagem.

2.1.4 O ensino-aprendizado na teoria da linguagem de Platão

Depois de estabelecer as verdades tanto do naturalismo como do convencionalismo com relação a essência da linguagem, Platão explicita o fundamental sobre o tratado da linguagem: o poder cognoscitivo da linguagem. No diálogo *Crátilo* é defendido a tese de que quem conhece os nomes conhece as coisas, afirmando assim que o conhecimento dos nomes constitui o princípio da sabedoria; contudo, Sócrates vai esclarecer que todo sistema de nomes pode tanto ajudar como atrapalhar o conhecimento, baseado no fato de ser obra humana e, enquanto tal, sujeita a erro. Aí a necessidade da crítica da linguagem que, em última análise, nos é manifestado sobre o pensamento de Platão acerca da linguagem humana. Se os nomes podem ser verdadeiros ou falsos, e se temos a possibilidade de decidir sobre isso, então deve haver algo que nos revele que nomes são verdadeiros ou não.

É possível, portanto, conhecer as coisas sem nomes. Aqui está a tese fundamental de Platão e de toda filosofia ocidental, que pretende mostrar que na linguagem não se atinge a verdadeira realidade e que o real só é conhecido verdadeiramente em si, isto é, sem a mediação linguística. Para Platão, o pensar, o contemplar as ideias, já é um diálogo sem palavras da alma consigo mesma.

Baseado nisso, a linguagem não é constitutiva da experiência humana do real, e sim posterior a isso, tendo função designativa. Sua tese fundamental é a distinção radical entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida a um nível secundário ou a um instrumento do pensamento. A palavra é reduzida a puro sinal, apenas um meio

de expressão do pensamento, já que o real do ser pode ser obtido sem o uso da linguagem. O pensar é uma atividade essencialmente não-linguística.

A linguagem é concebida como instrumento de revelação e exposição, é assim um sistema ideal de sinal que permite ao homem dominar o mundo objetivo, independente das incontigências, imperfeições e limitações das línguas naturais⁸.

2.2 O CONCEITO DE LINGUAGEM EM ARISTÓTELES

Aristóteles não se preocupou com aumento temático da tradição, mas se dedicou a descoberta de um novo acesso à problemática levantada anteriormente, elevando a discussão a um novo grau de reflexão. Ao realizar uma ruptura epistemológica ele eleva o espírito grego. De início ele conduz a humanidade a um esforço de conscientização de como se dá o conhecimento.

A linguagem é *representativa*, pois as palavras faladas são símbolos das afecções da alma, já as palavras escritas simbolizam umas as outras. É na mente que encontramos o significado das palavras através da imagem do que está sendo nomeado. É através da palavra que o conceito, a imagem e o significado do objeto é recordado na mente. É através do discernimento entre a referência e o objeto, levando em consideração o princípio de identidade que encontramos o conceito de verdade e falsidade.

Esse nível de conscientização epistemológica não foi alcançado pelo distanciamento do campo comum. A problemática levantada pela sofística constituía o pano de fundo da filosofia aristotélica. Manifesta-se uma primeira diferença com Platão, pois, sua crítica reside de forma permanente no plano próprio onde emergiu a reflexão grega acerca da linguagem humana.

Por não possuir um comprometimento com a verdade a sofística é vista por Aristóteles como sendo o maior perigo para o pensamento. Eles se esforçavam para que em seu discurso o falso parecesse por verdadeiro ou pelo menos provável.

Aristóteles tenta elaborar uma teoria da significação partindo do rompimento da ligação entre a coisa e a palavra de maneira imediata, afirmando assim, a distância

⁸ Ora, tal ideal só foi concebido mais tarde por Leibniz, para quem tal liberação das imperfeições da linguagem comum só seria possível por meio da simbólica matemática, ou seja, a linguagem atingiria sua realização suprema e se tornaria instrumento puro. É a separação platônica radical entre palavra e ser que constitui o fundamento da teoria instrumentalista da linguagem.

entre o ser e a linguagem e que ao mesmo tempo tematiza a relação entre ambos. Já na sofística, o caráter significativo da linguagem humana fica obscurecido, pois ela é considerada um simples instrumento dos relacionamentos intersubjetivos.

O pensamento sofista não é unânime, no que diz respeito a sua interpretação da linguagem humana: O diálogo platônico *Crátilo* nos aponta uma disputa entre naturalismo e convencionalismo, sendo isso um forte indício do pluralismo teórico. Aristóteles compreendia que todas essas teorias possuem um princípio comum, o princípio de que existe uma plena ligação entre palavra e ser. Por meio da teoria do Juízo, Aristóteles demonstra a diferença entre o ser e a linguagem, ao passo que afirma que sem a mediação linguística não se pode ter acesso imediato ao ser. Oliveira comenta:

O pensamento de Aristóteles move-se à uma dupla direção: em primeiro lugar, ele vai acentuar a diferença entre linguagem e ser, por meio da teoria do juízo. Em segundo lugar: não há acesso imediato ao ser sem, portanto, a mediação linguística. Isso faz o pensamento de Aristóteles, por um lado, ser o eco dos primeiros filósofos gregos, que afirmavam a unidade indiferenciada entre *lógos* e *ón*, e, por outro lado, antecipa posições tomadas pela filosofia contemporânea por entender que toda reflexão é sempre reflexão mediada linguisticamente (2006, p. 28).

Aristóteles afirma no *Sobre a Interpretação I*, 16 a 1: “os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma, e a escrita, por sua vez, é símbolo dos sons emitidos pela voz”. E assim como nem todos têm a mesma escrita, assim também os sons não são iguais em todos. Aquilo, contudo, que se mostra em ambos em primeiro lugar (os estados simples da alma), isso é igual em todos os homens, assim como as coisas de que esses estados são imagens”. Percebemos que o cerne da discursão é a relação entre palavra pronunciada ou escrita e o estado da alma, a quem a palavra corresponde: O estado da alma é a referência da palavra que por sua vez é a referência da escrita.

Não encontramos na filosofia aristotélica uma relação imediata entre linguagem falada e ser, uma vez que existe necessariamente uma mediação dos estados psíquicos. Podemos chegar à conclusão de que há uma universalidade de estados, bem como, uma universalidade de coisas. Pois ele afirma que há uma correspondência entre estes estados da alma e o real. Os estados da alma se assemelham as coisas, ao passo que a escritura e a palavra não têm significação em si mesmas. Devemos ter o cuidado para fazer a distinção entre semelhança e

significação. Não existe uma completa semelhança entre coisas e nomes, uma vez que nomes são limitados e coisas são infinitas numericamente falando. Nomes são limitados e coisas numericamente infinitas, por isso não há uma semelhança completa entre eles.

Designamos várias coisas com um único nome. O símbolo não toma o lugar coisa, pois entre eles não há semelhança completa; dessa forma ele exprime tanto ligação como distância.

Aristóteles vai definir a linguagem como um som vocal, que possui uma significação convencional (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Interpretação* 4, 16, b 28). Embora não encontramos na filosofia aristotélica uma linguagem animal, podemos inferir que, isso é, de fato, o que diferencia a linguagem humana dos sons emitidos pelos animais. Uma vez que a linguagem animal é da ordem da natureza, e que a linguagem dos homens pertence ao plano da história. Para Aristóteles a linguagem significa o real, não o manifesta. Uma vez que ela não é um instrumento natural da designação. A linguagem, não é imagem, reprodução do real, mas seu símbolo.

Uma vez que é a partir da composição ou divisão dos termos significantes que a proposição é composta, o que implica uma referência à existência, Aristóteles dá preferência à proposição, pois ele compreende que a significação não contém referência à existência. Uma vez que pode ou não corresponder as coisas, a proposição ocupa o lugar da verdade ou é da falsidade. Ela decide sobre o existir ou o não-existir, já que pode corresponder ou não as coisas. A essência da proposição não estar em seus termos, mas no próprio ato.

O ato da composição, não é o símbolo, nem é a linguagem. O drama da linguagem humana consiste no fato de que o homem fala sempre em geral e as coisas são singulares. O discurso não é o instrumento de revelação do real, mas o seu substitutivo necessário. A alma empreende a transcendência do discurso, por isso a função judicativa não pertence à teoria da linguagem.

Para existir a possibilidade de comunicação, é necessário pressupor um fundamento objetivo. É por isso que a teoria da linguagem se preocupa com os problemas da significação. Essa unidade objetiva que fundamenta a unidade de significação das palavras, recebe em Aristóteles o nome de essência (*ousia*) ou aquilo que é (*tó ti estí*). O fato das coisas terem uma essência é o que faz com que as palavras tenham sentido. A permanência da essência é pressuposta como fundamento da unidade do sentido.

As reflexões de Aristóteles sobre a linguagem humana permanecem no nível da distância entre linguagem e pensamento, uma vez que a análise dos fundamentos da linguagem desemboca assim numa ontologia. Surge, então, a correspondência entre exigência linguística de unidade e princípio ontológico de unidade. A essência é que é o fundamento, ela é quem possibilita a comunicação. Existe comunicação entre os homens, e isso só é possível se as palavras têm unidade de sentido. Só a partir do seu fundamento, que é o ser, a linguagem passa a ser compreensível.

O estudo da condição de possibilidade da comunicação humana é a ontologia. Todavia, a tematização do ser como o “a priori” da comunicação humana, não é realizável fazendo-se abstração da linguagem. Em uma dimensão mais radical ela constitui o objeto. A linguagem não é apenas necessária para expressão desse objeto já conhecido para sua designação. O caráter obrigatório da mediação linguística para acesso ao ser é acentuado por Aristóteles.

Aristóteles, no *Sobre a Interpretação* (17 a 4), reconhece outros tipos de formas linguística que não podem ser reduzidos às proposições comuns, apesar da afirmação da linguagem como sentença (proposição). Para ele, a linguagem não é apenas uma forma simbólica pré-reflexiva entre coisas, conceito e palavra, o nominalismo⁹ em Aristóteles é impossível.

É na explicitação e tematização crítica da nossa pré-compreensão do real que consiste a tarefa da filosofia. Para ele, os conceitos não são essências independentes, mais precisamente as diferentes funções da linguagem enquanto presentificação dos diferentes aspectos do real.

O homem enquanto animal racional e político é em sua natureza, um ser distinto no mundo. Aquilo que o identifica como tal é a linguagem, mas ela é convencional, pois é o resultado da instituição humana e não aquilo que ela representa. Como fora dito anteriormente os nomes são finitos, as coisas infinitas. Trata-se de distinguir Ciência, Lógica e Dialética.

Cotidianamente a racionalidade humana é expressa através da ciência e da arte. Inferências são necessárias e premissas são assumidas como verdadeiras no conhecimento científico; opiniões e suposições são assumidas sob discussão na Dialética, assumem-se as suposições ou opiniões sob discussão, então, a dedução não é um processo necessário.

⁹ Nominalismo é a teoria linguística segundo a qual as palavras são simplesmente sons articulados.

A linguagem se expressa vocalmente, e os sons representam os conceitos que, por sua vez, relacionam-se às coisas. Da mesma forma a escrita representa a fala. Mas tais relações de correspondência não são de necessária congruência.

É por convenção que os nomes designam as coisas, à medida que eles são símbolos para elas, embora a linguagem tem uma origem natural.

Há uma distinção entre os nomes, os verbos, a sentença, a proposição e o logos no discurso. Este último é verdadeiro ou falso. Sendo o homem racional por natureza, o logos tem uma base natural; mas também possui uma base social, uma vez que o animal racional tende a ser um animal político.

2.2.1 A relação linguagem e mundo

Categorias são criadas por Aristóteles para explicar a relação entre as coisas e as palavras. Essas categorias fornecem o significado do ser e as diferentes formas de expressar a realidade no mundo. Nessa perspectiva, o *nome* produz um *conceito* que se refere a uma determinada coisa. *Há uma ênfase nas frases declarativas que expressam a essência das coisas.*

As categorias criadas por Aristóteles cobrem a extensão dos predicados. A substância (*ousia*), quantidade, qualidade, relação, modo, lugar, tempo, ter, agir e ser afetado.

Aristóteles supõe as categorias como constituintes dos fatos. Expressando-se como possíveis modos de dizer e de ser, as categorias cobrem as relações da linguagem com os fatos. 'Sócrates é velho' representa uma estrutura da linguagem-sentença-em que a substância Sócrates tem a qualidade de ser velho.

As substâncias existem independentemente e só. As outras categorias são dependentes dela. Aristóteles desenvolve a noção de *topos*¹⁰ como um parâmetro geral para a constituição de um argumento; dado um certo *topos*, então um argumento específico instancia um padrão de raciocínio que o dialeticista pode manipular.

O *Topos* deve ser selecionado para que a conclusão da nossa tese seja confirmada ou a de nosso oponente seja refutada. O *Topos* garante o jogo dialético. Assim como as regras da dedução formal, os *topoi* sustentam o processo inferencial mais específico ou mais geral.

¹⁰Termo grego que significa uma máxima do senso comum encontrado nas obras *Retórica* e *Tópicos*.

2.3 A CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO

Devido a sua assistemática, Agostinho não apresenta uma “teoria do significado” sistemática no sentido moderno, porém ele é considerado o pai fundador da semiótica¹¹ moderna, sendo ele o primeiro a reconhecer que a linguagem é um sistema de signos.

A esse respeito, comenta Christoph Horn:

Agostinho dispõe de uma série de observações interessantes e modos de visão originais sobre o fenômeno da linguagem. A sua intenção, contudo, não reside no desenvolvimento de uma filosofia sistemática da linguagem. Ao fundo, encontra-se, antes, a sua pretensão teológica de comprovar a presença de uma realidade divina no nosso falar e pensar (2006, p. 6).

A teoria agostiniana da linguagem está fragmentada em alguns dos seus escritos. Foi à exegese bíblica que Agostinho dedicou grande parte das suas obras, o desejo de descobrir as verdades apresentadas nela era claramente mais importante do que esclarecer sua metodologia.

Na história do desenvolvimento dos estudos sobre a linguagem, Santo Agostinho, a partir do diálogo *De Magistro (Sobre o Mestre)*, ocupa um lugar de destaque por suas inovações no tratamento a este tema e por sua grande influência na tradição medieval que a ele segue. A esse respeito Danilo Marcondes comenta:

Santo Agostinho foi sem dúvida o filósofo mais importante, devido a sua criatividade e originalidade, a aparecer no pensamento antigo desde Platão e Aristóteles. Pode ser considerado, na verdade, um pensador de transição do final do Período Antigo para o início do Medieval, da filosofia grega para o pensamento cristão latino, ainda profundamente ligado aos clássicos, mas já refletindo em sua visão de mundo e em suas preocupações as grandes mudanças pelas quais passa sua época, prenunciando o papel que o cristianismo terá na formação da cultura ocidental, para o que sua obra contribuiu de forma decisiva (2009, p. 11).

O interesse de Agostinho pela linguagem pode ser notado ao longo de suas obras – especialmente no *De Dialectica (Sobre a Dialética)*, no *De Magistro (Sobre o Mestre)*, no *De Doutrina Christiana (Sobre a Doutrina Cristã)*, no *De Ordine (Sobre a Ordem)*, no *De Musica (Sobre a Música)*, no *De Cathechizandis Rudibus (Sobre a*

¹¹Estudo dos signos. Embora Agostinho sendo medieval alguns comentadores como Peter King se refere a ele dessa forma. Para aprofundamento ver nota na página seguinte.

Instrução dos Catecúmenos). Não é de hoje que diálogo o *Sobre o Mestre* de Agostinho tem sido alvo de críticas quanto à questão da significação em sua solução para o problema da linguagem como metafísica da interioridade. Para E. Coseriu, o diálogo *De Magistro* é uma série de paralogismos em sua argumentação sobre a linguagem e a metalinguagem, onde

Agostinho violenta conscientemente a lei naturalista da linguagem, dissociando os caracteres fonéticos e semânticos da palavra; ele minimiza a linguagem e a reduz à sua materialidade, para fazer compreender que as condições de possibilidades da comunicação e /do conhecimento não são de ordem linguística, mas de ordem metafísica (*apud* SANTOS, 2009, p. 19)¹².

Segundo Peter King,

Agostinho faz o papel de herói e de vilão em duas narrativas contemporâneas sobre a filosofia da linguagem. Ele é usado como o pai fundador da **semiótica moderna** (estudo dos signos), sendo o primeiro a reconhecer que a linguagem é um sistema de signos. Mas também é ridicularizado por Wittgenstein por adotar uma visão simplista que as palavras são essencialmente nomes dos objetos que representam (KING, 2016, p. 355-376).

Apesar da afirmação de Peter King alguns estudiosos comentam que Agostinho não apresenta uma “teoria do significado” (semiótica ou semântica) sistemática no sentido moderno, ou seja, uma explicação dos significados constituintes atômicos da linguagem que explicam o modo recursivo os significados de expressões compostas. A abordagem que Agostinho faz à linguagem é moldada por seu treinamento como retórico profissional.

Agostinho lança mão da linguagem como, principalmente, um veículo (convencional) de comunicação, assim sendo ele se concentra em entender como transmitimos significado a partir dos vários modos em que usamos linguagem, seja através de pensamentos e intenções do falante; ou questões de convenções e práticas linguísticas. Desta forma, a pragmática subordina semântica.

Enquanto falantes queremos codificar os pensamentos; como ouvintes tentamos determinar qual o conteúdo o orador quer transmitir, levamos em conta o contexto, o que o falante disse em outro lugar, uma vez que o “significado” de uma

¹²G. Madec, por sua vez, critica a tese de E. Coseriu, ao dizer que “é preciso, de resto, guardar-se em acreditar que se reconstitua uma doutrina agostiniana da linguagem e do signo fazendo a síntese de suas diversas declarações sobre este assunto; pois essas são ocasionais e utilitárias” (MADEC *apud* SANTOS, 2009, p. 19).

expressão é uma questão do seu uso como veículo para a comunicação entre falante e ouvinte.

No diálogo *De Magistro*¹³, a comunicação é apresentada como o principal propósito da linguagem; a pergunta inicial feita por Agostinho: “o que te parece que queremos realizar quando falamos?”, é respondida da seguinte forma pelo seu filho Adeodato: “ou ensinar ou aprender” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 1.1), cada um é identificado como uma maneira de trazer algo à mente, os outros usos da linguagem são demonstrados como derivados da comunicação. Isso tudo corrobora como sua afirmação feita na *De Doctrina Christiana* 2.2.3, onde ele defende que a única razão para dar sinais é a comunicação.

A linguagem é responsável pela representação das coisas e do mundo, pois na concepção agostiniana ela é essencialista. Essa tese norteou os pensamentos dos filósofos gregos até o positivismo lógico do século XX. Duas funções principais são apresentadas: corresponder cada *palavra* à designação de um objeto e fazer referência à própria mente, pois o espírito fornece a *imagem* do objeto.

2.3.1 A teoria agostiniana do signo

Ao propor que as palavras, em si, são meros signos, fundamentou-se uma concepção de interpretação que primeiro procurava o sentido literal; depois, o sentido dos sintagmas que revelam a contextualidade com a doutrina, para após associar o princípio platônico que envolve o paradigma das ideias eternas, que, admite alguns signos existindo por si, não nasceram e não perecerão, e tão pouco sofrerão acréscimos ou reduções.

Santo Agostinho mostra que os animais comandam suas ações, no entanto admite que nestes refletem meros sinais naturais, ocorrências destituídas da intenção de significar algo, enquanto os signos intencionais, puramente humanos, têm em si a ideia de dar um significado porque transcende sua natureza orgânica. Os signos naturais indicam conhecimento potencial, os quais, não obstante significarem involuntariamente, em si mesmos, não são independentes, enquanto que os signos

¹³AGOSTINHO, Santo. **De magistro**. Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. Apresentação de Danilo Marcondes. Petrópolis: Vozes, 2009. Obra doravante abreviada no corpo do trabalho por *De mag.*

intencionais são frutos da experiência volitiva do homem através de sua mente ativa e livre. Como afirma Carolina Bastos:

A linguagem agostiniana apresenta duas funções: a de que cada palavra designa um objeto dando-lhe significado, e a de que o *espírito* traz a imagem do objeto através da memória. A linguagem, neste contexto, além de ser representacionista e essencialista, busca efetivar a ligação entre as coisas e o mundo, já que o significado de uma palavra está em consonância com o objeto que se refere (2013, p. 154).

Para Santo Agostinho, a intencionalidade do signo é específica dos seres racionais, a fim de estabelecerem relações convencionadas de ordem pessoal ou coletiva, ao passo que a naturalidade aponta para o interior da mente do emissor, constituindo-se em sinais para os seres irracionais e em signos para os racionais, assim, para os signos convencionais considerou. A esse respeito eis o que diz o próprio Agostinho no tratado *Sobre a Doutrina Cristã*¹⁴:

Os signos convencionais são os signos que mutuamente trocam os viventes entre si para manifestar, na medida do possível, as moções da alma, como as sensações e os pensamentos. Nenhum outro motivo existiria para significar, emitir sinais senão aquilo para manifestar ou transmitir o estado de ânimo a outro, um algo que se passa no espírito e que se mostra em signo. Temos estabelecido considerar e alocar esta categoria de signos enquanto se refira a homens, pois que os signos dado por Deus contido na Sagrada Escritura estão firmemente manifestados e para nós transmite aquilo que os homens escreveram. Os animais, na verdade, têm signos como sinais, igualmente comunicam os desejos de seu espírito. Além disso, encontramos o *galo* que, pelo bico, comunica um sinal às galinhas para que venham a ele. Da mesma forma o *pombo* que com seu arrulho chama a pomba, ou é por ela chamado. Acostumamos a perceber vários fatos deste gênero, como a fisionomia que com sua expressão ou o grito de dor demonstram uma manifestação do espírito sem intenção de significar algo ou se o faz em para na verdade significar qualquer outra coisa. Esta seria uma questão que não entra na matéria que estamos tratando agora, por isso esta parte do argumento não permeia a obra presente como uma coisa necessária (AGOSTINHO, Santo, *De doc. christ.*, IV, II.3).

A vontade do indivíduo é transmitida através da fala, ou seja, o que está interiorizado é indicado através do som. Isso fica claro quando utilizamos palavras com a finalidade de transmitir uma recordação e um ensinamento a alguém. Ao passo que quando oramos, o som é desnecessário, uma vez que, só precisamos manifestar à vontade. Dessa forma, as palavras são sinais que tendem a chamar nossa atenção

¹⁴AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus 2002. Obra doravante abreviada no corpo do trabalho por. *De doc. christ.*

para suas representações, uma vez que palavras são ruídos externos do pensamento interno.

2.3.2 A relação linguagem e mundo

Ao afirmar que as palavras são sinais que estão conectados com a realidade conferindo-lhe significado. Agostinho defende a ideia de que a linguagem é *referencial*. As palavras faladas são sonorizações que indicam algo. Sendo assim só podemos falar da linguagem utilizando palavras e sinais, como pode ser visto no *De Magistro*:

Agostinho: - Posso conceder-te que as coisas sejam assim e não enumerar quantos casos se dão fora desta tua regra. Mas é muito fácil para ti reconhecer que explicaste palavras por meio de palavras, isto é, signos com signos, e signos conhecidíssimos com outros conhecidíssimo. Mas eu queria que tu me mostrasses, se fores capaz, as coisas mesmas de que tais palavras são signos (AGOSTINHO, Santo, *De mag.* 2.4).

Todavia quanto ao verso da *Eneida* de Virgílio: “Se agrada aos deuses nada deixar de tão grande cidade?” (*De Mag* 2.3), se torna uma exceção, uma vez que, as palavras *si* (se) e *nihil* (nada) não podem ser demonstradas empregando um sinal, mas, como ressalta Lindomar de Souza, remontam a um “estado de espírito” (2007, p. 13).

Agostinho dedica a sua atenção para às palavras e os seus significados, demonstrando como esses se consolidam na mente e proporcionam a efetivação da comunicação. Isso pode ser visto no capítulo VII do diálogo *De Magistro*. Encontramos uma explicação de como o som desperta a mente fornecendo a lembrança e a imagem do objeto. Ao passo que há palavras que produzem o seu próprio significado, pois são independentes de sinais. Para Agostinho é Deus quem ensina através da interioridade, fornecendo sabedoria ao indivíduo. Esse processo rebe o nome de iluminação. Desta forma, as palavra são incapazes de serem ensinadas sozinhas, pois não possuem capacidade de demonstrar o pensamento, elas apenas relembram, trazendo a imagem do objeto. A esse respeito comenta Maria Eleonor Xavier: “Para esse efeito, contribui significativamente o diálogo *De Magistro*, onde a iluminação exprime de modo exemplar o processo revelador do real, de acordo com um modelo que é, ao mesmo tempo, testemunho da conversão de Agostinho” (1989, p. 35).

Ao afirmar que não adquirimos conhecimento por meio de sinais – mas, somente, pelas coisas e recordação, uma vez que som remete a uma palavra, capaz de encontrar em nossa mente as coisas significadas. Agostinho parece assemelhar-se ao pensamento Platônico. Pois ele afirma que se som não encontra o referente, torna-se um ruído que nada ensina; caso o encontre, recorda imediatamente o objeto observado pelo conhecimento, remetendo-o a algo.

Assim, concordamos com Peter King quando afirma que Agostinho oferece duas descrições gerais de signo:

Agostinho oferece duas descrições gerais de signo: o que se mostra ao sentindo e algo além dele mesmo à mente (*De dial.* 5.7: “Signum est quod et se ipsum sensui et preat se aliquid animo ostendit”) e uma coisa que, além da fisionomia que em si tem e apresenta a nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra coisa distinta (*De doc. christ.* 2.1.1: “venire Signum est enin res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitation”) (2016, p. 355-376).

Segundo Agostinho nós concebemos mais do que percebemos, uma vez que o signo “mostra o sentido” ou “apresenta” uma “aparência do significado”. Porém, ao mesmo tempo está ligado a algo que não é ele, algo que não é a coisa de que é signo.

Agostinho chega a reconhecer que as ações e os acontecimentos podem, de fato, serem signos. Assim sendo, por exemplo, acenar com a cabeça é sinal de assentimento; uma tosse que persiste, um sinal de gripe; o beijo de Judas, um sinal de traição. Quando falamos de modo geral não fica claro que os signos devam ser sensíveis. Levando em consideração que a palavra “Se” talvez signifique dúvida como diz Agostinho no *De Magistro* 2.3, podemos concluir que uma palavra pode ser um sinal de um estado mental. Para entender a sua semântica devemos levar em consideração que a explicação agostiniana dos signos contém duas visões decisivas. A de que “nome” é um signo dele mesmo, pois nomeia todos os nomes, incluindo “nome”, pois ele também é um nome (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.* 10; *De mag.*, 4.8-9). Por outro lado, a de que o signo está ligado a algo “diferente” ou além de se mesmo.

2.3.3 O ensino-aprendizado na teoria da linguagem de Agostinho

O papel da linguagem e da comunicação no processo de ensino-aprendizagem tem o seu destaque no diálogo *De Magistro*. A pergunta inicial feita por Santo

Agostinho diz respeito ao que é ensinar e aprender. Essas duas palavras estão no centro do diálogo e tem relação com a atividade do Mestre. Sua teoria do signo ocupa lugar de grande influência na tradição linguística e filosófica. Isso torna o *De Magistro* um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado. A esse respeito Lindomar Souza afirma:

Agostinho se posiciona no decorrer do diálogo com o filho muito mais como educador pedagógico com questões intelectuais e religiosas do que como um educador paterno. Dessa forma, Adeodato não é apenas um filho aprendendo mais uma das lições de boas maneiras, mas um discípulo que ouve, observa, interage e interroga procurando compreender e seguir as orientações do mestre (2007, p. 9).

As palavras são sinais arbitrários das coisas, pois variam de língua para língua. Agostinho chega a essa conclusão, após considerar o processo de comunicação, bem como a natureza do signo. Não é possível transmitir conhecimento pela linguagem, uma vez que não obtemos conhecimento através das palavras. O signo linguístico não pode ter qualquer valor cognitivo mais profundo. É necessário um elemento prévio como ponto de partida para o próprio processo de conhecer, pois o conhecimento pleno não deriva da experiência concreta ou da apreensão do sensível. Agostinho parece mais uma vez caminha na mesma direção de Platão. Entretanto, Agostinho substitui a teoria da reminiscência platônica pela teoria da “iluminação”, conforme ressalta Maria Leonor Xavier:

Logo a seguir à fase preliminar do diálogo, em que se consignam as finalidades da linguagem verbal, e a partir de um exercício escolar de *explanatio* gramatical, Agostinho altera completamente o horizonte da discussão, desviando o seu jovem interlocutor do desenvolvimento convencional daquele gênero de exercício, ao precisar que a sua questão não se resolve com a *explicação* das palavras por interposição de outras, mas, antes, com a *ostensão* das coisas mesmas de que as palavras são os signos. Assim dilucidada, a questão agostiniana não é já de ordem gramatical ou linguística, mas é, sim, pelo menos, um problema gnosiológico que incide sobre a própria condição de efetividade do conhecimento: a *ostensão* da realidade. Ora, tal é o problema que unifica, a nosso ver, o conteúdo filosófico de *De Magistro* (1989, p. 38).

Agostinho recorre a metafísica da interioridade para responder perguntas como: os sinais linguísticos ensinam algo sobre as coisas? Como chegar à realidade mesma das coisas, se com palavras só se aprendem palavras? Essas questões surgem no *De Magistro*, pois nele Agostinho examina a finalidade da linguagem, a fala como ação significativa e a força interior. A esse respeito João Tiago Santos comenta:

A linguagem é baseada em conhecimento. Nós só falamos ou escrevemos com sentido se conhecermos minimamente o que estamos a falar ou escrever, caso contrário não fará sentido escrevermos ou falarmos. Assim sendo, o que será que tem mais valor, a linguagem ou o pensamento? A palavra em si ou o conceito da coisa, do objeto? Se a linguagem que transmitimos para o exterior tem origem numa linguagem interior, algo que comanda o que vamos dizer, algo que comanda a nossa fala, então a isso Santo Agostinho chama de Verbo interior (2010. p. 11.).

Fica claro que há um isomorfismo entre ontologia, epistemologia e linguagem. Só podemos falar ou escrever sobre aquilo que conhecemos, as palavras expressam o conhecimento interior dado pelo verbo, esse conhecimento é obtido através do processo de iluminação. Neste caso o pensamento, o conceito da coisa ou objeto é mais importante do que a palavra.

Assim sendo, para Bento Silva Santos,

Santo Agostinho violenta conscientemente a lei naturalista da linguagem, dissociando os caracteres fonéticos e semânticos da palavra (§ 24); ele minimiza a linguagem e reduz à sua materialidade, para fazer compreender que as condições de possibilidade da comunicação e do conhecimento não são de ordem linguística, mas de ordem metafísica (2009, p.19).

Para Agostinho recordar é uma das funções da linguagem. A linguagem recorda, relembra e não somente informa. Após serem ouvidas e compreendidas, as palavras ficam retidas na memória, e quando falamos a memória evoca as palavras, nos trazendo os seus signos. É no domínio do signo que a linguagem é compreendida. A fala é a exteriorização de um signo da vontade através de um som articulado. Agostinho passa a se concentrar no signo linguístico uma vez, que estabeleceu uma teoria geral dos signos.

Percebemos uma diferença entre a razão como faculdade e o racional como atividade dessa faculdade no pensamento agostiniano. Pois, no *De Magistro* ele nos dá uma concepção da linguagem, como invenção da razão, como o poder racional, o qual é possuído, e se vale da razão. As coisas racionais são descobertas e produzidas por esse poder racional. A linguagem é um instrumento essencial para a associação humana. Os pensamentos humanos são expressos por ela. Os seres que possuem a razão se comunicam entre si através do poder racional. Tudo o que é feito ou dito pela razão é racional. Significa dizer que para agostinho as obras dos homens, as palavras ou a linguagem é racional.

Um dos temas abordados por Agostinho na obra *De Magistro*, é sobre a importância das palavras no processo de ensino e aprendizagem (cf. LEITE ; OLIVEIRA, 2012. v. 1, p. 4). Porém Agostinho inicia o *De Magistro* buscando responder a seguinte pergunta: Que utilidade tem a linguagem? Sendo essa a expressão da vontade de quem fala. Sua preocupação não está na possibilidade da educação.

Embora não satisfeito com a resposta dada pelo seu filho Adeodato para a pergunta: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?” ou ensinar ou aprender. Agostinho tem em mente esclarecer e melhorá-la sem impugnar absolutamente a verdade da mesma. A separação entre ensinar e aprender não agrada o Filósofo hiponense. Uma vez que, quando falamos despertamos a memória em nós mesmos e fixamos melhor certos argumentos. Agostinho preferiria que fosse dito apenas ensinar, segundo ele “ensinar ou despertar a lembrança em nós mesmos e nos demais” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 1.10, chegam, substancialmente, a ser uma só realidade. Quem fala, também fala para aprender, uma vez que, o pode enquanto ele mesmo começou com o ensinamento, antes de tudo de algumas coisas ao seu interlocutor.

É possível que nem toda a linguagem seja, necessariamente, instrução (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 10.29). Mas dado o fato de que nenhum mestre pode ensinar sem falar, a proposição recíproca se torna irrefutável. Sem dúvida a linguagem é o órgão principal e mais notório de toda instrução. No *De Magistro* Agostinho nos apresenta uma estrutura da linguagem, mesmo que o objetivo último seja pedagógico (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 1.1-2; 14.450 e até mesmo religioso (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 1.1-2; 14.45). Através do veículo da linguagem o mestre fala e o discípulo ouve, o conhecimento passa de um para o outro. A discursão se dá a respeito da instrução, sendo ela de grande importância na história da pedagogia.

Visto que o próprio signo pode mostrar o que é significado, uma vez que determinados signos se significam um ao outro reciprocamente, é possível através da demonstração explicar ou ensinar o significado das palavras-signo.

Quando se diz respeito a coisas sensíveis é possível chamar atenção sobre elas utilizando signos, todavia quanto aos signos que significam coisas que não são signos, para algumas coisas sensíveis, é possível demonstrar sem utilizar nenhum signo. Porém só utilizando palavras se é possível chamar a atenção para as coisas inteligíveis. Uma vez que não existe outra forma de indicá-las ou mostrá-las.

É o conhecimento que confere sentido a linguagem. Agostinho apresenta uma introdução da metalinguagem ao tratar da função sintática da linguagem através da frase: “se os signos se mostram com signo” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.* 6.7). Sendo esta do tipo que se refere à classificação dos signos por outros signos. “De fato, denominamos ‘signos’ em geral todos aqueles que significam alguma coisa, entre os quais se encontram também as palavras”, pois “toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 4.9).

Agostinho toma “aquela parte em que com signos não significam outros signos, mas as coisas que são chamadas os significáveis” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 8.220, para analisar o aspecto semântico. O significado de uma palavra não está vinculado apenas à sua forma material, mas também ao seu contexto, sendo que este possibilita variações conotativas. A coisa, o signo e o significado formam os três elementos contidos no significado de uma palavra. Já o significado e o significante formam dois os elementos contidos na palavra. O significado remete a coisa da qual se fala, já o significante, expressa uma coisa ou ação. Há uma relação entre o som e a significação estabelecida pela razão, uma vez que as palavras são criadas pelos homens. Coisas e palavras são variadas e múltiplas. “Para Santo Agostinho é o sujeito conhecedor quem determina o valor semântico dos sinais linguísticos” (SANTOS, 2009, p.42).

Os quatro últimos capítulos de sua obra são dedicados a um exame da relação dos signos com os falantes. Em sua função pragmática, das relações ele afirma que é a verdade interior que ensina e não as palavras. Há uma comunicação através dos signos. “Quando se pronunciam as palavras, ou conhecemos ou ignoramos o que significam: se o conhecemos, mais o recordamos do que aprendemos; se não sabemos, nem sequer o recordamos, mas somos talvez incitados a buscar” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.* 11.36). É “a crença” (*credantur*) (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 11.370, que Agostinho utiliza para superar essa dificuldade.

A reflexão acerca do signo servirá de ocasião para introduzir a consideração sobre o intelecto e assim chegarmos ao problema do ensino da verdade. Ao analisar este problema da imagem do Mestre interior se colocará a fé como pressuposto da comunicação e da ciência (cf. RINCÓN GONZÁLES, 1992, p.78).

Assim sendo, a Iluminação está muito mais na ligação com a dinâmica do ato de julgar as coisas como sendo ou não verdadeiras. Contudo, quando analisamos a estrutura da capacidade de julgar, aparece o sentido do homem interior, ou se

preferirmos o sentido do Mestre Interior. Em outras palavras, o homem participa do presente eterno de Deus (cf. ARAÚJO, 2013, p. 8).

Não é através de uma invasão da mente humana por parte de uma potência divina que se dá a iluminação, mas por meio do uso consciente da razão. A iluminação provém do Mestre interior e do homem é exigido o acolhimento. A verdadeira natureza mental do homem é realizada por meio desse instrumento.

Agostinho contribui com análises argutas sobre a linguagem, porém restritivas, o que não é de se estranhar numa *epistemê* cujo objetivo era chegar ao conhecimento de Deus, pela iluminação da fé, pela intuição, daí as palavras serem um instrumento importante, mas talvez muito limitado, até mesmo rudimentar (cf. ARAÚJO, 2013, p. 120).

O aprender se não é propriamente um recordar-se, é certamente um extrair de si mesmo e da intimidade do próprio pensamento. Aqueles que aprendem, o fazem verdadeiramente ao considerar em si mesmos, através da contemplação da verdade interior, se as coisas ditas são verdadeiras. Aprendem quando verificam em sua interioridade que são verdadeiras as coisas ditas pelo Mestre.

2.3.4 A semiótica agostiniana e a questão do significado linguístico

Segundo Agostinho, falar é dar um sinal por meio da voz articulada (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 5), de uma maneira bem específica é um sinal externo da vontade (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 1.2); uma palavra é “o que é pronunciado por um som articulado acompanhado de algum sinal” (AGOSTINHO, Santo, 4.9; cf. também 4.10, 5.12 e 10.34). Assim sendo, as palavras são uma subclasse de signos.

Para Santo Agostinho, a linguagem falada (*dicibilis*) se baseia em determinados sons (*sona*) e se apresenta como um sistema de signos pela palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) é o que percute em nossa audição, enquanto o significado (*significatio*) só poderemos acessar se dele tivermos um conhecimento anterior (MINGUETTI, 2009, p. 99).

Facilmente somos tentados a pensar que o significado no sentido moderno do termo, de uma palavra é o que ela significa. Esse tipo de pensamento é incorreto. Para Agostinho, letras escritas são signos de palavras faladas. Porém, o significado de uma inscrição não é o fraseado correspondente, mas é o que o fraseado significa. Um fraseado não é apenas um sinal do que significa, mas também funciona como um signo de si mesmo (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 10; *De mag.*, 8.22), ao primeiro

Agostinho dá o nome de *dictio* e o último de *verbum* em *De Dialectica* 5. Agostinho declara em *De Dialectica* 9, que qualquer palavra falada isoladamente é ambígua, traz muitas coisas à mente sem decidir entre elas. Não encontramos nenhuma resposta clara sobre o que o sentido da palavra é.

O signo linguístico não pode simplesmente ser identificado com o que significa, mesmo se essa identificação esteja frequentemente correta do ponto de vista intuitivo.

Agostinho nos traz uma noção de significado que é independente de significação. Para ele, enquanto cada palavra é um signo, não se segue que uma sequência de palavras seja um sinal de algo; combinações de signos, se reunidos da maneira certa, podem exprimir um conteúdo proposicional; sequências incompletas, ou fragmentos de sentença, de modo algum completam um significado e deixam a expressão pendente (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 2). Ao fazer análises de textos bíblicos, Agostinho sempre tem o cuidado de perguntar pelo “sentido”¹⁵ que eles exprimem (AGOSTINHO, Santo. *De doc. christ.*, 1.36.40, 2.12.18 e 3.27.38). Em tais casos, Agostinho parece ter em mente nossa moderna noção de “significância”, que é muito mais geral que “significado”.

Um gramático estar preocupado com os aspectos auditivos dos fraseados, como a sua silabação, acentuação, consonância e sintaxe, o dialético lida com suas verdades (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 7): podemos entender o significado de uma expressão mesmo se a sintaxe não está correta, como em casos de barbarismos e selecismos, que é o que interessa para a semântica. As próprias palavras são individuadas semanticamente. Uma palavra é simples se significa algo que é uno em si, como “animal”, e composta, como “vagalume” (cf. AGOSTINHO, Santo, 1). Uma palavra como *ambulo* (“caminho”) é sintaticamente simples, mas semanticamente composta, pois traz à mente tanto *caminhas* como *aquele que caminha*, embora formas verbais finitas em terceira pessoa não incluam nenhum sujeito (cf. AGOSTINHO, Santo, 1).

Agostinho tem familiaridade com a divisão tradicional das oito partes do discurso – nome, verbo, adjetivo, advérbio, pronome, conjunção, preposição, interjeição, mas não a considera fundamental. No *De magistro* 5.12-16, ele defende que todas as palavras são nomes, independente da parte do discurso. Sustenta que podemos tratar qualquer palavra como o referente de um pronome e, dado que

¹⁵*Setentia*

segundo os gramáticos, um pronome toma o lugar de um nome, qualquer palavra é um nome.

Nomes e verbos são partes privilegiadas do discurso porque uma sentença pode ser composta só deles (cf. AGOSTINHO, Santo, 2; *De mag.*, 5.16). De modo diferente dos nomes, um verbo “significa coisas declinadas por tempos” (AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 4.9). Sequências de palavras semanticamente identificadas como exprimindo um significado completo, vêm em duas espécies diferentes: em primeiro lugar estão aquelas suscetíveis à verdade e falsidade, a saber, asserções. Em segundo lugar, as que não o são, muito embora expressem um significado completo, como ordens, desejos, maldições e outras sentenças não declarativas (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 2.)¹⁶. Sentenças são compostas quando “a sua conexão está submetida a julgamento” (AGOSTINHO, Santo, 3), como são os componentes em condicionais, conjunções e disjunções, os tipos estoicos de fórmulas moleculares.

Agostinho chega à conclusão de que, a partir das palavras, aprendemos apenas o som delas, e que elas não podem fazer mais do que nos levar a procurar mais (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 11.36). Com isso ele rejeita a explicação estoica da origem das palavras como, de algum modo, signos naturais do que elas significam (cf. AGOSTINHO, Santo, *De dial.*, 6); rejeita também o método aristotélico no qual o significado de um signo é explicado por uma definição adequada. Ele afirma no *De Magistro* 2.3-7.21, o mesmo que explicar signos por signos e, a não ser que o que o signo significa seja ele mesmo um signo¹⁷, isso não nos leva mais perto do que o signo significa. Ele rejeita também o fato de apelarmos para meios que não usam a linguagem, como a definição mostradora, devido a uma versão do círculo hermenêutico (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 10.29): mostrar é inútil porque apontar um dedo é mais um signo de apontar do que da coisa que é apontada, assim como seria dizer “olha!” (AGOSTINHO, Santo, 10.34.) Nesse sentido, Carlos Sacramento comenta:

Agostinho quer conhecer a realidade das coisas que as palavras mostram e não as palavras. Portanto, a grande questão é saber qual a maneira mais rápida ou direta de acedermos ao conhecimento da realidade. Até onde chega o valor da linguagem no processo cognitivo? (2018, p. 6)

¹⁶É possível perceber que Agostinho aqui está fazendo um retorno aos estoicos.

¹⁷Como um “verbo”

O interesse maior de Agostinho não está em saber o que uma palavra significa, mas em como as palavras podem servir de veículo para a transmissão do conhecimento. Inda assim permanece o fato de que não está claro como podemos aprender o significado de alguma palavra com a qual não temos familiaridade (cf. AGOSTINHO, Santo, *De mag.*, 10.29 e 10.33). Langone comenta:

O aspecto sintático, porém, não ganha do Hiponense uma atenção prolongada. Agostinho logo se volta para o aspecto semântico das palavras e, para que possa se aprofundar nessa face dos vocábulos, opta por apreendê-los em seu uso corriqueiro, pelo qual é possível delimitar duas formas de significação comuns a todas as palavras (2012, p. 270).

Uma consequência de sua adoção a essa visão é que os limites de significação dependem de quais convenções linguísticas estão em vigor. Uma palavra não pode significar o que quer que alguém queira que signifique, pelo menos se se quer comunicar com os outros, o que Agostinho considera a primeira finalidade da linguagem.

Uma palavra falada de maneira isolada é ambígua, pois remete à mente muitas coisas sem decidir entre elas. Ele chega a essa conclusão depois de análise feita no *De Dialectica* 9. São as palavras em discussão que determinam o significado de uma determinada palavra, ou seja, o seu significado é determinado pelo seu contexto. É no *De Dialectica* 10 que Agostinho explora essa ideia com mais detalhes.

A necessidade de apelar para o contexto é um dos temas centrais do *De Doctrina Christiana*. Pode acontecer que o sentido de uma palavra ou de uma expressão idiomática seja ambíguo, mas tornado totalmente claro pelo que se segue (cf. AGOSTINHO, Santo, *De doc. christ.*, 2.12.618). Uma das restrições sobre uma interpretação de um texto é se ele é coerente com outras passagens; se não for, o significado proposto deve ser abandonado (cf. AGOSTINHO, Santo, 1.37.89).

Em um caso do que Agostinho chama de ambiguidade literal, quando se tenta descobrir que significação tem uma palavra em uma passagem das escrituras, se a Regra de Fé¹⁸ não prefere uma significação à outra, devemos olhar o contexto circundante e, se esse não determinar mais uma do que a outra, ambas são permitidas (cf. AGOSTINHO, Santo, *De doc. christ.*, 3.2.2).

Mais do que o sentido de uma expressão ser uma função dos sentidos de suas partes constituintes, o sentido de qualquer parte pode ser afetado, alterado ou

¹⁸ A Escritura expressa verdades apenas de maneira edificante

completamente mudado pelo contexto em que aparece; como diz em *De Doutrina Christiana* 3.3.7, eles devem encaixar. Uma palavra individual pode ser capaz de trazer muitas coisas à mente; o seu uso num contexto sentencial, ou numa rede textual mais ampla, regerá a sua interpretação no uso. O conceito de significar tem um conceito amplamente aberto a todas as maneiras nas quais as pessoas podem fazer coisas com as palavras.

A maioria das discussões de Agostinho a respeito dos princípios de interpretação, se dá no campo da exegese bíblica, onde se aplicam limitações especiais, todavia essas limitações podem ser relaxadas ao serem aplicadas a casos comuns de interpretação. Ora, Agostinho insiste que um dado texto pode ter muitas interpretações diferentes verdadeiras (cf. AGOSTINHO, Santo, *Conf.*, 12.18,27, 12.27.37, 13.24.36; *De doc. christ.*, 3.2.2 e 3.27.38). Ele chega a afirmar que há tantas interpretações verdadeiras distintas quanto há de intérpretes (cf. AGOSTINHO, Santo,, *Conf.*, 12.31.42). Peter King comenta:

Muitas interpretações podem ser de diferentes espécies retóricas: alegoria, parábola, adivinhação, literal, ironia, história, metáfora, antífrase, profética, espiritual... não há nenhuma lista definitiva ou privilegiada dos tropos retóricos que Agostinho permite (2016, p. 372.).

Mesmo ao analisar cada uma dessa espécies de forma separada, mesmo afirmando que há uma interpretação verdadeira de cada uma das várias espécies para a linha inicial do Gênesis, ele não diz que há uma única interpretação verdadeira (cf. AGOSTINHO, Santo, *Conf.*, 13.24.36). Ao contrário, há passagens que não devem ser lidas literalmente. Agostinho coloca o amor a Deus e ao próximo e a fé verdadeira como crivo para determinar aquilo que é literal, ou seja, tudo que não é derivado disso é necessariamente figurado (cf. AGOSTINHO, Santo, *De doc. christ.*, 3.10.14).

3 A CONCEPÇÃO WITTGENSTEINIANA DA LINGUAGEM

Não temos dúvida que Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é um dos mais influentes filósofos do século XX. Sua influência filosófica abrange os ramos da linguagem, lógica, mente, religião, psicologia, epistemologia, metafísica etc. Sua originalidade é destacada bem com o fato de tentar duas vezes um recomeço absoluto da filosofia. Ele abordou através de duas maneiras diferentes os problemas filosóficos tradicionais. A semelhança de Agostinho, ele também é conhecido como um filósofo assistemático. Por assistemático entenda-se que ele trata os mesmos assuntos a partir de direções diferentes.

O primeiro Wittgenstein é extremamente místico. O *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1919) é uma mistura de misticismo com lógica. Já o segundo Wittgenstein é destacado pela nova forma de tratar a linguagem, considerando-a como um fenômeno essencialmente social, público, tal qual nós encontramos, sobre tudo nas investigações filosóficas.

O pensamento de Wittgenstein é comumente dividido em duas fases. A primeira delas é conhecida como a fase do jovem Wittgenstein, que tem seu início em 1912 e tem como clímax a publicação do *Tractatus Logico-Philosophicus*¹⁹, em 1921. A sua segunda fase chamada de Spätphilosophie de Wittgenstein, tem início em 1929 e vai até a sua morte em 1951.

O dicionário para escolas primárias, publicado em 1926 é o ponto de partida para a virada linguística. Devido ao contato com as crianças que ele passou a ensiná-las a partir de 1921, onde o mesmo começa a observar como as crianças começam a falar e significar as coisas. A mudança do primeiro para o segundo Wittgenstein se dá de forma paulatina. Alguns textos são importantes para se entender esta mudança como por exemplo o livro castanho, e o livro da capa azul.

Wittgenstein influenciou decisivamente as duas principais vertentes da filosofia analítica da linguagem contemporânea. A primeira, que poderíamos chamar de “semântica formal”, e a segunda, de “pragmática”, embora ele próprio não tenha utilizado essa terminologia.

¹⁹WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. 3 ed. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes Santos. Introd. de Bertrand Russell São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. Obra doravante abreviada ao longo do corpo do trabalho por *TLP*.

Segundo ele, grande parte dos problemas metafísicos tradicionais, como o da possibilidade do falso, da existência do não-ser, se origina da má compreensão da linguagem, pelo desconhecimento de sua forma lógica autêntica e da maneira pela qual se relaciona com real. Na proposição 4.002 do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, ele afirma:

A linguagem disfarça o pensamento. A tal ponto que da forma exterior da roupagem não é possível inferir a forma do pensamento subjacente, já que a forma exterior da roupagem não foi feita para revelar a forma do corpo, mas com uma finalidade inteiramente diferente (WITTGENSTEIN, *TLP*, 4.002).

Em seguida, diz:

A maioria das proposições e questões encontradas em obras filosóficas não são falsas, mas sem sentido. Consequentemente, não podemos dar qualquer resposta a questões deste tipo, mas apenas indicar que são sem sentido. A maioria das proposições e questões filósofos surge de nosso fracasso em compreender a lógica de nossa linguagem (WITTGENSTEIN, *TLP* 4.003).

A tarefa da filosofia consiste, portanto, em realizar uma análise da linguagem que revele sua verdadeira forma e a relação destas com os fatos. “Toda filosofia é uma crítica da linguagem”.

Sendo assim,

a filosofia tem por objetivo a elucidação lógica dos pensamentos. A filosofia não é um corpo doutrinal, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente de elucidações. A filosofia não resulta em proposições filosóficas, mas sim na elucidação de proposições. Sem a filosofia, os pensamentos são por assim dizer nebulosos e indistintos; sua tarefa é torna-los claros e bem delimitados (WITTGENSTEIN, *TLP* 4.112).

Essa visão da filosofia como elucidação realizada através da análise da linguagem supõe, é claro, a própria concepção de linguagem do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, para que se possa entender exatamente em que medida as proposições filosóficas tradicionais são sem sentido. As proposições que possuem genuinamente sentido são aquelas que funcionam como imagem de fatos, descrevendo de modo verdadeiro ou falso o real. O caso limite das proposições com sentido são as tautologias e as contradições. Embora não violem nenhuma regra da sintaxe lógica, não são imagens do real. Sendo necessariamente verdadeiras, ou necessariamente falsas, não dizem propriamente nada, já que nenhum fato pode refutá-las ou confirmá-las (cf. WITTGENSTEIN, *TLP*, 4.461). Na verdade, revelam a

estrutura lógica do real, mostram os limites nos quais todos os mundos possíveis devem estar contidos. Essas proposições não têm sentido, uma vez que não dizem nada, não tratam fatos, não são, porém, proposições que não fazem sentido. As proposições da filosofia tradicional, da metafísica especulativa, são na verdade pseudoproposições, que violam as regras da sintaxe lógica e nada dizem sobre o real, nem sequer sobre a sua estrutura.

A assim chamada teoria pictórica do significado (cf. WITTGENSTEIN, *TLP*, 2.1-2.225), que de certo modo contém o núcleo do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, explica o significado das proposições que retratam fatos pela existência de um isomorfismo, de uma forma comum, entre a estrutura lógica da proposição e a estrutura ontológica do real. A proposição é um complexo estruturado de uma forma que corresponde à estrutura do fato real, também um complexo estruturado.

Já nas *Investigações Filosóficas* a linguagem, entendida como tendo uma estrutura básica, uma forma lógica, desaparece, fragmenta-se, dando lugar aos jogos de linguagem, múltiplos, multifacetados. “O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, *IF*, §43). O significado passa a ser visto não mais como algo dado previamente e sim no uso público, só podendo ser compreendido através da consideração do jogo de linguagem, o que envolve mais do que a simples análise da expressão linguística como tal. Os jogos caracterizam-se por sua pluralidade e por sua diversidade. Novos jogos surgem; outros desaparecem, a linguagem é algo vivo, dinâmico, que só pode ser entendido a partir das formas de vida, das atividades de que é parte integrante.

A linguagem não se define mais por sua relação com a realidade, nem a verdade é mais entendida como correspondência entre linguagem e a realidade. Muito pelo contrário, “o jogo de linguagem é uma totalidade, consistindo de linguagem e das atividades a que está interligada” (WITTGENSTEIN, *IF* § 7).

3.1 O “CONCEITO FILOSÓFICO DE SIGNIFICAÇÃO” NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM WITTGENSTEINIANA

Wittgenstein começa as suas *Investigações Filosóficas* com a citação de um relato autobiográfico extraído das *Confissões* de Santo Agostinho que, segundo ele, nos dá uma “determinada imagem da essência da linguagem humana” (WITTGENSTEIN, *IF*, §1.). Apesar de todas as controvérsias existentes sobre os reais

motivos pelos quais Wittgenstein optou por utilizar essa passagem²⁰, é possível identificar – quando levamos em consideração o próprio texto citado e as análises feitas por Wittgenstein a seu respeito, encontramos ao menos uma razão fundamental pela qual podemos justificar a devida escolha. Trata-se do fato do modo como o Bispo de Hipona imagina ter aprendido a falar, o que apresenta uma determinada concepção do funcionamento da linguagem que, embora equivocada, interessa ser evidenciada pelo autor das *IF* porque seus pressupostos estão subjacentes a importantes teorias filosóficas da tradição ocidental que serão severamente criticadas por ele. Sobre isso comenta Lars Hertzberg:

É claro que Agostinho não está recontando da memória, mas sim expressando uma visão comum da maneira como aprendemos a falar. “É isso que deve ter acontecido”, ele está dizendo. A ideia central aqui é que a criança aprende a reconhecer um objeto e associar uma palavra com ele (HERTZBERG. 2018).

Para Wittgenstein, esta “imagem” não é uma teoria completa da linguagem, mas, pode (e deve) ser considerada como sendo uma concepção primitiva acerca do modo como a linguagem funciona. Ela consiste, fundamentalmente, no fato de que “as palavras da linguagem denominam objetos” e, por isso mesmo, nela estão presentes as “raízes” da ideia segundo a qual “toda palavra tem um significado”, que é o “objeto que ela designa” (WITTGENSTEIN, *IF*, §1-3). Por detrás desta “imagem” encontra-se, assim, a ideia de que todas as palavras que constituem a linguagem são *nomes* que substituem objetos, e as proposições que compõem a linguagem nada mais são do que combinações de tais denominações. Nela, portanto, os *nomes* referem, as proposições descrevem, e a única função da linguagem é representar a realidade. Cristiano Neves comenta:

A lógica da representação não apenas pressupõe que a intenção do uso da linguagem é sempre representar, como também concebe a representação como uma espécie de espelhamento do mundo na linguagem do pensamento. A visão da linguagem como representação atribui ao pensamento de ligar a linguagem ao mundo (2008, p. 9).

A partir desse olhar, a relação entre a linguagem e a realidade fundamenta-se num pressuposto que historicamente predominou na tradição filosófica ocidental. Tal pressuposto não somente subjaz a essa “concepção agostiniana de linguagem”, mas também está presente em qualquer *teoria referencial do significado*. Trata-se da ideia

²⁰É de grande proveito ler a esclarecedora exposição de David Stern sobre este assunto (cf. STERN, 2004, p. 72-87. E ainda: PICHLER, 1997, p. 38-69; 107-115.

segundo a qual a significação das palavras supõe e incorpora uma ontologia de cariz essencialista, fortemente marcada pela ideia de que a realidade possui uma *essência* por detrás de todos os fenómenos. A consequência necessária deste pressuposto é, do ponto de vista semântico, o estabelecimento de uma teoria do sentido assente no paradigma da relação “objeto-designação”. Neste caso, pensa-se no significado como sendo algo do mesmo gênero que o da palavra, apesar de bem diferente dela (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, § 293; 120).

Ao encerrar em si mesma a ideia de que há para cada palavra uma determinada referência (objeto) na realidade, este modo de compreender a linguagem circunscreve toda a realidade numa ontologia essencialista, considerada a partir do modelo de objetos físicos (*Zettel*, § 40). Com isso, a satisfação de um requisito imprescindível (mas, controverso) é imediatamente exigida: os objetos, concebidos como os elementos últimos que constituem a *essência* da realidade²¹, devem existir, *necessariamente*. Este requisito deve ser satisfeito porque, do contrário, não haveria nada que correspondesse às palavras e, portanto, nenhum significado seria possível (WITTGENSTEIN, *IF*, § 400).

O que suporta tudo isto é a ideia de que existe um isomorfismo perfeito entre a linguagem e a realidade, e que tal isomorfismo é capaz de assegurar uma determinada estrutura ontológico-linguística, na qual a cada uma das palavras existentes no domínio da linguagem corresponda a um (e único) objeto específico no domínio da realidade. Sendo assim, à linguagem é imposta a tarefa instrumental de reproduzir, como um espelho, a ordem (ontológica) estável dessa realidade por ela refletida.

Quanto a isto, porém, convém notar que, devido a essa estabilidade ontológica pressuposta e assumida por tal teoria, a linguagem que ela requer e que é referida aqui não é, obviamente, a linguagem corrente do nosso dia-a-dia. Porque considerada semanticamente instável, este tipo de linguagem não é capaz de satisfazer os requisitos exigidos por essa concepção referencial do significado. Com efeito, a linguagem que se reivindica é, antes, uma linguagem ideal, caracterizada por consistir num sistema de cálculo efetuado com regras fixas, e cujas significações seriam absoluta e inequivocamente determinadas (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §§ 79, 81). Para se chegar à esta alegada linguagem, deve-se descobrir, então, na prática efetiva da

²¹Nas *IF*, § 46, Wittgenstein identifica esses elementos originários como os “Individuls”, de Russell, e os “Objetos”, do *Tractatus*. Quanto a estes últimos, Cf. WITTGENSTEIN, *TLP*, 2.01 – 2.032; e ainda: CUNHA, 1989, p. 225-246, LOMBARDI, 1999, p. 55-76 e HINTIKKA, 1982, p. 429-434.

linguagem cotidiana, “aquilo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem”. Deve-se, assim, descobrir a sua “oculta” e “incomparável essência” (WITTGENSTEIN, *IF*, §§92, 97). Neste caso, procurar o significado de uma palavra equivale a procurar pela *essência* comum às múltiplas instâncias de designações realizadas por ela, e que é, por isso mesmo, responsável pela determinação absoluta do seu significado. Repare-se que, deste ponto de vista, compreender uma palavra é precisamente saber o que ela designa; é capturar a *essência* do objeto por ela designado.

Posto que, nessa perspectiva, a *essência* da realidade é completamente independente dos modos como referimos ou falamos dela, segue-se que os significados das palavras são totalmente independentes da linguagem. Isto quer dizer que, embora a existência de objetos seja uma condição necessária para o estabelecimento do significado das palavras, ela não é uma condição suficiente para que o processo de significação desse modelo conceitual se instaure. E não é simplesmente porque tais objetos não estão *necessariamente* ligados às palavras que os nomeiam. Para que tal correspondência entre os domínios independentes das palavras e dos objetos seja estabelecida, esse modelo semântico recorre às chamadas *definições ostensivas*. Recorre, assim, àquele tipo de definição através da qual os nomes são “afixados como etiquetas” (WITTGENSTEIN, *IF*, §§15, 26) aos seus respectivos objetos.

O que está pressuposto para que tais atos de *nomeação* tornem-se o paradigma de toda a significação é a ideia de que existe um “puro ser intermediário” entre o “nome e o nomeado”, e que este mediador é, de fato, o único responsável pela efetivação da relação unívoca entre a linguagem e a realidade. O processo pelo qual tudo isto ocorre é “um processo, por assim dizer, oculto”, e não é descabido afirmar que o ato de *nomear* que o constitui realmente “aparece como uma estranha ligação de uma palavra com um objeto” (WITTGENSTEIN, *IF*, §§37, 38, 940).

É, pois, ao assegurar tal paradigma de nomeação que este paradigma de significação – que, segundo Wittgenstein, “é comum a toda representação primitiva do modo como a linguagem funciona” (WITTGENSTEIN, *IF*, § 2) , e que talvez por isso mesmo tendemos a considerar quase como natural – privilegia certo grupo de palavras – os nomes próprios – e ignora as outras classes de palavras que compõem a linguagem, “como se houvesse apenas uma coisa que se chamasse: ‘falar das coisas’” (WITTGENSTEIN, *IF*, § 27). Sem dúvida alguma, nele se pensa, “primeiramente, em substantivos como «mesa», «cadeira», «pão» e em nomes de

peças”, e só depois, em “nomes de certas atividades e qualidades, e todas as restantes espécies de palavras”, que, nas palavras de Wittgenstein, são consideradas apenas em “segundo plano” e “como algo que se irá encontrar” (WITTGENSTEIN, *IF*, §1).

Para este modelo significação não existe, portanto, “diferentes espécies de palavras” (WITTGENSTEIN, *IF*, §2). Ao ignorar completamente esse fato e, por conseguinte, admitir que a única tarefa da linguagem é “falar das coisas” (que, na verdade, é uma outra maneira de ressaltar a ideia de que a sua *única* função é a de representar a realidade), este modo de conceber a linguagem encerra o fenômeno linguístico num “domínio estritamente circunscrito” daquilo que de fato chamamos de “linguagem”. Neste sentido, não há nenhum erro em concebê-la – como fez Wittgenstein – como sendo apenas um “sistema de comunicação”, “uma linguagem mais primitiva do que a nossa” (WITTGENSTEIN, *IF*, §3).

Porém, convém notar que, para ele, este modo “unilateral” de conceber a linguagem (que no fundo é “uma causa principal das doenças filosóficas” (WITTGENSTEIN, *IF*, §593) é, ainda assim, “útil”. Todavia, tal utilidade está restrita ao âmbito de descrição de um determinado *sistema* ou de uma *teoria de comunicação* (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §3), no qual estejam obliteradas três características essencialmente constitutivas do complexo fenômeno da linguagem amplamente considerada por ele em sua *Spätphilosophie*. Precisamente, estas são aquelas características que constituirão o núcleo da sua concepção de linguagem como jogo, a saber: (a) a diversidade das palavras; (b) o fato de que a linguagem possui outras funções tão e às vezes até mais relevantes do que a restrita função de representar; e (c) a pluralidade de significação que uma mesma palavra pode possuir.

Com efeito, é a consideração do conjunto dessas características ignoradas pelo paradigma agostiniano que constitui o motor principal da mudança de perspectiva que se verifica da primeira para a segunda fase do pensamento wittgensteiniano. De fato, ignorar tais características é o mesmo que ignorar importantes dimensões da linguagem humana. Ignora-se, sobretudo, o fato de que as práticas linguísticas não só estão intrinsecamente envolvidas com as ações humanas, como também desempenham importantes papéis nessas atividades. Disto, podemos concluir que o objetivo de Wittgenstein em realizar inicialmente uma caracterização da “imagem agostiniana da linguagem” foi o de evidenciar os limites de tal paradigma de significação para que, no contraste com eles, os aspectos pragmáticos da linguagem

pudessem ser melhor evidenciados. Isto talvez seja o único fato que justifique não só se interessa por tais «sistemas de comunicação», como também os utilizará como pano de fundo para a exposição de sua concepção pragmática de linguagem.

3.2 A NOÇÃO DE *USO* SEGUNDO WITTGENSTEIN

Além dessa caracterização geral do modelo de significação agostiniano, para compreendermos os aspectos pragmáticos presentes na concepção de linguagem da *Spätphilosophie* de Wittgenstein há que ainda ter em mente pelo menos dois importantes fatores: (1) a dimensão da noção de *uso* exposta por ele nessa fase de seu pensamento, e (2) o modo como as palavras adquirem seus significados no contexto de sua nova concepção de funcionamento da linguagem.

Sob determinados aspetos, já no *Tractatus Lógico-Philosophicus* Wittgenstein conferia destaque ao *uso* dos signos linguísticos, e até reconhecia uma certa relação entre significado das palavras e a maneira como elas eram *usadas*. Todavia, por causa dos pressupostos semânticos que subjaziam, nessa altura, à sua concepção de linguagem, o conceito de *uso* nessas circunstâncias tinha uma perspectiva inteiramente diferente daquela que seria assumida por ele em sua pragmática da linguagem. Tal conceito designava simplesmente os empregos dos signos na proposição e as possibilidades de combinação entre eles, cujas determinações são dadas pela *forma lógica* de cada um dos objetos que esses signos substituem. Deste ponto de vista, é só ao nomear um objeto que um signo passa a ter significado e, necessária e conseqüentemente, *usos significativos*. A esse respeito Gerson Arruda Júnior comenta:

Todavia, ao afastar definitivamente a ideia de uma *forma lógica* subjacente à linguagem, fato este que ocorreu com a introdução do conceito de «jogos de linguagem», a atenção de Wittgenstein é deslocada da *forma* das expressões para os seus *usos* nas práticas humanas. Comparada com o jogo, a linguagem é, com efeito, uma atividade governada por regras. Estas são, com efeito, aquelas regras que compõem a *gramática* das palavras, isto é, são regras que governam a ampla e complexa multiplicidade de situações de *usos* das palavras que compõem as nossas mais diversas práticas linguísticas (2014. p. 19-20).

A significação de um signo constitui, assim, uma condição suficiente para o seu *uso*. Mas, se um signo não tiver *uso*, é porque não tem qualquer significação (cf. WITTGENSTEIN, *TLP*, 3.328). Vê-se, com isso, que há, de fato, uma certa relação entre

uso e significado na economia geral do *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Contudo, embora seja possível admitir isso, esta noção de *uso* é patentemente atenuada pelos fundamentos da teoria da significação nele contida. A razão para se pensar assim é porque tais fundamentos fazem com que o *uso* dos *signos* tenha uma função secundária com relação às suas respectivas significações, uma vez que estas determinam aquele, isto é, o seu emprego no seio da proposição a partir da qual ele adquire um significado (cf. WITTGENSTEIN, *TLP*, 3.32; 3.313; 3.314; 3.326; 3.27).

Todavia, é com a mudança de perspectiva de uma concepção semântica da linguagem, existente no *TLP*, para uma concepção pragmática, que Wittgenstein fomenta também uma modificação radical no conceito de *uso* e no seu consequente e relevante papel na prática da linguagem. O que na verdade ocorre é que, ao considerar a linguagem como uma atividade social, ele amplia a noção de *uso* para uma dimensão muito maior do que aquela prescrita pelos pressupostos existentes no *Tractatus Lógico-Philosophicus*: o *uso* deixa de se referir à simples aplicação lógico-sintática de uma palavra numa dada proposição, e passa a ser considerado como um elemento pragmático-linguístico imprescindível à atividade prática da linguagem humana.

Assim concebida, tal noção refere os *usos* que fazemos das palavras nos mais diversos *jogos* que constituem a nossa linguagem. Neste caso, tais *usos* não só são tão distintos quanto estes *jogos*, como também fazem com que as palavras envolvidas neles sejam diferentes. Gerson Arruda Júnior comenta:

A ideia central que subjaz a essa comparação particular entre a linguagem e o jogo é, com efeito, a de fazer-nos ver, pelos jogos, os vários aspectos de nossa linguagem que muitas vezes nos são alheios. Os jogos são atividades públicas que pressupõe o uso de regras, reações comuns, habilidades, disposições, certas capacidades geradas pelo domínio de técnicas etc. (2017, p. 73).

A noção wittgensteiniana de jogos de linguagem, por exemplo, é introduzida em parte para mostrar que muito mais está envolvido na linguagem do que na descrição, e em um ponto ele diz explicitamente que "o que chamamos de 'descrições' são instrumentos para usos particulares" (ELLIS, 1988, p. 301-308 -Tradução nossa).

Para ilustrar a diversidade de *usos* que fazemos dos diferentes tipos de palavras, Wittgenstein recorre a várias analogias. (1) A linguagem é por ele considerada como uma caixa de ferramentas, onde as palavras são equiparadas ao martelo, ao alicate, à serra, à chave de fendas, aos pregos, etc. Seu objetivo, com isso, é o de

ressaltar que as funções das diferentes palavras são tão distintas quanto as diferentes funções exercidas por essas ferramentas (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §11)²². (2) É comparada com uma cabine de locomotiva. Nesse caso, compara-se as palavras com as alavancas da cabine, e o seu desejo é o de ilustrar que, à semelhança das alavancas, as palavras, apesar de exteriormente semelhantes, possuem variados modos de operação (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §12; WITTGENSTEIN, *PG* 58)²³. (3) Sobre uma folha de papel, as palavras são parecidas, mas suas funções são tão diferentes quanto as linhas de um mapa: umas, são fronteiras; outras, meridianos; outras, são ruas, etc. (cf. WITTGENSTEIN *PG*, 58) (4) Como o dinheiro, as palavras têm muitos usos: com aquele, compra-se pão, viaja-se, tem-se um lugar num estádio, etc.; com estas, pede-se, ordena-se, descreve-se, informa-se, etc. (cf. WITTGENSTEIN *PG*, 63).

Conquanto sejam diferentes em suas formas, o que de fato o conteúdo de cada uma dessas analogias deseja evidenciar é que as palavras da linguagem não só não são iguais, como também são *usadas* de maneiras diversas. A multiplicidade dos *usos* que fazemos das “diferentes espécies de palavras” que constituem nossa linguagem é o que produz, segundo este ponto de vista, as várias funções desempenhadas pela linguagem na vida e nas ações humanas. De fato, é com as palavras que participamos da dimensão social que nos circunda. Com elas, não só vendemos, pedimos, compramos, discutimos, ensinamos, como também xingamos, matamos, mentimos, enganamos, defraudamos, e também mostramos generosidade, amabilidade, afetividade, compaixão, etc.

A ideia de que diferentes palavras desempenham diferentes papéis na linguagem e, por conseguinte, em nossa maneira de agir, é ilustrada por Wittgenstein na descrição de um emprego rudimentar da linguagem contida no § 1 das *IF*. A situação descrita é a de alguém que às compras com um pequeno pedaço de papel onde está escrito: “cinco maçãs vermelhas”. Este pedaço de papel é entregue ao vendedor que, (a) diante de uma gaveta sobre a qual está escrita a palavra “maçã”, (b) de posse de uma tabela na qual se encontram associadas a palavra “vermelho” e a respectiva amostra dessa cor, e (c) sabendo os números naturais até cinco de cor,

²²Cf. também, WITTGENSTEIN, **Philosophical Grammar**. Tradução de Anthony Nenny. Oxford: Blackwell, 1980, 31. Obra doravante abreviada por *GP*.

²³Cf. também, WITTGENSTEIN, **Observações filosóficas**. Tradução do inglês por Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005, 13. Obra doravante abreviada por *PB*.

tira da gaveta uma maçã que tem a cor vermelha, à medida que pronuncia esses números.

Com esta descrição, Wittgenstein deseja chamar a nossa atenção é o dos distintos papéis que as palavras, ao serem *usadas*, desempenham em nossa vida (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §156). Tais papéis são ilustrados através das diversas ações realizadas pelo “vendedor” na referida analogia, à medida que ele *usa* as palavras “cinco”, “maçãs” e “vermelhas”. Considera-se que, embora semelhanças possam ser identificadas entre estas palavras (quando, por exemplo, dizemos que «cinco» nomeia um número, «vermelho» nomeia uma cor, e «maçã» nomeia um fruto), tais semelhanças são apenas superficiais e aparentes, e as reais diferenças entre elas repousam, essencialmente, sobre as diferentes ações realizadas pelo vendedor quando ele *operar* com essas palavras.

O argumento aqui proposto torna-se mais evidente quando, seguindo a própria recomendação wittgensteiniana (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §130), comparamos esse exemplo com o também conhecido *jogo de linguagem* do “construtor”, apresentado no § 2 das *IF*. Neste caso, a linguagem imaginada nesse parágrafo, para a qual a descrição dada por Santo Agostinho está, segundo Wittgenstein, correta, tem como objetivo servir simplesmente de comunicação entre um dado construtor *A* e seu ajudante *B*. Há blocos, colunas, lajes e vigas; e a função de *B* é passar as pedras na sequência em que *A* delas precise, considerando que a linguagem entre eles é constituída apenas das palavras: “bloco”, “coluna”, “laje” e “viga”. *A* grita as palavras, e *B*, que foi *treinado* para executar a sua função, traz as pedras conforme o pedido de *A*.

O que, de fato, se mostra com esta comparação é que há uma diferença no modo como o vendedor e o construtor *operam* com as palavras da linguagem (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §§1,2,6,7). A ideia a ser defendida é a de que, no primeiro caso, as diferentes palavras já citadas são *usadas* de maneiras diversas e distintas, e, por isso mesmo, desempenham papéis diferentes, tanto na linguagem como na maneira de agir do vendedor. Já no caso do construtor, além de não termos diferentes espécies de palavras (uma vez que elas, satisfazendo os requisitos da concepção agostiniana, adquirem seus significados mediante as respectivas associações com os objetos que nomeiam), há uma uniformidade no modo como ele *usa* as palavras “bloco”, “coluna”, “laje” e “viga”. O ponto essencial do referido contraste vem à tona quando se compara este alegado modo uniforme e mecânico, com o qual o construtor *opera* com as

palavras e a conseqüente uniformidade no papel desempenhado por elas nesse *jogo de linguagem*, com os *usos* dinâmicos das palavras “vermelhas” e “cinco” e as ações deles decorrentes no conhecido *jogo* do “vendedor”.

Sendo assim, Wittgenstein parece ter desenvolvido, sobretudo em suas *Investigações Filosóficas*, o que me parece uma concepção pragmática. O conceito de jogo de linguagem utilizado pelo autor nessa obra (WITTGENSTEIN, 2000, § 7), além de ser um dos conceitos centrais para constituição de sua teoria, é introduzido – assim me parece – na tentativa de explicar como o significado da palavra pode ser entendido como o seu uso em um determinado contexto (WITTGENSTEIN, 2000, §§ 43, 432) (RUJY, 2018, p. 2).

A conclusão extraída desta analogia é, do ponto de vista pragmático, a de que é exatamente “assim, e de outras maneiras análogas a estes” *usos* dinâmicos apresentados na descrição do *jogo de linguagem* do vendedor, que *operamos* com as diferentes palavras da nossa linguagem. Desta perspectiva, perguntas do tipo: “como é que o vendedor sabe onde e como deve procurar a palavra ‘vermelho’?” e “o que tem que fazer com a palavra ‘cinco’?” não têm aqui qualquer cabimento, dado que elas ignoram, à partida, o envolvimento da prática da linguagem com as ações humanas. A resposta pragmática para elas seria simplesmente: “é assim que o vendedor *age*”, dado que nas ações envolvidas no complexo fenómeno da linguagem que estes tipos de “explicações encontram o seu fim”. Não teria cabimento também a pergunta “qual é o significado da palavra ‘cinco’?”, posto que, neste caso, em momento algum da comparação acima apresentada “se falou disso, mas somente de como a palavra «cinco» é *usada*” (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §1).

4 A CRÍTICA DE WITTGENSTEIN À “VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM”

4.1 ENUNCIÇÃO DO PROBLEMA

Neste terceiro capítulo faremos uma análise da pertinência ou não da crítica feita por Wittgenstein à “visão agostiniana da linguagem”. Existem alguns pontos de vista a serem observados. Há por exemplo entre os estudiosos agostinianos quem defende a tese de que Wittgenstein não compreendeu bem a “visão agostiniana da linguagem” e até mesmo que o filósofo austríaco tenha distorcido o pensamento do filósofo japonês. Existem também alguns estudiosos wittgensteinianos que defendem a tese de que não aconteceu uma ruptura no pensamento de Wittgenstein e sim uma continuidade, João da Penha chega a afirmar que: “A discussão reúne material vasto o suficiente para preencher as páginas de um livro volumoso” (2013, p. 60) .

Confesso que ao iniciar esse trabalho, como muitos, eu compreendia que a crítica feita por Wittgenstein era literalmente direcionada a Agostinho, porém ao longo de minha pesquisa e também com a ajuda do meu orientador, percebi que a crítica era na verdade a uma tradição filosófica. Tentaremos, em primeiro lugar, provar essa tese; em segundo lugar, mostraremos os argumentos de quem defende a ideia de que Wittgenstein não só criticou Agostinho de forma direta, mas que ele não entendeu bem e distorceu o pensamento do filósofo japonês, e, em seguida darei uma resposta a quem entende que a crítica é diretamente direcionada a Agostinho, como também tentarei provar que a “visão agostiniana da linguagem” não se sustenta diante dos argumentos de Wittgenstein.

Wittgenstein em sua segunda fase faz forte crítica à tradição filosófica e a primeira fase de sua filosofia, “[...] chegou a considerar o método e as doutrinas do *Tractatus* como um paradigma de filosofia tradicional” (FANN, 1999, p. 76). Essa afirmação pode ser melhor fundamentada ao analisar o prefácio das Investigações, onde ele diz: “[...] pareceu-me, de repente, que eu deveria publicar aqueles antigos pensamentos [do *Tractatus*, R.P.C.] junto com os novos: estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo” (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, p. 12).

Ao romper com o pensamento anterior fica claro que nessa segunda fase da sua filosofia “[...] as exposições de Wittgenstein estão cheias de analogias, imagens enigmáticas, estranhos jogos simulados de perguntas e respostas, comparações irônicas, que frequentemente desembocam em questões irrespondidas” (STEGMÜLLER, 1976, v. 1, p. 431). A forma de expor os seus pensamentos é mudada de forma significativa do *Tractatus* para as *Investigações*:

Enquanto no *Tractatus* nos defrontamos com proposições que se apresentam com uma espécie de categoricidade ‘absoluta’, que parecem não tolerar contradição alguma, nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein nos apresenta uma permanente dialética de tese e antítese que reflete a luta espiritual do Autor, luta na qual ele, incansavelmente, adota ideias de outros filósofos ou ideias que ele próprio defendera anteriormente, para então criticá-las a fundo e superá-las (STEGMÜLLER, 1976, v. 1, p. 430).

A filosofia do segundo Wittgenstein rompe não somente com as opiniões e o estilo da tradição e do primeiro Wittgenstein, mas também com seus propósitos, uma vez que o primeiro pretendia resolver por completo os problemas da filosofia como ele mesmo afirma no prefácio do *Tractatus*: “[...] a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas” (STEGMÜLLER, 1976, v. 1, p. 133). Ele chega até a abandonar a filosofia após a publicação do *Tractatus*. Já no prefácio às *Investigações* encontramos um Wittgenstein mais modesto: “com o meu escrito não pretendo poupar aos outros o pensar. Porém, se for possível, incitar alguém aos próprios pensamentos (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, p. 12).

Fazer pensar passa a ser o objetivo da filosofia e não mais uma busca pela verdade. A filosofia passa a ser vista como uma atividade terapêutica, cujo objetivo é dissolver as questões filosóficas e não responde-las:

[...] E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda explicação tem que e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos (WITTGENSTEIN, *IF*, §109).

Aqui fica clara a ruptura de pensamento do segundo Wittgenstein com relação a sua primeira fase. Aqui encontramos um filósofo completamente diferente do primeiro até mesmo na forma de se fazer filosofia. Passaremos agora a observar o fato de que a crítica feita por ele é na verdade uma crítica à uma determinada tradição filosófica.

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

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

Fogelin (1997), divide em duas categorias amplas as principais características desse ideal, que recebem as contundentes críticas do segundo Wittgenstein. São elas: o referencialismo e o perfeccionismo lógico.

O referencialismo, ou a teoria referencial do significado, é resumido por Wittgenstein da seguinte fórmula: “[...] as palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações” (WITTGENSTEIN, *IF*, §1). Na tradição filosófica predomina a tese de que uma palavra só tem significado se ela corresponde um objeto físico ou material; lógico ou racional; psicológico ou mental. Na forma de sua teoria da figuração, essa tese é levada às últimas consequências no *Tractatus*.

Ao citar uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, ele chega à conclusão que o Filósofo hiponense não fala de uma diferença entre espécies de palavras. Agostinho pensa apenas em nomes de pessoas e coisas, e nos outros tipos de palavras como algo que se terminará por encontrar. É essa teoria referencial do significado que recebe a crítica de Wittgenstein.

Mais implícito que o referencialismo e talvez mais importante que ele é o perfeccionismo lógico. Esse é outro aspecto bastante criticado por Wittgenstein. Permeando toda a filosofia tradicional, ele é um ideal de exatidão lógica. A exigência

de fundamentar uma linguagem onde toda a ambiguidade da linguagem ordinária desaparecesse, foi o que levou Wittgenstein a formular a filosofia do *Tractatus*.

Por se referir a um objeto simples não há ambiguidade no significado de cada palavra. Lançando mão da lógica para analisar uma proposição, encontraremos apenas um resultado, pois a proposição atômica se refere a um único fato atômico no mundo. Na sua fase de seu pensamento, Wittgenstein critica a exatidão desse ideal, demonstrando que quando os significados “simples” e “exato” são absolutizados levam a erros filosóficos, da mesma forma quando absolutizamos o significado enquanto referencial também nos leva a erros filosóficos. É impossível alcançar o ideal de exatidão uma vez que tanto “simples” e “complexo” quanto “exato” e “inexato” são palavras que podem ser usadas de diversos modos, dependendo da situação e dos objetivos e juízos de complexidade ou de exatidão.

Ao citar do diálogo platônico *Teeteto*: “[...] para os elementos originários – de que nós e as outras coisas somos compostos, não há explicação; pois, tudo o que é em si, só se pode designar com nomes [...] Estes elementos originários eram os “individuais” de Russell, e os meus “objetos” (Trat. Lóg. Filos)” (WITTGENSTEIN, *IF*, §46). Wittgenstein percebe que a visão tradicional da linguagem como referencial e detentora de uma exatidão ideal, tem a sua origem no pensamento platônico.

Para resolver o problema da linguagem e do pensamento Platão recorreu a metafísica com sua teoria das ideias. Ele claramente coloca uma necessidade de exatidão na linguagem, bem como de uma definição última de um termo.

Platão criou o entrelaçamento entre ontologia, epistemologia e linguagem, o que elevou a relação entre linguagem e pensamento já existente no logos grego à categoria ontológica. A “visão de mundo” de Platão foi adotada pela tradição, ao passo que a filosofia do segundo Wittgenstein lembra, em alguns aspectos, o pensamento sofístico, uma vez que o mesmo abandonou esses pressupostos adotados pela tradição.

Na segunda fase de seu pensamento, Wittgenstein volta a sua crítica à filosofia tradicional. A segunda fase do pensamento wittgensteiniano, está fundamentada numa espécie de pragmatismo, o qual recomenda que “[...] é preciso dar uma guinada em nossa reflexão, mas envolta de nossa verdadeira necessidade como ponto axial” (WITTGENSTEIN, *IF*, §108). A sua preocupação está em descrever a realidade da linguagem. Nas investigações a linguagem passa a ser vista como uma ferramenta de interação social. Essa ferramenta assume vários modos conforme a cultura e função que deseja realizar, a isso se chamamos “jogos de linguagem”.

Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em oposição a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso intelecto pelos meios da nossa linguagem' (WITTGENSTEIN, *IF*, § 109).

4.2 ARGUMENTOS A FAVOR DA “VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM”

Há diferentes valorações quanto a recepção da crítica feita por Wittgenstein entre os estudiosos de Agostinho. Alguns defendem a ideia de que não se pode falar de uma “uma” visão representativista em Agostinho, pois afirmam haver uma evolução no pensamento do Filósofo hiponense. Quanto a esse assunto, há também uma discussão se o texto das *Confissões* pode ser tomado como expoente de toda a filosofia da linguagem agostiniana, uma vez que se trata de um texto autobiográfico. Alguns comentaristas chegam até a afirmar que o filósofo austríaco não apenas reduziu, mas também distorceu o pensamento de Agostinho sobre a linguagem. Estudiosos como Piacenza analisam o *De Magistro* procurando demonstrar que nesta obra, Wittgenstein não distorce o pensamento do filósofo medieval no que se refere à sua visão representativista de nomeação, porém com sua crítica tão pesada, ele contribuiu na criação de uma imagem que não dar o valor suficiente para o pensamento agostiniano sobre a linguagem (cf. PIACENZA, 1992, p. 47). Ele apresenta três questões retiradas do *De Magistro*, as quais ele defende que Agostinho eleva ao extremo a teoria representativista da linguagem.

A primeira delas é a concepção de que os nomes próprios literalmente significam as coisas nomeadas. Assim sendo o seu valor semântico se esgota nelas. Dessa forma não mais existindo a coisa, o seu significado também deixa de existir. O significado vem das coisas e não das palavras, pois é o conhecimento da coisa que possibilita entender o significado. Quanto ao ponto de vista semântico, todas as palavras são vistas como nomes. Dessa forma quando a palavra não encontra uma coisa então devemos buscar na alma (como por exemplo, as conjunções e as preposições, etc...)

Em segundo lugar, é abolida toda a diferença entre uma oração e uma lista de nomes, entre o “dizer algo de algo” e o mero “nomear”, entre descrever e nomear; pois

há uma relação direta entre o nome e o nomeado. Também é abolida toda a diferença semântica do nome nos seus diferentes contextos linguísticos.

Em terceiro lugar, a redução dos possíveis usos da linguagem. Isso significa que a linguagem fica reduzida a um papel evocativo, pois o significado da palavra basta para o conhecimento. Não surge nada novo na junção das palavras de uma oração. Assim sendo, separado do contexto verbal situacional, o nome só pode evocar o seu portador ausente. Para Agostinho, o nome só pode evocar o portador se eu já o conheço; se se tratar de um objeto sensível, reportar-me-ei às experiências feitas por meus sentidos corporais; se se tratar de um objeto inteligível, reportar-me-ei à imagem impressa na memória. Se não conheço as coisas designadas pelas palavras, elas de nada me serviriam; se já as conheço, tampouco poderiam ensinar-me algo que eu já não soubesse. Assim, desembocamos numa total perda do valor epistêmico da palavra.²⁴

A mediação linguística passa a ser um acompanhamento inessencial, contingente e acrescentado ao conteúdo que está na coisa mesma e que se obtém por experiência direta (sensível ou inteligível)²⁵.

A relação direta com a coisa conhecida é o que é decisivo para o conhecimento. O homem é incitado a buscar no seu interior quando não é possível encontrar essa coisa entre as coisas do mudo. É no seu interior que ele encontra a luz que ilumina o seu conhecimento. O *De Magistro* é apenas uma preparação para a doutrina do Mestre interior segundo Piacenza. A teoria das reminiscências de realidades percebidas no mundo das ideias de Platão e bem parecida a teoria da iluminação agostiniana, revelando assim uma evidente influência do platonismo em Agostinho.

²⁴"As coisas que percebemos ou os sentidos corporais, se são sensíveis ou carnis; ou pela mente, se eles são inteligíveis ou espirituais. Nem mostre as palavras. Se estes se referem a realidades sensíveis presentes, nós lhes damos assentimento não por causa das palavras que são faladas para nós, mas por causa da percepção direta que temos delas; e se estão ausentes, por causa das imagens que foram impressas em nós e que guardamos na memória ... E se falamos de realidades inteligíveis ou espirituais, percebemos com compreensão e razão; nem pelas palavras " (HEREDIA, 988, p. 172).

²⁵Em seu argumento, Agostinho pressupõe que a linguagem é um acompanhamento não essencial e contingente do conhecimento; que as palavras aparecem como algo sobreposto, associando-se de maneira puramente externa, com conteúdos cognitivos já plenamente constituídos antecipadamente com total independência deles; esse conhecimento é dado por uma experiência direta das coisas, experiência que é livre e não requer nenhuma mediação linguística. Desta forma, a linguagem só serve para manifestar externamente um conteúdo já totalmente configurado sem a sua contribuição "(PIACENZA, 1992, p. 36-37).

A dimensão intersubjetiva, a comprovação da objetividade de qualquer conhecimento por parte de outros, passa a ser algo agregado extrinsecamente²⁶. A linguagem e a comunicação são vistas como algo não necessário ao conhecimento, pois o mesmo passa a ser um assunto privado.

As obras mais significativas de Agostinho sobre filosofia da linguagem são o *De Magistro* e o *De doctrina christiana*. Sobre essas obras Wittgenstein nunca fez uma referência explícita.

Maria Leonor Xavier afirma que Wittgenstein “julga agostinho equivocadamente” (1989, p. 42-43) quando usa dessa passagem, pois segundo ela, a ostensão não mostra realmente as coisas que as palavras significam, mas revela principalmente a complexidade do tecido de relações que constitui a realidade concreta da linguagem verbal, em especial, a tripla relação, respectivamente, com o mundo das coisas possíveis de serem nomeadas com o mundo da comunidade que fixa a relação entre as palavras e as coisas, e, ainda, com o mundo interior dos afectos da alma que motivam o uso das palavras.

Marciano Adílio Spica afirma que não se pode dizer, como queria Wittgenstein, que Agostinho acreditava piamente numa concepção segundo a qual as palavras eram como que etiquetas grudadas nas coisas. Não se pode conceber a visão de referencialidade nessa perspectiva por vários motivos, mas um dos mais convincentes é que Agostinho mostra, através da frase *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui?* que nem todas as palavras dessa sentença possuem significado, pois nem todas as palavras têm como referência uma coisa (cf. SPÍCA, 2010, p. 71-79).

Marcos R. D. da Silva comenta:

A concepção da linguagem extraída por Wittgenstein das Confissões não se preocupa em elaborar uma teoria da linguagem propriamente dita, em termos modernos, visto que a citação de Wittgenstein das Confissões encontra-se em uma obra de cunho religioso de Agostinho, e se trate de uma descrição pessoal, e como ele aprendeu a utilizar a linguagem (2019).

Assim sendo, percebemos que Wittgenstein usa de forma equivocada a passagem de Confissões para afirmar que nela contém toda a filosofia agostiniana da linguagem. Mas a pergunta ainda persiste, por que Wittgenstein escolhe a passagem

²⁶Na conclusão alcançada em *'De Magistro'* é o pensamento platônico ou neoplatônico que está presente. O fato da iluminação é determinado por Santo Agostinho de uma maneira paralela àquela usada no *'Meno'* platônico como prova de reminiscência"(HEREDIA,1988, p. 176).

de *Confissões*? Talvez a melhor resposta seja que lendo Agostinho, provavelmente Wittgenstein se deu conta de que era apenas, a sistematização de uma concepção antiquíssima. Eis que a passagem de Agostinho, oportunamente escolhida, podia representar ainda melhor do que os próprios aforismas do *Tractatus* [Tratados], a concepção de linguagem que ele mesmo havia professado, não muitos anos antes.

4.3 CRÍTICA AOS ARGUMENTOS FAVORÁVEIS

Wittgenstein inicia as *Investigações Filosóficas* com uma longa citação de Agostinho. Para o filósofo austríaco, tal passagem reflete certa imagem da essência da linguagem humana que por muito tempo perdurou nos clássicos da história da filosofia, a saber, que as palavras denominam objetos.

Norman Malcolm recorda que Wittgenstein venerava as obras de Agostinho e ao mesmo tempo informa o porquê de Wittgenstein iniciar as *Investigações filosóficas* com uma citação de Agostinho:

Disse-me que tinha decidido começar as Investigações filosóficas com uma citação das *Confissões*, não porque o conceito expresso por S. Agostinho não tivesse sido expresso por outros filósofos, mas porque o fato mesmo de que uma mente assim elevada o tivesse pensado demonstrava a sua importância (1998, p. 85).

Percebemos então que a intenção de Wittgenstein não é propriamente fazer uma crítica a Agostinho, mas sim a toda uma tradição filosófica, que desde de Platão, passando por Agostinho predominava até os dias de Wittgenstein. Walterson Vargas comenta:

O método tradicionalmente adotado na filosofia (desde Platão, passando por Agostinho, marcando toda a corrente idealista ao longo da história da filosofia), segundo Wittgenstein, admite a priori a relação de representação do nomeado no nome, sem ater-se a entender mais detalhadamente essa relação. Ao contrário, como ocorre no texto citado de Agostinho, toma esse modelo particular de relação como a essência de toda a linguagem; a partir do particular, pretende chegar às estruturas essenciais. Ao proceder assim, do particular ao universal, num salto que de maneira alguma se explica, o método idealista procederia de maneira tão inexplicável como o esperar nascer ratos de trapos por geração espontânea (VARGAS, 2009, p. 148-166).

Fica claro que Wittgenstein tinha uma grande admiração por Agostinho nas palavras citadas por Malcolm. Mas ainda fica a pergunta o porquê da escolha da passagem de *Confissões*? Uma vez que esse não seria num sentido último um tratado

filosófico, na verdade o texto é mais autobiográfico. Assim sendo, as passagens sobre o aprendizado da língua materna não expressariam um esboço de uma teoria sobre a língua, ou sobre o seu aprendizado na infância. Bentos Santos e Filício Mulinari comentam:

Para Wittgenstein, é nessa essência da linguagem humana referenciada na citação de Agostinho que se encontram as raízes da ideia de que cada palavra possui uma significação, significado esse que substitui o objeto que a palavra referencia por um signo. A ideia de que cada palavra possui um significado (Bedeutung) e que cada significado corresponde a um objeto (Gegenstand) é a base fundamental daquilo que Wittgenstein denominou como ‘imagem agostiniana da linguagem’ (2015).

Mais uma vez fica clara a intenção de se fazer uma crítica a uma tradição filosófica e que Wittgenstein poderia por exemplo citar outros nomes ao invés do nome de Agostinho como Platão, Frege, Bertrand Russel etc., mas mesmo que a crítica não seja diretamente a Agostinho os seus argumentos sobre a linguagem não se sustentam diante de uma tão ferrenha crítica feita por Wittgenstein.

Após citar o texto das *Confissões* de Agostinho, em que ele descreve como aprendeu a falar, Wittgenstein imediatamente compreende que: “Nestas palavras obtemos, ao que me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana, que é esta: as palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações” (WITTGENSTEIN, *IF*, § 1).

A essa observação, Wittgenstein segue um exemplo, o da frase “cinco maçãs vermelhas”, e assim demonstra que nem todas as palavras possuem a mesma função a saber, a de designar objetos – pois, embora faça sentido perguntar a que objeto se refere a palavra “maçã” e, em certo sentido, a que objeto se refere a palavra “vermelho”, não faz sentido perguntar a que objeto se refere a palavra “cinco”. Como nota Fann:

Tal pergunta tem sentido tão somente quando se supõe que a palavra ‘cinco’ desempenha a mesma função (ou pertence à mesma categoria) que ‘maçãs’ e ‘vermelho’ [...] A tendência a perguntar pelo significado de uma palavra, inclusive quando seu uso está perfeitamente claro, surge do ‘conceito filosófico de significado’ que ‘repousa em uma ideia primitiva acerca de como funciona a linguagem’ (FANN, 1999, p. 85-86).

Lançando mão de mais exemplos, Wittgenstein reforça a ideia de que nem todas as palavras designam objetos, e que, portanto, a “visão agostiniana da linguagem” não explica todos os fenômenos linguísticos, e é, ao mesmo tempo, uma

representação primitiva do funcionamento da linguagem e a representação de uma linguagem primitiva, insuficiente nela mesma para descrever a realidade, visto não alcançar a totalidade da significação dos objetos e elementos constitutivos dessa realidade. Outro dos vários argumentos de Wittgenstein contra a teoria referencial é o fato de que, se o significado de uma palavra fosse o objeto por ela designado, ela perderia seu significado caso esse objeto desaparecesse. Aqui o uso da palavra “significação” é que está sob análise: quando se designa com esse substantivo a coisa que “corresponde” à palavra, indubitavelmente está se fazendo um uso incorreto:

Isto significa: Confundir o significado de um nome com o portador do nome. Se morre o sr. N. N., costuma-se dizer, morre o portador do nome e não o significado do nome. E seria absurdo falar assim, pois, se o nome deixasse de ter significado, não teria sentido dizer: “o sr. N. N. morreu” (WITTGENSTEIN, *IF*, §40).

Todos esses conjuntos de observações introduzidos por Wittgenstein, apontam para o fato de que é um engano conceber a denominação de objetos como a função essencial da linguagem.

João Cardoso Comenta:

Da concepção da palavra como nome de objeto e da definição ostensiva como essenciais no ato de significação, a descrição de fatos será privilegiada como a função primeira, às vezes também única, da linguagem. Esta visão tem raízes profundas no pensamento ocidental. O próprio autor do *Tractatus*, com a teoria pictórica do significado, refinou ainda mais aquela concepção. Para o *Tractatus* (sentenças 3.202-3.203, 3.22), o nome, na proposição, designa o objeto. A proposição, através da combinação de nomes representa uma determinada configuração de objetos, mostrando como eles se encontram combinados na realidade (*TLP* 3.14; 3.2-3.22; 4.023). No conjunto, a linguagem, a totalidade das proposições verdadeiras, faz uma figuração do mundo (*TLP* 3.01;4.001) (2019).

Nas *Investigações Filosóficas*, com a analogia dos jogos de linguagem, a generalização da função descritiva da linguagem perde consistência. A linguagem não é uma articulação de nomes de objetos (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §59), nem a denominação é o fator originário e fundamental no processo de significação (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §1). O ato de dar nome não abarca a totalidade da linguagem. Com as frases, além de denominar, os homens fazem as coisas mais diversas. Quando se diz: “Água!”, o que se pretende com isso? Apontar uma substância, fazer um pedido ou fazer um alerta? É claro que a “substância” em questão entra no discurso, mas o que conta são os diferentes contextos onde a palavra é usada (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §27). Vê-se, portanto, que a definição ostensiva não aponta

univocamente para o objeto indicado. A coisa para qual se aponta com um gesto é ambígua. Em cada caso, uma definição ostensiva pode ser interpretada de um modo ou de outro (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §28). Para sair da ambiguidade, necessita-se apontar para o designado e proferir o seu nome “Isto é N” (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §15, §37, §38). A definição ostensiva, para significar algo, precisa ser completada por ulteriores explicações verbais: “Como se chama isto?” – ao que se segue a denominação” (WITTGENSTEIN, *IF*, §27). A definição ostensiva explica o uso – o significado - de uma palavra, caso seja claro o papel que ela vai desempenhar na linguagem (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §30).

O apontar para um objeto é uma parte importante para treinar uma criança e ensinar-lhe uma linguagem. Contudo, o ensino ostensivo das palavras exercita este papel no processo de socialização linguística, porque está situado em um contexto de relações interpessoais, onde o uso do gesto indicativo supõe todo um mecanismo restante (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, § 6, §26). O ensino ostensivo das palavras é um jogo de linguagem que supõe uma certa competência linguística, sem a qual a definição ostensiva nada significaria (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §7). Para alguém perguntar sobre um nome de uma coisa, é necessário dominar um discreto número de outras atividades (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §31). Dar nome ou apontar para uma coisa pressupõe o domínio de um dos jogos de linguagem na preparação para o uso de uma palavra (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §26, §27. §31). Assim sendo, o “denominar”, longe de ser uma atividade natural e espontânea, resulta de um processo muito sofisticado que requer uma enorme quantidade de atividades educativas (cf. WITTGENSTEIN, *PG*, I, 26). Fora de um jogo de linguagem, fora de um contexto de uso, fora do conjunto de outras atividades com as quais se encontram correlacionadas, as palavras da definição ostensiva certamente nada designariam (cf. WITTGENSTEIN, *IF*, §9-11; §23, §26, §27).

5 CONCLUSÃO

Chegamos à conclusão de que, em primeiro lugar há uma ruptura do pensar filosófico entre o primeiro e o segundo Wittgenstein como fora anteriormente exposto. Enquanto o primeiro estava em busca da verdade e, com isso, pretendia resolver todos os problemas da filosofia, o segundo está mais preocupado com o fazer pensar a ponto de afirmar que não se deve construir nenhuma espécie de teoria. Toda a elucidação deveria ser substituída por descrição.

Em segundo lugar, parece-nos mais sensato interpretar que Santo Agostinho não foi o alvo direto das críticas de Wittgenstein. Uma vez que o mesmo parece demonstrar com seus argumentos que o alvo de seus ataques seria a tradição. A utilização de uma pequena passagem das *Confissões* serviu para pôr em discussão a imagem de linguagem nela radicada e tacitamente partilhada por diversas teorias filosóficas ocidentais. Devo mais uma vez afirmar que ao iniciar esse trabalho eu acreditava ser a crítica direcionada diretamente ao Filósofo hiponense, por isso acredito que devemos ser sempre lembrados que a intenção do filósofo austríaco não era fazer uma crítica direta a Agostinho, mas sim a toda uma tradição filosófica. Tradição essa que pregava o isomorfismo entre mundo, pensamento e linguagem (ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem); portanto a sua crítica se dirige a esse entrelaçamento, que se mostra equivocado na medida em que representa um ideal e não a realidade acerca da linguagem. O referencialismo e o perfeccionismo lógico defendidos por tal tradição se tornam o alvo principal de sua crítica.

Em terceiro lugar, observamos que a teoria referencial agostiniana é literalmente confrontada pelo filósofo Austríaco, segundo ele Agostinho não fala sobre uma diferença entre espécies de palavras, e pensa apenas em nomes de coisas e de pessoas, e afirma que os outros tipos de palavras seriam algo que se terminará por encontrar. A esse argumento Wittgenstein utilizando de vários exemplos como o das “cinco maçãs vermelhas” reforça a ideia de que nem todas as palavras designam objetos. Ele chega a chamar a “visão agostiniana” de uma representação primitiva da linguagem, insuficiente nela mesma para descrever a realidade.

Podemos sem sombra de dúvidas, afirmar que temos a partir desse pensamento uma virada linguística. Wittgenstein dá novos rumos a linguagem, seu pragmatismo linguístico tem influenciado todo o mundo desde então. Ao romper com

a ideia de que as palavras possuem uma essência ele quebra com toda uma tradição que como vimos anteriormente vem desde os antigos e era a concepção predominante até os dias do filósofo austríaco.

Ao que me parece, Wittgenstein tem uma visão naturalista da linguagem, pois para o mesmo ela é algo intrínseco ao ser humano. Ele chegar até a afirmar que se apontarmos no dedo indicador para algo é natural ao ser humano seguir o dedo para o objeto apontado, porém se fizéssemos o mesmo com um cão ele viria cheirar o nosso dedo.

Acredito ser importante também lembrar que Wittgenstein não desprezou de todo a concepção agostiniana da linguagem, mas, como ele mesmo falou ela, pode ser enquadrada como um dos jogos de linguagem, a saber, o mais primitivo dos jogos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **De magistro**. Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. Apresentação de Danilo Marcondes. Petrópolis: Vozes, 2009.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 9. ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus 2002 (Coleção Patrística, n. 17).

AGUSTIN, San. **La Dialéctica**. Traducción de Pío de Luis. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/dialettica/index.htm> . Acesso em: 25 dez. 2018.

AGUIAR, Marígia Ana de Moura. Filosofia e linguagem: as primeiras palavras e o conhecimento linguístico contemporâneo. **Ágora Filosófica**. Recife, Ano 10, n. 2, jul./dez. 2010.

ARAÚJO, Dario Reis. Presentificação de Deus no homem de acordo com o capítulo XII do *De magistro* de Santo Agostinho. **Revista Pandora Brasil**, n. 59, p. 1-20, 2013.

ARISTÓTELES. Da Interpretação. *In: Obras completas*. Introdução geral de Antônio Pedro Mesquita. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa nacional-casa da moeda, 2005.

ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de «Sprachspiele». **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 1, p. 13-29, 2014.

ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BASTOS, Carolina Orlando. A interpretação de Wittgenstein sobre a linguagem agostiniana. **Socrilegens**. Juiz de Fora, v.10, n.2, p.152-162, 2013.

CARDOSO, João Santos. **A visão agostiniana da linguagem segundo Wittgenstein**. Disponível em: www.uesb.br/.../A%20visão%20agostiniana%20da%20linguagem%20se... Acesso em: 20 abr. 2019.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CUNHA, Rui Daniel. A dedução dos objetos no *Tractatus*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLV, fasc. 2, p. 225 – 246, 1989.

ELLIS, John M. Playing games with Wittgenstein. **New Literary History**, v. 19, n. 2, p. 301-308, 1988.

ELLIS, John M. Wittgenstein and Literary Theory. **The Johns Hopkins University Press**. (Winter, 1988), p. 301-308. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/469338> Accessed: 28 set. 2009.

FANN, K. T. **El concepto de filosofía en Wittgenstein**. Madri: Editorial Tecnos, 1999.

FREGE, Friedrich Ludwig Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. 2 ed. amp. rev, - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009

FOGELIN, R. J. Wittgenstein's critique of philosophy. *In*: SLUGA, H. D.; STERN, D. G. (org.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 34-58.

HERTZBERG, L. Language games and private language. *In*: JOLLEY, Kelly ; JOLLEY, Dean (Eds.). **Wittgenstein: key concepts**. Acumen Publishing, URL: <http://web.abo.fi/fak/hf/filosofi/Staff/lhertzbe/Text/games.pdf> Accessed: 30 out. 2018.

HEREDIA, Fernando Soria. Teoría agustiniana del signo. **Augustinus**, v. 33, p.169-180, 1988.

HINTIKKA, Merrill B. The objects of Wittgenstein's Tractatus. *In*: LEINFELLNER, Werner; KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology: proceedings of the 6^o international Wittgenstein Symposium**. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 429 – 434.

HORN, Christoph. Agostinho: teoria linguística dos sinais. **Revista Veritas**. Porto Alegre v. 51 n. 1, p. 5-17, 2006.

HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Sel. de textos, introd., e trad. de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

KING, Peter. Agostinho sobre a linguagem. *In*: MECONI, David Vicente ; STUMP, Eleonore (orgs.) **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 355-376.

KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology: proceedings of the 6^o international Wittgenstein Symposium**. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 429 – 434.

LANGONE, Hugo. De magistro: dos signos à transcendência. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 268-277, 2012.

LEITE, Géssica Caetano ; OLIVEIRA, Terezinha. Aspectos pedagógicos presentes na obra agostiniana: De magistro. *In*: **Anais da XI Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IX Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina**, 2012, Maringá. Editora da UEM, 2012. v. 1. p. 1-10.

LOMBARDI, Olímpia. Que son los objetos del Tractatus? **Revista de Filosofia**. Madrid, vol. XII, n. 21, p. 55 - 76. 1999.

MACEDO, Dion Davi. Platão e Crátilo: do ónoma ao lógos. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 47, 1998.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**. Milão: Bompiani, 1998.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein: a memoir**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MARCONDES, Danilo. Apresentação. *In*: AGOSTINHO, Santo. **De magistro**. Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. Apresentação de Danilo Marcondes. Petrópolis: Vozes, 2009.

MORESCHINI, Cláudio. **História da filosofia patrística**. Tradução de Soares de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2008.

MINGHETTI, Antonio Auresneti. **Tradução comentada do De magistro**. Florianópolis: UFSC, 2009. 151 f. Dissertação (Mestrado em estudos da tradução).

NEVES, Cristiano. **Os jogos de linguagem e a filosofia terapêutica de Wittgenstein**. Palhoça: Universidade do sul de Santa Catarina, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PENHA, João da. **Como ler Wittgenstein**. São Paulo: Paulus, 2013.

PIACENZA, Eduardo. El "De Magistro" de San Agustín y la semántica contemporânea. **Augustinus**, v. 37, p. 45-103, 1992.

PICHLER, Alois. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: zur textgenese von §§ 1 – 4. Bergen, p. 38 – 69; 107 – 115, 1997.

PLATÃO. Crátilo – Sofista – Parmênides. *In*: **Obra completa**. Madrid: Aguilar, 1972, 540 p.

RESENDE. Tânia Marília: A Teoria da Linguagem em Platão. **Revista Eletrônica Print by FUNREI Μετανόια**, São João del-Rei, n. 2, p. 37-44, jul. 2000.

RINCÓN GONZÁLES, Alfonso. **Signo e lenguaje en san Agustín**. Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional, 1992.

RUY, Mateus Cazelato. **O conceito de jogos de linguagem nas investigações filosóficas de Wittgenstein**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2018, p. 1-13. Disponível em: www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/MateusCRuy.pdf. Acesso em: 2018.

SACRAMENTO, Carlos. **Um problema de linguagem em Santo Agostinho e Santo Anselmo**. Disponível em: www.adelinotorres.com/.../CARLOS%20SACRAMENTO_Um%20proble... Acesso em: 2018.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Sobre o Mestre** Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009, p 15-64.

SANTOS, João Tiago Costa. **Da linguagem agostiniana: em busca do mestre interior**. Covilhã: LusoSophia, 2010. Disponível em: www.lusosofia.net.

- SANTOS, Bento Silva; MULINARI, Filício. Agostinho e Wittgenstein em torno da linguagem o problema da significação Bento Silva SANTOS (org.). **Mirabilia**, v. 20, n. 1, p. 383-390, 2015.
- SILVA, Marcos Roberto Damásio da. **Teoria referencial em Agostinho: uma crítica wittgensteiniana**. Disponível em: <http://inclinacoesfilosoficas.blogspot.com.br/2008/07/teoria-referencial-em-agostinho-uma.html>. Acesso em: 2018.
- SOUZA, Lindomar de Oliveira. **Wittgenstein e a concepção agostiniana da linguagem**. Curitiba: PUCPR, 2007. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUCPR, Curitiba, 2007.
- SPÍCA, Marciano Adílio. A insuficiência da linguagem: apontamentos a respeito do De Magistro de Agostinho. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 109, p. 71-79, 2010.
- STEGMÜLLER, W. A filosofia contemporânea – Introdução Crítica, Vol. 1. Tradução de Edwino A. Royer. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1976.
- STERN, David. G. **Wittgenstein's Philosophical Investigations: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 72-87.
- VARGAS, Walterson José. Sobre a relação de nomeação: a crítica de Wittgenstein a Agostinho e a recepção dessa crítica. **Revista de Estudos Filosóficos**. n. 2, p. 148-166, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução brasileira do original alemão Philosophische Untersuchungen e complementada com a edição inglesa Philosophical Investigations. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3 ed. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes Santos. Introdução de Bertrand Russell São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Grammar**. Tradução de Anthony Nenny. Oxford: Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN, L. **Observações filosóficas**. Tradução do inglês por Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.
- XAVIER, Maria Leonor L. de Oliveira. A iluminação em “*De magistro*” de santo Agostinho. **Revista Didaskalia**. Lisboa, v. XIX, p. 35-46, 1989.