



Fundamento e Linguagem: um problema entre Agostinho e Agamben

Foundation and Language: a problem between Augustine and Agamben

Danilo Mendes¹

Felipe de Queiroz Souto²

Resumo: Qual o fundamento da linguagem? Partindo desta questão, Agostinho em sua obra *De Magistro* e Agamben em seu seminário sobre *A linguagem e a morte* tentam articular uma resposta. Enquanto Agostinho se mantém num argumento teológico e aponta este fundamento no Mestre, o próprio Deus que sustenta a linguagem; Agamben articula uma reflexão heideggeriana para pensar a ausência de fundamento da linguagem e a manutenção da sua *pendência*. Embora os autores estejam em tempos tão distantes e filosofam de forma diferente entre si, ambos estão pensando sobre o mesmo problema e este é o fio condutor deste artigo. Para concentrar a objetividade da discussão, utilizamos os textos apresentados de Agostinho e Agamben e da hermenêutica filosófica para o desenvolvimento do debate.

Palavras-chave: Linguagem. Teologia. Fundamento. Palavra.

Abstract: Which is the linguistic foundation? From this question, Augustine in his work *De Magistro* and Agamben in his seminar on Language and Death try to articulate an answer. While Augustine thinks theologically and points to the Master, God indeed, as the sustainer of language; Agamben constructs a Heideggerian reflection to think the lack of foundation of language and the perpetuation of its suspension. Although the authors belong to such different epochs and have distinct worldviews, both are grappling with the same problem, and this is the focus of this article. To concentrate the discussion, we will use the texts presented above of Augustine and Agamben; and we will employ hermeneutical philosophy for developing the debate.

Keywords: Language. Theology. Foundation. Word.

Introdução

Embora a discussão sobre a linguagem tenha sido ampliada e amplificada na contemporaneidade, ela se faz presente na filosofia desde o seu início. Todavia, ainda

¹ Doutor e mestre em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Fez estágio de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Teologia e Filosofia. Contato: danilo.smendes@hotmail.com

² Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF com período sanduíche no Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (2021). Possui Especialização em Metafísica e Epistemologia pela UFCA (2022). Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). Bolsista Capes.

antes de ser tomada como problema filosófico, a linguagem já estava estabelecida como uma problemática teológica de suma importância. O fato de uma explicação sobre sua origem constar na mitologia fundamental judaico-cristã³ (nos 12 primeiros capítulos do Gênesis) é suficiente para demonstrá-lo. Além disso, a questão da linguagem também aparece na mitologia dos orixás⁴ e nas primeiras histórias sobre a Igreja cristã após a morte de Cristo⁵. Para além de mera coincidência temática entre filosofia nascente e mitologia religiosa, a presença da linguagem em ambos os locais pode indicar que ela pertence legitimamente aos dois mundos; tanto à consciência racional que pensa sobre seu mundo quanto à prática cotidiana existencial.

Buscamos, nesse artigo, testar essa hipótese por meio de uma revisão filosófica acerca das relações entre linguagem e religião. Assim, objetivamos responder à questão sobre como a história da filosofia concebeu tal encontro. Para tal, partimos da discussão de Santo Agostinho sobre a linguagem em *De Magistro* no ímpeto de demonstrar como, para o autor, a linguagem tem um fundamento teológico. Seguimos, então, com um diálogo sobre a questão na filosofia contemporânea, a partir da leitura que Giorgio Agambem faz do problema da linguagem em Heidegger, considerando haver um *signo vazio* no qual ela se funda. Percorrendo esses diferentes momentos filosóficos, abrangemos em nosso texto interpretações que partem de pressupostos diversos que, contudo, aproximam-se na conclusão de que parece não ser adequado tratar da linguagem sem incluir seus aspectos intrinsecamente teológicos.

³ A recente crítica bíblica considera os capítulos 1 a 11 do livro de Gênesis como um conjunto de textos míticos fundamentais, uma vez que dizem respeito a narrativas, não diretamente interligadas, com profundo valor teológico e ecológico. Gerhard von Rad (1973, p. 144-171) fala, por exemplo, de “história das origens”, na qual (sobretudo Gn 3-11) se desenvolve as consequências do pecado na história humana. Dentro desse escopo, a narrativa da Torre de Babel “volta-se de novo para o fenômeno da linguagem a que já aludira a narrativa da criação (Gn 2.19s); ela era tida na conta de um poder criador com a ajuda do qual o homem chegaria a ordenar de maneira lógica o espaço vital que o rodeia” (von Rad, 1973, p. 164).

⁴ Há uma narrativa de Exu (Prandi, 2001, p. 66-67), por exemplo, em que ele se confunde com as palavras diante de Orunmilá, o que faz com que ele habite fora das casas (nas ruas e encruzilhadas). A questão da linguagem, aqui define não apenas a comunicação, mas a própria organização do mundo.

⁵ Por exemplo, no caso da *glossolalia*, isto é, quando a narrativa Bíblica, no livro de Atos, narra que “E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (At 2. 4). Este caso não é apenas teologicamente central para a Teologia Pentecostal (Mesquiati; Terra, 2018), mas também importante para a expansão do cristianismo (Silva; Coelho; Vieira, 2012).

Agostinho e o fundamento teológico da linguagem

Em *De magistro*, Agostinho elabora, por meio de um diálogo com seu filho Adeodato, uma interessante teoria da linguagem que envolve a questão dos signos, das palavras, da gramática e, por fim, da verdade e do Mestre. O objetivo de Agostinho nesse diálogo é, portanto, demonstrar a impossibilidade da existência de um mestre humano, isto é, que não o Mestre. Isto se dá, como veremos adiante, porque a verdade não pode ser ensinada ou transmitida, mas emerge como Verdade Interior somente através do Mestre. Para tal, sua obra se desenvolve em, pelo menos, três partes: uma pequena introdução, a primeira proposição, e a segunda proposição. A introdução trata da definição agostiniana de linguagem, primeiramente, e, então, dos signos. Após essa breve iniciação aos termos, Agostinho leva Adeodato a considerar reflexivamente acerca de uma primeira proposição acerca do procedimento da comunicação. Essa parte do diálogo compreende a maioria da obra e se estende por diversas especificações que perpassam as relações entre signo, palavra, gramática e valor dos significados. Por fim, Agostinho passa à segunda proposição, que trata sobre o conhecimento e a linguagem. Aqui, diferentemente do restante da obra, Agostinho abandona parcialmente o diálogo rápido e adota um tom mais discursivo, com falas mais longas e melhor estruturadas quanto à composição das evidências que sustentam as afirmações que faz. Excetua-se, justamente, o primeiro capítulo dessa parte no qual Adeodato participa de modo mais ativo ainda em diálogo.

A forma dialógica do texto somada à temática que ele explora traz à memória uma importante influência no pensamento de Agostinho: Platão. No *Fédon* (Platão, 2018, p. 107-215), por exemplo, o Sócrates de Platão elabora uma teoria do conhecimento que, apesar de não estar ligada diretamente à linguagem, como em Agostinho, também afirma a impossibilidade de um mestre humano que ensine a verdade. As semelhanças vão além do simples compartilhamento de gênero textual: ela se instaura no modo como o diálogo se dá. Um exemplo que evidencia esse aspecto é que, em diversas vezes, durante a argumentação do personagem principal (Sócrates/Agostinho), cabe aos personagens com quem ele dialoga simplesmente assentirem com o raciocínio, de modo que muitas falas apenas concordam sem nada para acrescentar: “dizes a verdade” (Agostinho, 2015, p. 29); “Seguramente nada” (Agostinho, 2015, p. 31), responde Adeodato sobre haver alguma objeção; “inteiramente aprovo” (Agostinho, 2015, p. 34). Todavia, embora a forma e parte

do conteúdo se aproximem demasiadamente de Platão, *De magistro* também tem por interesse refutar a teoria da rememoração de Platão que diz que “é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão coisas iguais nos deu o pensamento de que todas elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhes sejam inferiores” (Platão, 2012, p. 138). Contudo, a essa refutação voltaremos posteriormente.

De magistro, portanto, toma a forma de um diálogo. Obviamente, esse diálogo precisa de um par com quem Agostinho discute suas teses: como já enunciado, Adeodato. Ele é o filho de Agostinho que, antes mesmo da redação da obra, morreu aos dezesseis anos. Isso, ao contrário do que poderia objetar um leitor leigo de filosofia, não torna a obra inválida porque o diálogo não teria “existido de fato”, mesmo que, conforme relato do autor, o diálogo tenha acontecido com o jovem prodígio antes de sua morte. Antes, torna-a mais interessante porque o personagem com quem Agostinho dialoga não é um ser humano histórico do qual temos poucas informações sobre a vida mas, justamente, um personagem que simboliza um posicionamento (ou corrente) histórico-temporal com o qual Agostinho escolhe debater. Nesse caso, a escolha de Adeodato não pode ser identificada como algo aleatório, mas respeita o conteúdo do diálogo uma vez que, pela forma como fala, fica clara a intenção de instrução paternal no diálogo de Agostinho. Dessa forma, por meio da comunicação dialógica entre pai e filho chega-se à verdade interior; não que o pai tenha ensinado o filho, mas que juntos eles a atinjam por causa do Mestre.

A obra se inicia com uma definição da concepção agostiniana de linguagem. No diálogo, Agostinho defende que o motivo da fala é sempre o ensino ou a rememoração, tanto a si quanto aos outros. Desse modo, não podem ser outros os motivos da fala, nem mesmo aprender, cantar ou orar, como questiona Adeodato. A conclusão de Agostinho é que, “assim, com a locução nada fazemos a não ser evocar à memória fazendo-a agir e rememorando a mente as próprias coisas das quais são signos as palavras” (Agostinho, 2015, p. 35). Aqui está contida em germe sua concepção de linguagem: com ela ou se aprende ou se rememora algo. Acerca de esse algo específico o diálogo tem continuidade, a saber, as coisas das quais as palavras são signos. Essa é a base a partir da qual Agostinho e Adeodato constituem seu diálogo afirmando que as palavras são signos que, por sua vez, correspondem a significados outros que estão fora de si. Desse modo, por exemplo,

a palavra “parede” é um signo que aponta para o significado “parede” que existe de fato fora da enunciação. Há a exceção daquilo a que não se pode remeter por signos, como a fala mesma. A mente, para Agostinho, remete diretamente para o que a palavra significa, e não para a palavra mesma. Por isso, ele justifica, quando falamos “homem”, pensamos em uma pessoa do sexo masculino, e não na palavra de cinco letras que a significa.

Com essa base formulada, Agostinho passa à primeira proposição acerca do procedimento da comunicação. Aqui, não é o autor que chega à principal conclusão, mas Adeodato é levado até ela e resume-a:

Reconheço não ser possível sem signo algo mostrar; de fato se nada acrescentarmos, aquele que interpela, pensará que ao continuarmos em nossa ação, responder não quereríamos. [...] Do que quer que fale, necessitaria da locução para ensinar, após o que com segurança ensinarei, conquanto claro lhe fique, sem me afastar da própria coisa a demonstrar, tampouco buscar signos com os quais lhe mostrar (Agostinho, 2015, p. 49-50).

Em outras palavras, fica postulado pelo diálogo que é impossível que se mostre algo sem fazer uso de signos a todo tempo. A questão do ensino, portanto, também depende das mesmas estruturas, isto é, faz-se necessário o uso de signos para ensinar algo, sobretudo quando se demonstra aquilo que é exterior ao signo, seja algo visível ou invisível, como o sabor ou o calor, por exemplo. Essa tese que, por enquanto é provisória, segue sendo argumentada durante os capítulos seguintes por meio de uma explanação que é, sobretudo, gramatical. Ele trata da natureza e da reciprocidade dos signos hierarquizando a palavra escrita como signo da palavra falada; avança discutindo as relações entre os signos e as palavras, bem como as partes da oração, como os nomes e os vocábulos. Neste ponto, Agostinho afirma uma reciprocidade entre tais elementos, afirmando que “vocábulo e nome reciprocamente se significam” (Agostinho, 2015, p. 81). Em outras palavras, na medida em que é um vocábulo, o nome nomeia não apenas a si mesmo, mas também a outros significados aos quais aponta como signo.

Em seguida, Adeodato realiza o único momento do diálogo que, da parte dele, poderíamos enunciar como discursiva. Sua reflexão se estabelece no sentido de retomar resumidamente as conclusões que foram postuladas até aquele momento. Somam-se a essas reflexões a análise dos significados e a função da linguagem, e a proposição sobre o valor dos signos e das coisas significadas. A primeira trata sobre a coisa significa em relação aos signos que a representam de modo que, Agostinho afirma que há certa

duplicidade na correlação entre as atribuições de um nome. Eis o exemplo: tanto quando se diz que *homem* é um nome, quanto quando se diz *homem* é um animal, diz-se a verdade. Entretanto, no primeiro caso trata-se especificamente do signo, enquanto o segundo diz respeito ao significado. Ao tratar da questão do valor, por outro lado, Agostinho infere que o valor das palavras não está na demonstração das coisas mesmas, mas na advertência de que as busquemos na realidade. Esse ponto, embora possa parecer simples, constitui a base da segunda proposição que, a seguir, demonstra-se o cerne da argumentação do autor na obra e, conseqüentemente, o centro de sua teoria do conhecimento. Ora, se as palavras não podem demonstrar as coisas mesmas, elas não podem conter a verdade que seria necessária para o ensino. Segue-se, portanto, que o ensino não é possível por qualquer mestre que, através de palavras, tente levar outro ser humano às coisas mesmas. Nesse sentido, a palavra é ineficaz para a verdade. A partir da ineficácia das palavras Agostinho pode construir, positivamente, sua teoria do conhecimento da seguinte maneira:

Logo, concludo que realmente ao ressoar uma palavra conhecida, não separo o que ouço do completo conhecimento verdadeiro; com efeito, não podemos declarar que aprendemos com palavras novas, senão após compreender seu significado; estes não vêm da audição dos sons emitidos, mas das coisas significadas. Certamente seria verdadeiro o raciocínio e o dito que, ao proferir palavras, conhecemos ou não o que significam; se as conhecemos, podemos rememorar-las quando ensinados; se não as conhecemos, certamente nem rememorar possamos, mas somos incitados a querer conhecê-las. (Agostinho, 2015, p. 126).

A nosso ver, aqui Agostinho afirma claramente a função pedagógica da linguagem: novas palavras são ineficazes se não compreendemos seu significado e, portanto, se já compreendemos seu significado, nada de novo aprendemos. Assim, a reação mental a uma palavra não é de aprendizado, mas de rememoração de algo já sabido de antemão. Se não a conhecemos, por outro lado, não poderíamos rememorar-las, mas aprendemos através das coisas mesmas, e não por meio de palavras. Assim, prossegue o argumento de Agostinho, a verdade da qual tratamos no ensino não é simplesmente a verdade exterior, mas a Verdade interior à mente humana: Cristo. Desse modo, o conhecimento se dá quando as palavras e seus significados exteriores ressoam a manifestação de Deus que interiormente habita o homem. Nas palavras de Agostinho: “a verdade dita, a Verdade interior, ensina não com minhas palavras, mas pelo eco da manifestação interior do próprio Deus que pode responder se for interpelado” (Agostinho,

2015, p. 132). Os mestres do mundo, nesse sentido, são apenas monitores que apontam para a verdade que, de fato, só se mostra enquanto Verdade Interior do Mestre que é Deus.

Conclui Agostinho que os signos, portanto, já estão na mente humana, uma vez que a Verdade é interior. Portanto, na medida em que as palavras são proferidas, elas não apresentam algo novo ao qual o homem deveria aprender de alguma forma, mas seus signos fazem rememorar os signos que já estão, de certa forma, na mente humana. Se esses signos seriam inatos ou não, o autor não deixa completamente claro. Todavia, há indícios de que, contra a doutrina da reminiscência platônica, a qual seria possível atribuir certo inatismo, uma vez que a rememoração se fundamenta na imortalidade das almas, Agostinho defende que os signos se instauram na mente humana na medida em que correspondem à Verdade interior que é colocada por Deus. Nesse sentido, haveria um momento de separação entre o não-conhecimento e o conhecimento rememorado de tal interpelação divina. Por fim, Agostinho realiza uma crítica aos professores baseada, justamente, na noção de que as palavras por eles proferidas são ineficazes para o ensino da verdade. Diz o autor:

logo que ensinados, sendo encontrada internamente a Verdade dita, louvar os sábios como conhecedores não podem, ainda que quando falaram, o sabiam. Os homens se equivocam ao chamarem mestres a aqueles que não o são, geralmente porque nenhum intervalo se interpõe entre o tempo da locução e do conhecimento; tais discípulos se autoensinam de seu interior e após a menção daquele que fala, julgam tê-lo do exterior aprendido. Mas, a toda utilidade das palavras, que consideramos parca não ser, oportunamente buscaremos, se Deus permitir. (Agostinho, 2015, p. 141-142).

O tom de Agostinho nesse trecho demonstra com clareza a dificuldade que o leva a advertir que “não chamemos a mais ninguém de Mestre na terra, porque o único encontra-se nos céus” (Agostinho, 2015, p. 142). Na medida em que os homens aprendem através da rememoração fundada na Verdade interior e louvam o professor que, novamente, não passa de um monitor no processo de conhecimento, eles relevam o fato de que o único Mestre de fato pode ser o Deus que, em sua infinitude de sabedoria, faz ecoar a verdade no interior do homem. O diálogo se encerra com Adeodato admitindo que assente e concorda com Agostinho, diz que teve um aprendizado rememorante não dele, mas da interpelação divina na verdade interior que a ele foi possível no tempo do diálogo, mas por causa do Mestre.

O que, no diálogo entre Agostinho e Adeodato, poderia ser de antemão interpretado como um diálogo sobre comunicação, encerra-se por ser uma frutífera teoria do conhecimento. Entretanto, a linguagem não pode ser tomada como a mera superfície da qual a epistemologia é a substância mais profunda. Antes, ela mesma é a base do conhecimento na medida em que é o elo de ligação com o Mestre. Isto é, os símbolos da linguagem são o modo como o Mestre manifesta a Verdade interior do ser humano. Nesse sentido, a linguagem serve tanto de prova da existência divina, uma vez que sem o Mestre não havia a possibilidade de aprendizado, quanto de demonstração do caráter teológico do conhecimento. Nesse sentido, para Agostinho, há um fundamento estritamente teológico da linguagem, uma vez que é o próprio Mestre que coloca a Verdade interior na mente humana. A linguagem, aqui, só existe de fato na medida em que faz a correspondência entre os objetos do mundo externo e os símbolos da mente humana. Isso significa, mais uma vez, que a linguagem não é mero construto humano, mas uma necessidade epistemológica divina. A partir desse nó entre linguagem, conhecimento e teologia, Agostinho assegura o fundamento teológico da linguagem: ela se constitui na medida em que manifesta a impressão divina na mente humana.

Giorgio Agamben e o fundamento vazio da linguagem

Tentemos neste momento uma aproximação da problemática de Agostinho com a filosofia contemporânea, mais precisamente com as reflexões de Giorgio Agamben sobre o problema da linguagem em Heidegger em sua obra *A linguagem e a morte* (2006). Já na introdução, Agamben delimita seu problema: assim como a linguagem constitui o ser humano, também a morte o constitui, pois são dois fenômenos que apenas o ser humano consegue experimentar. Agamben está observando isto a partir da conferência *Essência da linguagem* de Heidegger. Escreve o filósofo italiano: “Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como o *mortal* e, ao mesmo tempo, como o *falante*. Ele é o animal que possui a ‘faculdade’ da linguagem [...] e o animal que possui a ‘faculdade’ da morte” (Agamben, 2006, p. 10). Há um nexos entre linguagem e morte que até então não foi investigado pela filosofia⁶ e que Agamben busca desenvolver em seus

⁶ “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. *A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada.* Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em

ensaios; que na realidade foram conferências. Esse nexos pode ser visto na tradição ocidental ainda no cristianismo, já que o ser humano pensa sua existência mediante à morte de Cristo, o Verbo (Agamben, 2006, p. 10). Há um nexos teológico evidente neste contexto: enquanto palavra, Cristo é aquele que direciona a existência humana para sua morte redentora, a fim de o salvar pela sua palavra da morte condenatória, resultado dessa interpretação é a teoria da linguagem de Agostinho apresentada anteriormente.

Mas o nexos que Agamben persegue em seu texto não é esse propriamente teológico, antes ele se interessa por investigar a *negatividade* presente tanto na linguagem quanto na morte. Ambas as faculdades “enquanto abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam esta morada já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada” (Agamben, 2006, p. 10). Por isso, o tema central da discussão de Agamben será a negatividade, o nada e, portanto, o niilismo. O que isso quer dizer é que a linguagem e a morte estão conectadas pelo fio do niilismo, o qual nos ajuda a identificar que essas faculdades não estão assentadas sobre nenhum fundamento. Em outras palavras, o problema do nexos entre morte e linguagem é ainda um problema do fundamento. Agamben pontua: “o fundamento é, para a metafísica, fundamento (*Grund*) no sentido de ser aquilo que vai ao fundo (*zu Grund geht*) para que o ser tenha lugar, e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o infundado (*das Grundlose*)” (Agamben, 2006, p. 12). O ser infundado abre uma perspectiva niilista na filosofia ocidental que é levada a cabo por Agamben e encontra ressonância nas obras de Heidegger sobre a questão do fundamento, a saber, *A essência do fundamento* (2008) publicado em 1929 e *O princípio do fundamento* (1999) publicado em 1957.

O problema do fundamento reside na liberdade do *Dasein*. O ser humano é o *Dasein*, isto é, o *ser-aí* que designa que é o ser que está no *aí* (*da*) na medida em que possui esse *aí*. Na língua alemã, o *da* quer dizer tanto *aí* em sentido temporal, quanto espacial. O *ser-aí*, portanto, é constituído por uma topologia e uma temporalidade que lhe são próprias e ele só é sob essa topologia e temporalidade. Não vamos aprofundar no significado do *Dasein* para Heidegger, mas situar que este ponto é importante, pois nos permite ver que o fundamento do qual Agamben se refere está fundado sobre esse *aí* que é sempre uma referência ao sujeito ao qual pertence. Quer dizer, todo fundamento é

que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima” (Heidegger, 2003, p. 170-171, grifo nosso)

fundação do *Dasein*. O *Dasein* enquanto projeto lançado, para nos referirmos à expressão heideggeriana, é aquele que tem a *possibilidade* de construir o sentido, de nomear, de dizer a palavra. No entanto, essa *possibilidade* existe mediante a *impossibilidade* do *Dasein*; o ser-para-a-morte. O fundamento como fundação do *Dasein* é a possibilidade projetada pelo próprio *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, isto é, o fundamento só aparece como possibilidade, neste sentido, ele é sempre contingente, nunca peremptório.

Nesta perspectiva, o fundamento tem seu lugar no *Dasein*, se funda no *Dasein*. Como aquilo que constitui o *Dasein* é a linguagem e a mortalidade, então o fundamento também está constituído pela linguagem e pela mortalidade do *Dasein*. Por isso, Agamben chama isso de fundamento negativo, que não tem a positividade e a força da metafísica clássica. É nítido que estamos diante do problema da ontologia e no centro da discussão sobre a diferença ontológica. Pensar nessas categorias é pensar o ser numa perspectiva não metafísica. O ser toma seu lugar na linguagem que constitui o *Dasein*, ele é a dimensão ontológica própria da linguagem; sendo até interpretado como linguagem pelos hermenutas⁷.

Na *Terceira jornada* do livro de Agamben, vemos a preocupação do filósofo em identificar na gramática grega e latina o lugar dos pronomes, mas é na linguística moderna clássica que ele encontra uma classificação importante com o conceito de *shifters* de Jakobson; ou de “indicadores de enunciação” de Benveniste. A questão com o pronome é a seguinte: enquanto o signo nominal consegue designar uma coisa específica sem que ela tenha relação alguma com outras coisas (aquilo que Agostinho chamava simplesmente de *signo*), os pronomes não dão conta dessa designação. Quer dizer, quando se diz *eu, tu, ele, você* não pode ser definido em signo nominal, pois este que se refere está sempre em relação com o outro a quem o pronome é dito ou por quem é dito. Assim, o pronome só pode ser dito como uma “locução” que ocorre apenas num *aqui e agora*, no *da* do *Dasein*. Agamben afirma:

Nesta perspectiva, os pronomes – como os outros indicadores e diversamente de outros signos da linguagem, os quais remetem a uma

⁷ Essa discussão sobre a relação entre ser e linguagem é encontrada em inúmeros trabalhos de Gadamer e seus comentadores. Também a contribuição de Vattimo neste tema é importante, já que o autor diverge das conclusões que alguns comentadores de Gadamer – nomeadamente Jean Grondin – têm a respeito da célebre frase “ser que pode ser compreendido é linguagem”. Pode-se ver sobre essa discussão no artigo: TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz. O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. *Trilhas filosóficas*, Caicó, v. 16, n. 2, p. 215–237, 2024.

realidade lexical – apresentam-se como “signos vazios”, que se tornam “plenos” logo que o locutor os assume em uma instância de discurso. O seu fim é o de operar “a conversão da linguagem em discurso” e de permitir a passagem da *língua* à *fala*. (Agamben, 2006, p. 41).

O pronome permite que a linguagem seja falada e, conseqüentemente, ouvida por outrem. Desta conceitualização, Agamben toma o conceito já anunciado de *shifters* de Jakobson com o qual se define as unidades gramaticais “que não podem ser definidas fora de uma referência à *mensagem*” (Agamben, 2006, p. 42). O que Agamben quer mostrar a partir de Jakobson (e Benveniste, e Peirce) é que a mensagem é todo discurso, toda fala, ouvido por um interlocutor. Mas essa mensagem é carregada de um código, isto é, a língua daquele que comunica a mensagem. O problema do pronome está posto aqui: o *eu* não é “algo” ou uma “coisa” que pode ser definido, o *eu* é a instância do discurso, é lugar no qual código e mensagem se encontram, é esse o significado de *shifters*. Essa instância do discurso deixa ser vista pela indicação do pronome que mostra sempre o “ter-lugar” do discurso. O lugar do pronome é o lugar no qual “todas as outras indicações são possíveis” (Agamben, 2006, p. 43). Com isso, “Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ser significado” (Agamben, 2006, p. 43, grifo do autor). Por meio desta digressão ao conceito de *shifters*, Agamben quis mostrar que este problema já esteve presente em toda a história da filosofia com o conceito de ser. O ser é aquilo que sem ser indicado é sempre dito. Segue Agamben:

A dimensão de significado da palavra “ser”, cuja eterna busca e eterna perda [...] constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem antes de mais nada, experiência da “maravilha” que a linguagem *seja*. Somente porque a linguagem permite através dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento. (Agamben, 2006, p. 44).

O ser tem seu lugar no *signo vazio*, no *pronome*, no *Dasein*. É desta sua fundação no vazio que o ser pode dizer os outros entes; Heidegger vai trabalhar essa temática com o conceito de transcendência (Heidegger, 2008, p. 149-174). Mas a problemática levantada por Agamben em seu texto vai em direção daquilo que já tínhamos dito antes: a diferença ontológica. O “ter-lugar” do ser na linguagem é a dimensão ontológica, é a abertura da qual fala Heidegger em seus textos pela qual os entes vêm ao ser, isto é, pela

qual se tem uma dimensão ôntica, que corresponde aquilo que é dito e significado (Agamben, 2006, p. 44). A linguagem não é uma apropriação do sujeito, mas uma habitação. Agamben chega a identificar linguagem com o *ethos* grego, isto é, a linguagem define propriamente o ser humano e sua presença no mundo.

Considerações inconclusivas

Sabemos que não estamos manejando duas referências fáceis e que entram habitualmente em diálogo. Por essa razão, nossas considerações finais não podem concluir objetivamente a discussão apresentada aqui, mas mostrar mais incisivamente que o problema teológico da linguagem é uma questão que ainda permanece em aberto para novas discussões. Dito isto, consideremos a conclusão que Agostinho chega em sua obra *De Magistro* e que sintetizamos na primeira parte deste capítulo: a linguagem serve para a prova da existência divina, sendo a “prova” o próprio Deus que assegura a linguagem, que a “pendura”. O Mestre põe a Verdade no interior da mente humana e assegura que a linguagem seja possível, pois a Verdade se articula na mente humana pelos signos que ela abstrai. No epílogo de *A verdade e a morte*, Agamben recorda que a origem do termo “palavra” está no verbo latino *pendere* e que significa “pendar”, “suspender”, “pendurar”. O instigante desta observação é que Agamben enxerga esse uso em Agostinho⁸ e se pergunta “o que é que pende no pensamento?” (Agamben, 2006, p. 145) e ele segue com uma resposta: “existe uma pendência, uma questão não resolvida na linguagem [...] Por isso não podemos, falando, deixar de pensar, de manter em suspenso as palavras. O pensamento é a pendência da voz na linguagem” (Agamben, 2006, p. 145). A resposta de Agamben, na verdade, não responde nada. Ele apenas constata que a “pendência” é a vigência do pensamento. O filósofo faz uma comparação com os outros animais:

Acontece como quando caminhamos no bosque e, de repente, inaudita, surpreende-nos a variedade das vozes animais. Silvos, piados, trilos, toques como de madeira ou metal trincado, chilros, rufos, bisbilhos: cada animal tem o seu som, que brota imediatamente dele. Enfim, a dupla nota do cuco zomba de nosso silêncio e revela-nos, insustentável, o nosso ser sem voz, únicos, coro infinito das vozes animais. Experimentamos então falar, pensar. (Agamben, 2006, p. 145).

⁸ “O desejo que está na busca procede de quem busca e está, de algum modo, em suspenso [pendet quodammodo] e não repousa no fim para o qual tende, senão quando aquilo que é buscado é encontrado e se une àquele que busca” (Agostinho *apud* Agamben, 2006, p. 145).

Os animais se diferenciam pelo seu som, suas “vozes”. O ser humano não tem um “som” que lhe qualifique, sua capacidade de fala é própria da manifestação do pensamento, na “voz” o pensamento “pende” para ser comunicado. O pensamento é o momento de suspensão das palavras e a voz é a manifestação do pensamento, é o encontro do significado com o significante que ocorre apenas no *shiffters*, no pronome, no *eu*, *tu*, *ocê*, no *Dasein*. Essa voz que o pensamento toma é sempre emprestada de outros, não temos uma voz nossa, o pensamento nunca é “meu”, mas pertence à experiência humana de modo geral. Também há uma pendência de “posse” no pensamento. Os problemas aqui podem se desdobrar a outros cantos. Mas o que importa é o que Agamben deixa ainda claro: “Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia” (Agamben, 2006, p. 146). Agostinho se encontrava diante deste mesmo problema que Agamben enfrentou em seu texto e o bispo de Hipona resolveu as questões propondo uma saída inteligente: há um Mestre que “pendura” o pensamento, há quem garante a linguagem e o conhecimento. Agamben assume uma via niilista, é melhor assumir a falta do mestre e mergulhar no abismo da linguagem para entender que aquilo sobre o qual o pensamento, e a linguagem, e o ser estão suspensos é o próprio *Dasein*. O *Dasein* é o próprio Mestre. Uma consequência niilista após a morte de Deus é o que nos resta para a solução deste problema, esta solução é nossa voz, nosso *éthos*.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGOSTINHO, Santo. *De Magistro*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 121-172.

HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento (1929). In.: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento (1957)*. Lisboa: Piaget, 1999.

MESQUIATI, David; TERRA, Kenner. *Experiência e hermenêutica pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.



PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *O julgamento de Sócrates; O banquete*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. p. 107-215.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Yask G.; COELHO, Lázara D.; VIEIRA, Régia. A glossolalia em Pentecoste: a comunicação para difusão do cristianismo. *Sacrilegens*, v.9, n.1, p. 165-176, 2012.

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz. O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. *Trilhas filosóficas*, Caicó, v. 16, n. 2, p. 215–237, 2024.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol 1. São Paulo: ASTE, 1973.