

TEORIA DOS SIGNOS NA IDADE MÉDIA: A SEMIÓTICA DE SANTO AGOSTINHO

THEORY OF THE SIGNS IN THE MEDIEVAL AGE: THE SEMIOTICS OF SANTI AUGUSTINE

Edgar Roberto KIRCHOF

UNIVERSIDADE LUTERANA DO BRASIL - ULBRA
ekirchof@hotmail.com; ekirchof@pq.cnpq.br

RESUMO: Inserido no contexto da historiografia da semiótica, o presente artigo aborda a mais importante teoria medieval sobre os signos, postulada pelo filósofo e teólogo hiponense Santo Agostinho no século V depois de Cristo. O artigo apresenta as principais ideias de Agostinho sobre a semiótica a partir de três fases distintas, divididas em ordem cronológica: os primeiros escritos (principalmente *De Ordine*); as obras posteriores a 389, principalmente *De Magistro*; as obras posteriores a 396, principalmente *De Doctrina Christiana* e *De Trinitate*. Uma das principais conclusões do artigo é que, ao contrário das teorias semióticas contemporâneas, Agostinho, influenciado por Platão, define o signo predominantemente a partir de suas funções denominativas. Em seu sistema filosófico, a linguagem serve para representar uma realidade ontológica pré-definida, que se manifesta em duas principais dimensões: a dimensão interior – correspondente a ideias inatas impressas sobre a alma – e a dimensão exterior – correspondente ao mundo sensível.

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica medieval. Iconismo. Metafísica. Teoria da representação.

ABSTRACT: In the context of the historiography of semiotics, this paper addresses the most important medieval theory of signs, postulated by the philosopher and theologian St. Augustine of Hippo

VOL. 16 - ANO 35 - Nº 2 - 2011

in the fifth century after Christ. The article presents the main ideas of Augustine's semiotics and takes into account three distinct phases, divided chronologically: his first writings, especially *De Ordine*; *De Magistro*, that was written in 389 AD; his work after 396 AD, mainly *De doctrina Christiana* and *De Trinitate*. One of the main conclusions of the article is that, unlike the contemporary semiotic theories, Augustine was strongly influenced by the platonic theory of the signs and therefore he defines the sign from its predominantly denominational functions. In his philosophical system, the main purpose of language is to represent an ontologically pre-defined reality, which manifests itself in two main dimensions: the inside world - corresponding to innate ideas imprinted on the soul - and the external world - corresponding to the sensible objects of perception.

KEY WORDS: Medieval Semiotics. Iconicity. Metaphysics. Theory of Representation.

Introdução

A *semiótica*, enquanto um campo de saber reconhecidamente estabelecido, é um fenômeno recente. Seu estatuto de disciplina científica independente é alcançado apenas após o período da produção intelectual de Charles Sanders Peirce (1839-1914), nos Estados Unidos, e de Ferdinand de Saussure (1857-1913), na Suíça. É, portanto, somente após os trabalhos desses autores que as comunidades científicas e acadêmicas da contemporaneidade reconhecem a semiótica enquanto um campo ou uma disciplina formalmente estabelecida, independente de campos como a psicologia, a estética, a metafísica, a lógica, a linguística, entre tantos outros.

No entanto, se a Peirce e Saussure deve-se a fundação da semiótica contemporânea, reconhecida, em muitos contextos, como uma disciplina científica, tais pensadores não podem ser

considerados os verdadeiros fundadores de uma reflexão sistematizada sobre os signos. Alguns semioticistas consideram o ano de 1690 como a data de nascimento dessa disciplina, devido à edição do *Essay on Human Understanding*, de John Locke. Nesse livro, o filósofo inglês argumenta, pela primeira vez, em favor de uma *doutrina dos signos*, denominada, por ele, de *semeiotiké*. Outros situam a data de fundação da semiótica em 1764, quando um alemão influenciado pelo Iluminismo, Johann Heinrich Lambert, escreve o tratado intitulado *Semiotik* (NÖTH, 2000).

Por outro lado, mesmo antes de Locke e de Lambert, embora sem utilizar o termo *semiótica* (ou outro termo etimologicamente semelhante) para sistematizar as suas reflexões, inúmeros pensadores realizaram discussões sobre os signos, suas funções e tipologias, suas relações com a realidade extralinguística, a mente, o pensamento, a beleza, a verdade, entre tantos outros conceitos juntos com os quais os signos têm sido definidos ao longo da história do pensamento ocidental. Tais teorias e reflexões constituem um campo fértil de estudos, a saber, a historiografia da semiótica.

Nesse amplo contexto de disputas em torno da genealogia da semiótica, alguns pesquisadores – tais como, entre outros, Todorov (1997, p. 38) e Mannetti (1993, p. 157) – são unânimes quando se trata de definir um dos principais teólogos do quinto século depois de Cristo como o primeiro pensador a unificar, de modo sistemático e coerente, uma teoria dos signos na Antiguidade. Trata-se do filósofo hiponense conhecido como Santo Agostinho, cuja obra representa um marco da filosofia no Ocidente por ter realizado uma aproximação entre o pensamento greco-romano – principalmente a filosofia platônica – e o pensamento cristão. Como se pretende argumentar em seguida, contudo, Agostinho também representa um marco fundamental no que se refere ao início de uma discussão sistematizada quanto à definição dos signos, suas funções, características e, sobretudo, o modo como estes representam a realidade.

A semiótica de Santo Agostinho

Alfonzo Rincón González (1992, p. 26) organiza o tratamento concedido por Agostinho a questões linguísticas e semióticas em três fases distintas. A primeira é caracterizada pelos primeiros diálogos, em que o filósofo faz apenas referências esporádicas à linguagem. Nesse contexto, uma das principais obras em que se encontram discussões sobre a linguagem é *De Ordine*, escrita ainda no final de 386. A segunda fase é compreendida pelo diálogo *De Magistro*, escrito em 389, no qual Agostinho reúne, de forma sucinta, os temas das obras anteriores – principalmente aqueles enunciados em *De Ordine* – e já aponta para as questões que serão tratadas em suas duas grandes obras posteriores, *De Doctrina Christiana* (396) e *De Trinitate* (399). Nestas últimas, o filósofo abandona o diálogo enquanto forma do discurso e trata da linguagem sob um ponto de vista especificamente teológico, utilizando conceitos como a *trindade* e a *creatio ex nihilo*, por exemplo.

Em *De Ordine* (AGOSTINHO, 1947b, p. 775), ao explanar sobre o surgimento da *gramática*, Agostinho já enuncia uma de suas principais ideias a respeito da linguagem: é um *instrumento* inventado pela *razão* com o fim de *nomear a realidade*. Segundo Agostinho nesse livro, primeiramente, a razão cria a linguagem oral, subsumida pela *fala*, e, em seguida, cria a linguagem escrita, subsumida pelas letras e pelas sílabas, cuja função é fixar as palavras para que sejam veiculadas também àqueles que estão ausentes durante a conversação. Como se percebe, o núcleo da teoria semiótica de Agostinho gravita, desde seus primeiros escritos, em torno da questão da nomeação ou denominação, sendo que o real a ser denominado é definido de modo estático, a partir de uma concepção metafísica de fundamento cristão.

Ainda para González (ibidem, p. 137), a obra *De Magistro* pode ser estruturada com base em duas questões principais, tratadas sucessivamente. Primeiro, nos capítulos I a VII, Agostinho discute

com Adeodato (seu filho) sobre a natureza dos signos enquanto tais (predominantemente, os signos verbais). Em seguida, nos capítulos VIII a XIV, o filósofo propõe que se desvie a atenção do *signo* para a *coisa em si*. Uma vez que Agostinho considera a *coisa* mais importante do que o signo que a veicula, pode-se resumir sua definição dos signos, em *De Magistro*, da seguinte maneira: é um *instrumento arbitrário* criado pela *razão* para expressar as *realidades do mundo externo e interno*; portanto, está em relação de *substituição* para com outra *coisa*. Ao ser utilizado na comunicação, seu significado adere à *memória* e, por isso, pode servir como instrumento de aprendizagem, na medida em que incita ao conhecimento das coisas.

Na primeira parte do diálogo, o objetivo das palavras é definido como *ensinar* ou *suscitar recordações* (AGOSTINHO, 1956, p. 13), o que já aponta para um forte platonismo em sua teoria semiótica. Em seguida, Agostinho (*ibidem*, p. 27) identifica a *palavra* com qualquer outro tipo de signo, tais como os gestos e as pantomimas, afirmando que todos possuem as mesmas funções, a saber, ensinar e recordar. Além disso, em outra passagem, o filósofo relaciona também o *pensamento íntimo* com o *falar* (*ibidem*, p. 17). Assim sendo, pode-se dizer que Agostinho permite generalizar as considerações acerca da *palavra* a outros tipos de *signos* bem como ao *pensamento por signos*, apesar de suas reflexões acerca da linguagem, nesse diálogo, priorizarem a linguagem verbal.

Ainda nesta parte do diálogo, o filósofo (*Ibidem*, p. 97) sugere que não se aprende nada sem os signos e desenvolve o esboço de uma teoria semiótica. Segundo ele, existem três possibilidades de relação entre *signo* e *realidade*, quais sejam: *alguns signos veiculam apenas signos, outros veiculam coisas, e algumas coisas se veiculam sem signos*. No primeiro caso, o teólogo exemplifica a relação do signo com a realidade através da preposição latina *ex* (de), cujo significado só pode ser apreendido através de um sinônimo, como *de*, por exemplo. O segundo caso é o mais simples e comum: trata-se de

palavras (ou de outros signos) que veiculam objetos concretos, como a palavra *parede* em relação a uma parede existente. Por fim, há a possibilidade de se mostrarem as próprias coisas, independentes dos signos. Quando alguém pergunta o que é *caminhar*, por exemplo, pode-se simplesmente *demonstrá-lo* através da ação, ao invés de se tentar definir o seu conceito através de um signo.

Alguns signos possuem *significados recíprocos* e outros não (Ibidem, p. 69). Por exemplo, *signo* e *palavra* possuem uma relação de reciprocidade, na medida em que *palavra* pode ser utilizada como sinônimo de *signo* (embora o contrário não seja possível). Já *conjunção*, por exemplo, não pode ser simplesmente intercambiada pelas próprias conjunções, tais como *que* ou *pois*. Assim, Agostinho conclui que alguns signos podem ser significados pelos próprios signos que significam, enquanto outros só podem ser representados por signos diferentes. Ao passo que os segundos se restringem a uma única relação de *valor* (*virtus*) ou *significado* com a realidade, existem três possibilidades de relação para os primeiros. Há signos recíprocos com *valores diferentes*, como no caso de *palavra-signo*, já que a reciprocidade não é válida para *signo-palavra*. Há signos recíprocos com *valores iguais*, embora não idênticos, como no caso de *palavra-nome*, em que *palavra* se refere à simples percussão do ouvido, ao passo que *nome* refere-se ao conhecimento do espírito. Por fim, também existem signos de *valores idênticos*. Estes se encontram na tradução, em que o mesmo objeto recebe outros nomes de línguas diferentes, como *nomen*, em latim, e *onoma*, em grego.

Em seu tratado sobre a doutrina cristã, *De Doctrina Christiana*, Agostinho confirma e sistematiza as ideias anteriores sobre os signos, ao desenvolver uma espécie de doutrina a respeito de como devem ser estudadas as Sagradas Escrituras. Segundo o tratado, os dois princípios fundamentais para o estudo da Bíblia são, primeiro, *encontrar as coisas a serem entendidas* e, depois, *explicá-las* (AGOSTINHO, 1947c, p. 64). Dito de outro modo, toda instrução se reduz ao ensinamento de *coisas* através de *signos*. As primeiras se

entendem como aquilo que nada significa para além de si mesmo, tal como uma pedra, uma vara, um animal. Os segundos, no entanto, são utilizados para dar a conhecer outra coisa diferente de si mesma. Logo, para Agostinho, todo signo é coisa, mas nem toda coisa é signo (Ibidem, p. 65).

Uma conclusão preliminar quanto ao pensamento semiótico de Agostinho permite afirmar que, em sua concepção, conforme expressa em *De Doctrina Christiana* e em *De Magistro*, a *ontologia* precede a *linguagem*, ou, em outros termos, os *signos* existem para representar *uma realidade pré-existente*, estática e imutável. As *coisas em si* definem-se a partir de uma hierarquia baseada em três elementos: o poder criativo de *Deus*, sua *extensão à alma humana* enquanto uma espécie de *vista interior*, cujo marco divino é a sabedoria (ligada ao número eterno), e, por fim, o *corpo*, cuja existência se deve unicamente à sua ligação com a alma (Ibidem, p. 87).

Na primeira obra, Agostinho inicia suas reflexões no campo da ontologia, postulando que há dois tipos de *coisas* no mundo, aquelas *para serem gozadas (frui)* e aquelas *para serem utilizadas (uti)*. Há também coisas que podem ser gozadas e utilizadas. A diferença é que as primeiras pressupõem a adesão do ser humano por si mesmas, enquanto as segundas pressupõem a adesão com vistas a algo. A essência e o fim das escrituras é o *amor a Deus*, que representa o maior gozo a que se pode chegar. Por outro lado, todas as coisas que conduzem ao amor desse Deus imutável são consideradas úteis para a salvação (Ibidem, p. 105). No entanto, visto que muitas pessoas têm sua “vista interior” impura e enferma, apegando-se à carne e a tudo que lhe é comum, Deus se manifestou em corpo através de Cristo no intuito de salvar também aos néscios (Ibidem, p. 75).

Uma vez definida a qualidade essencial das *coisas em si*, resta *explicá-las*, tarefa para a qual são necessários os *signos*. Para tanto, em *De Doctrina Christiana*, Agostinho passa a definir os signos como “toda coisa que, apesar da fisionomia que tem em si e apresenta a

nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra coisa distinta” (Ibidem, p. 113). Nesse contexto, eles são classificados em duas categorias, *signos naturais* e *signos convencionais*. Ao passo que os primeiros levam ao conhecimento de algo sem desejo premeditado, os segundos “são os que se dão aos viventes para manifestar, enquanto é possível, os movimentos da alma, como as sensações e os pensamentos” (Ibidem, p. 115). Um exemplo de signo natural é a fumaça que indica fogo, e de signo convencional, as palavras que expressam pensamentos.

Após esclarecer que “as palavras conseguiram se tornar, entre os homens, os signos mais importantes para dar a conhecer todos os pensamentos da alma” (Ibidem, p. 117) – justificando o tratamento logocêntrico que concede ao signo – e após explicar que as letras foram inventadas para que as vozes se dessem também aos olhos – chegando a uma explicação semelhante à encontrada em *De Ordine* –, Agostinho dedica o restante de seu tratado à questão da interpretação dos signos bíblicos, no terceiro livro, e ao problema da retórica e da hermenêutica cristã, no quarto.

Como se viu anteriormente, em *De Magistro*, já se encontra a ideia de que a ontologia precede a semiótica: “Só depois de conhecer as coisas se consegue, portanto, o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas” (AGOSTINHO, 1956, p. 109). Assim sendo, Agostinho conclui que as *coisas* merecem maior atenção do que os *signos*, pois “tudo o que existe de uma outra coisa é inferior àquilo pelo qual existe” (Ibidem, p. 85). Se o signo é significado de algo, faz-se necessário conhecer primeiramente a própria *coisa* para saber o que ele está substituindo. Ou seja, um signo só faz sentido para alguém que já conhece seu objeto de referência, na medida em que *recorda as imagens das coisas estampadas na memória*. Por essa razão, Todorov afirma que a relação estabelecida por Agostinho entre *signo* e *coisa* não pode ser considerada uma verdadeira *relação de referência*, pois, em Agostinho, “a coisa participa do signo

enquanto significado e não enquanto referente” (TODOROV, 1997, p. 38). Para Agostinho, portanto, o signo só *ensina* porque nos obriga a procurar as próprias *coisas*, caso ainda não nos sejam conhecidas (AGOSTINHO, 1956, p. 109), o que pode ser considerado uma forte herança da filosofia platônica.

Um breve excurso à semiótica de Platão

De modo geral, a linguagem é compreendida, dentro do sistema platônico, como um *instrumento utilizado pela alma para rememorar* (em seu diálogo *Fedo*, por exemplo) ou como *instrumento de aprendizado para se distinguirem as naturezas das coisas a partir de suas naturezas* (entre outros, no diálogo *Crátilo*). Em *Fedo*, após explicar a origem inata do conhecimento através da imortalidade da alma, Sócrates fala do poder de se pensar, a partir de um objeto específico, em algo diferente: “Se um homem vê ou ouve ou então percebe algo, e não simplesmente *reconhece* aquela coisa particular, mas pensa em *algo diferente* – em algo que é o objeto de um *conhecimento diferente* – não é correto que deveríamos afirmar que ele *se lembrou* dessa coisa sobre a qual pensou de repente?” (PLATÃO, 1973b, p. 83) Como exemplo, Sócrates afirma que é possível olhar para uma lira e pensar na imagem da pessoa a quem ela pertence; ou então, pode-se ver a imagem de Símiás e lembrar-se de Cebes.

Neste caso, Sócrates refere-se, portanto, a uma espécie de *funcionamento analógico da linguagem*, utilizando-o como argumento em favor do conhecimento como rememoração de verdades eternas e imutáveis. Essa ideia será amplamente utilizada não apenas por Agostinho senão também por vários teólogos medievais, o que leva ao surgimento de uma espécie de *metafísica do iconismo* na Idade Média, repaginada em termos cristãos: ao invés de rememorar ideias puras e perfeitas, a alma agostiniana está destinada a rememorar, através dos signos, sua ligação com Deus.

Crátilo, por outro lado, é a única obra em que a linguagem é tratada como objeto específico de discussão por parte de Platão. Neste diálogo, o enfoque desloca-se da *rememoração* para a *nomeação*, subordinada à noção de *instrumento*. Sócrates não chega a definir a linguagem, mas, no final do diálogo, estabelece uma analogia entre a pintura e as palavras, concluindo que ambas *imitam* a fim de levar ao *aprendizado*. A personagem do diálogo, Hermógenes, para quem as palavras adquirem sua correção por arbitrariedade, convida Sócrates a se posicionar frente à opinião de Crátilo, segundo a qual todas as coisas possuem um nome que pode ser derivado do mundo sensível. Ao longo do diálogo, Sócrates concorda com Crátilo¹³, concluindo que, se as *coisas* têm a sua *essência* independentemente da *opinião* (nesse diálogo, a essência está na *natureza* da coisa), a linguagem deve levar em conta essa *essência natural* quando a *nomeia* (PLATÃO, 1973a p. 426).

Em poucos termos, o problema da significação se discute, nesse diálogo, predominantemente pela perspectiva da *nomeação*. Sócrates define o signo, em *Crátilo*, a partir de três elementos (partes mais simples), as *letras*, cuja combinação leva às *sílabas*, cuja combinação, por sua vez, leva aos *nomes* e aos *verbos*. Visto que a realidade em si não possui *nomes*, Sócrates afirma que suas combinações foram realizadas, originalmente, por *legisladores filósofos*. Ao colocarem nomes sobre os objetos, nada mais fizeram do que *olhar para a natureza das coisas*, expressando-a através de corretas combinações entre *letras* e *sílabas*. Como se percebe, existe

¹³ Como salienta Rehn, a questão da posição de Platão frente à tese de Crátilo ainda é controvertida entre os pesquisadores dessa obra. Ao passo que alguns pesquisadores acreditam que Platão a combate, a maior parte dos estudiosos sobre o assunto acredita que Platão toma elementos tanto da tese de Hermógenes (a arbitrariedade; *nomos*) quanto da tese de Crátilo (a motivação; *fisei*). Sobre essa controvérsia, verificar, entre outros, Rudolf REHN, *Der Logos der Seele*, p. 33. Rehn defende a tese de que Platão pretende demonstrar, nesse diálogo, que as palavras *não* são um meio confiável para o conhecimento das coisas.

aqui novamente a expressão de uma metafísica segundo a qual a realidade é não apenas anterior como também mais perfeita do que a linguagem. Ao exemplificar a ação original dos legisladores, Sócrates abrange basicamente duas questões, a *etimologia* e a *relação da linguagem com a sua referência*.

Quanto às explicações por etimologia, Platão (Ibidem, p. 432) utiliza, como primeiro exemplo, um homem religioso que tem um filho ateu, e conclui que este não pode lhe dar um nome religioso, como *Teófilo*, visto que o nome iria contra a natureza da coisa nomeada. Por isso, conclui que a correta nomeação deve ser dirigida pela filosofia, pois só ela é capaz de definir a verdadeira natureza das coisas. Após, Sócrates passa a analisar a constituição etimológica dos nomes de diferentes *heróis trágicos*, *deuses* e *virtudes*, relacionando os sentidos encontrados nos nomes com as naturezas de seus objetos, e concluindo que, em todos os casos, há correspondência entre os sentidos e as respectivas naturezas dos objetos representados.

Assim como existem relações de sentido derivadas da etimologia, também há relações entre *letras* e *sílabas* com as *coisas* (relações de sonoridade), o que conduz novamente à ideia de um certo iconismo - ou mesmo isomorfia - entre os signos e os objetos de referência. Como se verá adiante, essa ideia é como que retomada por Agostinho, embora seja colocada sob uma perspectiva cristã. Neste ponto, Sócrates afirma que as letras são dotadas de sentidos, que devem ser levados em conta quando se nomeia a realidade. Por exemplo, a letra grega ρ, equivalente ao som do *r* latino, denota *rapidez* e *movimento*, ao passo que o λ, equivalente ao som do *l*, significa *suavidade* e *descanso* (Ibidem, p. 468).

Contudo, Sócrates chama atenção para o fato de que pode haver erros por ocasião da nomeação, pois, assumindo-se que o primeiro legislador nomeara a realidade de acordo com sua concepção, se esta estiver errada, todos serão induzidos ao mesmo erro original. Por isso, não há garantia de que os nomes existentes efetivamente respeitem a relação isomórfica ou icônica ideal. Logo,

como exercício de prudência, Sócrates afirma que não se deve confiar na linguagem como canal de conhecimento (como faz Crátilo), mas sim, recorrer à dialética como único meio de investigação da realidade em si (Ibidem, p. 473). Para exemplificar esse problema, Sócrates estabelece uma analogia entre a linguagem verbal e a pintura, e conclui que, assim como existem pinturas boas e ruins (que são ícones – melhores ou piores de seus objetos), também há nomes bons e ruins, de acordo com sua maior ou menor capacidade de iconismo ou analogia em relação aos objetos que representam (Ibidem, p. 465). Em termos semióticos, portanto, Sócrates propõe, nesse texto, um iconismo explícito entre o *signo* e o *mundo sensível* como uma relação semiótica desejável ou ideal.

De Platão a Agostinho

Agostinho parece incorporar de forma muito clara a ideia da analogia ou iconismo entre a realidade e a linguagem como ideal na constituição bem como no emprego dos signos. E visto que a realidade ideal é não apenas anterior como também sempre mais perfeita do que a linguagem que procura representar, os signos, para Agostinho, acabam reduzidos à sua função denominativa e instrumental.

Todorov (op. cit., p. 41) ressalta um aspecto importante da relação agostiniana entre realidade (ontologia) e signo (semiótica), a saber, se o conhecimento verdadeiro só ocorre através das coisas mesmas e jamais através dos signos, então, as palavras não designam diretamente as coisas, mas o “verbo interior pré-linguístico”, que Todorov afirma ser formado pelas impressões deixadas pelos objetos na alma, de um lado, e o conhecimento imanente – que Agostinho denomina frequentemente de o *Cristo interior* –, cuja fonte é o próprio Deus. Portanto, pode-se dizer que Agostinho (1956, p. 115) classifica o *conhecimento verdadeiro das coisas* em dois canais, *os sentidos* e *a mente*. O filósofo ainda acrescenta os adjetivos *carnal* ao

conhecimento sensível, de um lado, e *espiritual* ao conhecimento inteligível, de outro, investindo-lhes um significado bíblico.

Para explicar semioticamente os conhecimentos inatos que incorpora de Platão, Agostinho (ibidem, p. 113) recorre à noção da *verdade interior*, que ele compreende como uma *capacidade inata da alma para a intelecção*, semelhante à concepção platônica dos conhecimentos inatos e das ideias eternas. Segundo Agostinho, o pensamento e o conhecimento das coisas interiores se devem ao fato de que o próprio Deus habita a alma racional através de seu filho, caracterizado, em *De Magistro*, como o *Cristo interior*. Esse conceito faz referência ao texto bíblico de Ef. 3, 16-17. As coisas interiores, por sua vez, são definidas como aquelas que foram reveladas por Deus, ou as que “vemos presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior” (AGOSTINHO, ibidem, p. 117). De uma forma talvez exageradamente simplificada, trata-se de todos os conhecimentos cujo canal perceptivo não são os sentidos e que conduzem a alma à sua ligação original com o criador.

Para resumir, os principais conceitos da teoria agostiniana da significação, em *De Magistro*, são a *coisa sensível*, a *realidade externa* e o *signo da coisa sensível*, de um lado, e a *coisa inteligível* ou *realidade interna* e o *signo da coisa inteligível*, de outro. O signo em si é aqui entendido como a união de um significante, o *som* (sua constituição material) e um *significado*, o *valor*, compreendido simplesmente como a *imagem gerada pelas coisas na alma* (AGOSTINHO, ibidem, 115). Essas relações podem ser visualizadas da seguinte forma:

	Signo	Coisa
Som	Valor (Imagem mental da coisa)	Sensível
Inteligível		

Deve-se diferenciar claramente a *verdade interior* das *imagens mentais* obtidas a partir dos objetos, definidas, em *De Magistro*, como o *valor do signo*. Em termos semióticos, pode-se dizer que ambas correspondem ao *significado*; porém, ao passo que o *valor* pressupõe uma correlação icônica com os objetos sensíveis, a *verdade interior* é independente da realidade do mundo material, uma espécie de conhecimento inato deixado por Deus sobre a alma humana, o que ressoa diretamente à concepção platônica sobre as ideias essenciais com as quais a alma é dotada devido à sua essência imortal.

Por outro lado, como esclarece Berlinger (1962, p. 21), Agostinho vê uma relação de iconicidade também entre as próprias ideias mentais (denominadas de *conceito*) e a *Ideia*, caracterizada como o próprio Deus, o que permite afirmar que a *verdade interior* também pressupõe uma espécie de correlação icônica – uma analogia – com a própria Verdade, cuja origem é Deus. Não é difícil perceber, aqui, novamente uma repaginação cristã dos conhecimentos inatos postulados por Sócrates e Platão.

Em *De Ordine*, Agostinho enfatizava o lado *espiritual* mesmo do significado enquanto valor, a partir do exemplo da dança. O filósofo distingue, naquele livro, o *sentido* e a *imagem mental*, afirmando que o primeiro é meramente corporal, como o próprio som da música ou os movimentos dos dançarinos, ao passo que a *imagem* por eles causada é espiritual, conduzindo a *belos pensamentos*. “O que soa suavemente agrada ao órgão sensitivo; mas os belos pensamentos, mesmo expressos por meio de vozes que impressionam ao ouvido, somente eles entram na mente” (AGOSTINHO, 1947b, p. 773).

Uma melhor caracterização do *valor* é fornecida no livro IX de *De Trinitate* (1947d, p. 545), em que Agostinho desenvolve, em analogia com a trindade divina, uma espécie de *psicologia trinitária*, composta da *mente, seu conhecimento* e o *amor*. Assim como Deus Pai, Filho e Espírito Santo são três substâncias que, juntas, formam

uma única essência – apesar de permanecerem relativas mutuamente -, a mente, o conhecimento e o amor formam, para Agostinho, realidades inseparáveis entre si. Quando a mente conhece algo, forma desse objeto uma *imagem*, que se estampa na memória. Nesse texto, Agostinho afirma claramente que, entre o *objeto* e a sua *imagem mental*, existe uma relação de *semelhança* (Ibidem, p. 565). Tal postulado é novo em relação a *De Magistro* e a *De doctrina Christiana*, vindo a especificar a essência das *imagens mentais* produzidas pelo signo. No livro X (Ibidem, p. 605), o filósofo aprofunda a discussão a respeito do conhecimento que a alma tem dos objetos externos e de si mesma, e desenvolve uma nova tríade, composta da *memória*, *entendimento* e *vontade*.

A partir da ontologia divina e mundana, Agostinho chega a uma síntese de sua visão semiótico-teológica, em *De Trinitate*, quando estabelece uma analogia entre o processo de comunicação humano e o divino: ao passo que o ser humano usa as palavras para expressar seus pensamentos sobre as coisas, para Deus, o signo exterior não é a palavra, mas o próprio mundo. Dessa forma, a metafísica agostiniana permite que as duas únicas fontes de conhecimento humano (Deus e as coisas) entrem em convergência, visto que o *Cristo Interior* corresponde a uma espécie de conhecimento inato e divino deixado sobre a alma humana, ao passo que o *mundo exterior* também é um signo, a saber, o mundo sensível é nada menos do que a *linguagem divina* (cf. TODOROV, op. cit., p. 42). Os signos utilizados pelo ser humano não passam, portanto, de um reflexo dos signos utilizados por Deus através da natureza. Essa ideia vem apoiar novamente a *metafísica do iconismo*, muito comum na Idade Média, segundo a qual existe uma semelhança de base metafísica entre o *mundo/a natureza*, de um lado, e os *signos*, de outro.

No sistema de Agostinho, a *metafísica do iconismo* está apoiada em uma *metafísica dos números harmônicos*, segundo a qual as *proporções numéricas ideais* não se encontram somente em Deus,

mas, derivadas de Ele, também na alma humana e no mundo sensível. Essa ideia já se expressa em obras da fase inicial de Agostinho, como *De Ordine*, por exemplo, mas adquire sua elaboração mais refinada, entre outros, em *De Musica*, escrita apenas em 389.

Berlinger (op. cit., p. 21) argumenta que, para Agostinho, a verdade e a beleza divinas se manifestam, em termos de imagens, tanto no conceito abstrato como nas palavras e nas ideias inatas. Ruef (1981, p. 120), por sua vez, acredita que o filósofo hiponense procura, assim como o Platão do *Crátilo*, similaridades não só entre as imagens mentais e as coisas como também entre os *significantes sonoros* da linguagem e as *coisas do mundo* (*similitudo rerum et sonorum*).

Agostinho acrescenta, às noções de Platão sobre o signo, o princípio de que a analogia entre o mundo e os signos se baseia no fato de *Deus* ser a *forma*, a *substância* ou o *ser primeiro*, cuja essência equivale, para ele, à *igualdade numérica*. Os *conhecimentos inatos* participam iconicamente dessa igualdade, visto a alma ser semelhante a Deus; os *conhecimentos adquiridos*, por sua vez, participam dessa igualdade quando são capazes de refletir tais números; por fim, a própria *realidade sensível* também participa dessa igualdade, na medida em que é capaz de sugerir os números harmônicos. A forma de manifestação de tamanha igualdade é o Belo – a *pulchritudo* – quando buscada em Deus ou na alma, ou as Coisas belas – *pulchra* –, quando buscadas na própria realidade.

Para concluir

Talvez a principal contribuição de um estudo no qual se focaliza uma teoria semiótica postulada anteriormente a Peirce e a Saussure seja justamente a possibilidade de compreender por que a visão contemporânea sobre os signos é tão diferente daquelas teorias em que tais discussões estavam quase sempre envoltas em problemas filosóficos, não raro de ordem teológica e metafísica. Embora não

seja possível aqui aprofundar com densidade as relações entre a semiótica contemporânea e a semiótica medieval, é interessante concluir que o que distancia a semiótica agostiniana tanto do estruturalismo quanto do pragmatismo – para citar apenas dois paradigmas da semiótica contemporânea – é, acima de tudo, a dependência que o sistema semiótico medieval mantém em relação a uma ontologia de fundamento bíblico-cristão.

O semioticista dinamarquês Dines Johansen (1993) resumiu, de forma bastante simplificada, as principais diferenças epistemológicas entre o estruturalismo e o pragmatismo peirciano. Primeiro, ao passo que o estruturalismo postula uma linguística cujo único fundamento é a forma, Peirce inclui a noção de objeto extralinguístico em sua teoria. Segundo, ao contrário do estruturalismo, Peirce relaciona a forma ao problema da significação. Por outro lado, apesar de tais diferenças, em ambos os casos, o que é comunicado através do signo é uma forma e não uma substância. Contudo, enquanto Peirce prevê que a forma provém do poder que o objeto possui para representar, o estruturalismo defende a imanência da estrutura semiótica.

Levando em conta as análises de Johansen, é possível concluir que a semiótica agostiniana se distancia tanto da semiótica estrutural quanto da semiótica peirciana justamente devido ao modo como os signos se relacionam com o real extralinguístico em seu sistema. No estruturalismo, o sistema semiótico é descrito de modo independente – imanente – em relação a qualquer realidade que possa estar para além dos signos, o que exclui, de imediato, qualquer possibilidade de especulação metafísica.

No que tange ao pensamento de Peirce, apesar de incluir a relação do signo com uma realidade extralinguística, o semioticista norte-americano cria um sistema circular e não-hierárquico quanto ao modo como os objetos extralinguísticos são representados na cadeia da semiose, o que não permite falar de qualquer realidade pré-determinada ou, mesmo, de uma ontologia essencialista e estável. Ao

contrário do sistema agostiniano, estático e essencialista, o sistema semiótico de Peirce, portanto, é dinâmico e circular.

A visão de mundo religiosa e cristã de Agostinho não lhe permite falar dos signos de modo independente quanto à realidade que estes devem representar. Por essa razão, em todos os seus escritos dedicados a questões semióticas, o filósofo hiponense não se furta de descrever, primeiro, o próprio real, para, apenas em seguida, explicar como os signos re(a)presentam essa substância pré-definida. Como foi possível observar, embora mude sua linguagem e mesmo algumas das ênfases ao longo de sua produção, Agostinho jamais chega a refletir sobre os signos para além de sua função meramente instrumental e denominativa.

À luz das discussões contemporâneas em torno do poder constitutivo que os signos possuem para – longe de apenas *representar* – produzir e criar a própria realidade, talvez a semiótica medieval nos pareça excessivamente ingênua e simplista, pois pressupõe um fundamento estável tanto para a realidade da alma (o Cristo interior) quanto para o mundo sensível (a natureza como pronunciamento de Deus). Aos signos, nessa perspectiva, cabe apenas a função bastante limitada de designar tais substâncias do modo mais perfeito possível, sendo que é, inclusive, possível que as próprias coisas representem a si mesmas, independentemente de qualquer mediação semiótica.

Estudar a história da semiótica permite perceber, entre várias outras questões, que o surgimento de uma disciplina específica destinada ao estudo dos *signos* – independente de outras disciplinas – não poderia ocorrer sem o distanciamento em relação a uma concepção essencialista e religiosa da realidade. Uma vez que o real seja tomado como algo estável, fundamentado em uma substância eterna e imutável – o que não ocorre apenas nas teorias medievais –, não se faz realmente necessária uma teoria semiótica densa e independente, pois suas funções denominativas estarão sempre em

evidência para dar conta de uma Realidade que deve ser simplesmente rememorada de forma linear e harmônica.

BIBLIOGRAFIA:

AGOSTINHO. La musique. In: FINAERT, Guy (organizador e tradutor). **Oeuvres de Saint Augustin IV**. Paris: Desclée, edição bilíngüe. 1947a.

_____. **De Magistro**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1956.

_____. Del orden. In: GARCIA, Felix. (editor e tradutor). **Obras de San Augustin I**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1947b. p. 675-799.

_____. Sobre la doctrina cristiana. In: MARTÍN, Balbino (editor e tradutor). **Obras de San Augustin XV**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1947c. p. 49-352.

_____. Tratado sobre la Santíssima Trindad. In: ARIAS, Luis (editor e tradutor). **Obras de San Augustin V**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1947d. Edição bilíngüe.

BERLINGER, Rudolph. **Augustins dialogische Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1962.

GONZÁLEZ, Alfonso Rincón. **Signo y language en San Agustín**. Bogotá: Centro editorial Universidad Nacional, 1992.

JOHANSEN, Dines. **Dialogic semiosis**. Bloomington: Indiana Press, 1993.

MANETTI, Giovanni. **Theories of the sign in Classical Antiquity**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

NÖTH, Winfried. **Handbuch der Semiotik**. Stuttgart: J.B. Metzler, 2000.

PLATÃO. Cratylus. In: SEGAL, Erich (ed.). **The dialogues of Plato**. New York: Bantam Books. 1973a.

_____. Phaedo. In: SEGAL, Erich (ed.). **The dialogues of Plato**. New York: Bantam Books. 1973b.

REHN, Rudolf. **Der Logos der Seele: Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie.** Hamburg: Felix Meiner, 1982.

RUEF, Hans. **Augustin über Semiotik und Sprache; sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift De Dialectica.** Bern: Wyss Erben, 1981.

TODOROV, Tzvetan. **Théories du symbole.** Paris: Seuil, 1977. (Collection Poétique).

A ENUNCIÇÃO: (IN)CONSCIÊNCIA E SIGNIFICAÇÃO

THE ENUNCIATION: (UN) CONSCIOUSNESS AND SIGNIFICATION

Hermano de França RODRIGUES
Universidade Federal da Paraíba - UFPB
hermanorg@gmail.com

RESUMO: A humanidade se desfaz e se reconstitui na inconstância das coisas e do mundo. Os objetos que a cercam, as ambições que a enleiam, os desejos que mascaram e as práticas que operam cedem às forças arrebatadoras de seus ardores subjetivos. O homem, envolto em relações múltiplas, dar impulso a ações que promovem o caos reorganizador do cosmos. A incoerência das ideologias institui a consenso ilusório das representações. É, assim, que as irregularidades fundam a desordem sem a qual as realidades edificadas pelo ser perderiam sua essência, petrificando-se em seus significados ideais. Como diz Marshall Berman (1998), apropriando-se dos ditos marxistas, *tudo que é sólido desmancha no ar*. A filosofia do autor apóia-se na dinamicidade daquilo que, na aparência, impõe-se como real, mas que, na verdade, corresponde a recriações do espírito humano. De modo semelhante, a comunicação – produto de uma (re)construção coletiva e, por isso, arquetípica, manifesta uma instabilidade, quer estrutural, quer conceitual, desencadeadora de uma identidade lingüística, antropológica e, sobretudo, histórica. Os *textos* que a transigem partilham diferenças e similitudes que se desvelam, subitamente, na interação interlocutiva dos sujeitos responsáveis por sua manifestação. A enunciação assume, simbolicamente, a função de águere cujos devaneios trazem as insígnias que nos elevam ao reconhecimento daquilo que, conscientemente ou não, produzimos.

VOL. 16 - ANO 35 - Nº 2 - 2011

PALAVRAS-CHAVE: Enunciação – inconsciente - significação

ABSTRACT: Humanity dissolves and reconstitutes itself around the inconstancy of things and of the world. The objects that surround it, the ambitions that interlace it, the desires that mask it and the practices that operate it submit to sweeping forces of their subjective fevers. Man, wrapped in manifold relations, gives impulse to promote actions that reorganizing the chaos of the cosmos. The incoherence of the ideologies establishes the representations of illusory consensus. It is, therefore, that deficiencies underlie the disorder which is important for reality built by the being not to lose its essence, petrifying in its ideal meanings. As Marshall Berman (1998), appropriating the Marxist saying, says *all that is solid melts into air*. The philosophy of the author relies on the dynamics of what, apparently, is proving to be real, but actually corresponds to recreations of the human spirit. Similarly, communication - the product of a collective (re)construction and, therefore, archetypal, manifests an instability, either structural or conceptual, instituting a linguistic, anthropological and, especially, historical identity. The texts that constitute this identity share differences and similarities that are unveiled, suddenly, inside the interlocutive interaction of individuals responsible for its manifestation. The enunciation takes symbolically the guessing function whose reveries carry the brands that we elevate to the recognition of what, consciously or not, we produce.

KEY WORDS: enunciation - unconscious - signification

Introdução:

O homem é talhado consoante as convenções e os códigos da sociedade à qual pertence. Interage de forma tão intensa com esse organismo vivo que o transforma numa fortaleza, num refúgio, num

VOL. 16 - ANO 35 - Nº 2 - 2011

prostíbulo ou, mesmo, num degredo. Por intermédio dela, torna-se algoz e prisioneiro da interação humana. Deixa-se corromper pelo vício do diálogo e acredita na redenção pela linguagem. Numa devoção quase sacerdotal, ajoelha-se diante de seus deuses e confia piamente em seus discursos auspiciosos. E não ficamos aqui. Assim como a serpente primeva ludibriou o primeiro homem, fazendo-o acreditar numa realidade até então desconsiderada, a sociedade faz uso de evasivas para envolver, em terríveis e misteriosos engodos, os seus membros. Nossos ancestrais edêmicos prostraram-se perante o mundo interdito. A ilusão, certamente, lhes era necessária. O grande estratagema do nosso “jardim” social é fazer-se acreditar como tal. Está aí o princípio de toda discórdia, ou melhor, concórdia.

A sociedade, da maneira como a concebemos, é pura abstração. Não queremos dizer que é uma entidade nulificada, sem existência, mas simplesmente um espectro reverberado por um processo que denominamos consciência. Sem cometer nenhum exagero, caso pudéssemos voltar ao passado, mais precisamente, antes da revolução das descobertas freudianas, teríamos mais facilidade em gestar uma discussão menos controversa sobre esse fenômeno. Naquela época, há mais de um século (a *Interpretação dos Sonhos*, data de 1900), fazia-se presente, entre os acadêmicos, uma compreensão bastante reducionista sobre o conceito de consciência. Reduziam-na à percepção dos fatos captados pela própria mente do homem. O discurso médico, então vigente, colocava uma tonelada de rochas sobre o assunto, quando a definia como faculdade altamente desenvolvida na espécie humana e que responde pela atividade psíquica. Ante tal dedução, julgava-se que a consciência era o atributo determinante da vida mental e que esta se resumiria ao conhecimento imediato dos acontecimentos. Nessa linha de raciocínio, a consciência apresentava-se como a posse das funções de ver, ouvir, pensar etc. Tudo aquilo que fosse aprisionado pelas percepções da mente estaria, instantaneamente, sob o jugo da consciência.

No século XVII, John Locke, o *teórico da democracia*, reservou um amplo espaço, em suas pesquisas, para o problema da origem do conhecimento e a relação deste com a consciência. O iluminista inglês mostrou-se contrário à teoria cartesiana das ideias inatas. Defendia que o aprendizado derivado da experiência é a mola propulsora para explicar toda forma de conhecimento. Acreditar que existam verdades impressas na alma, como esboçava Descartes, sem que antes sejam contornadas pela mente, é, em sua concepção, ininteligível. Todas as pessoas detêm uma estrutura mental que reúne em si as impressões extraídas da realidade circundante. É preciso que percebam, inevitavelmente, essas imagens, conheçam necessariamente essas verdades e com elas concordem. Respeitadas tais etapas, chega-se ao conhecimento. Com isso, anula-se qualquer hipótese sobre a existência de pensamentos inconscientes, ou seja, que escapa à consciência. Esta se condensa no próprio ato de pensar. Dirijamo-nos às palavras do insigne filósofo:

Porque, se não forem noções impressas naturalmente, como podem ser inatas? E se as noções estão impressas, como podem ser desconhecidas? Dizer que uma noção está impressa na mente e ao mesmo tempo dizer que a alma absolutamente não a conhece, e que até aquele momento nunca se dera conta dela, significa fazer dessa impressão um simples nada. Não se pode dizer de nenhuma proposição que está na mente, se esta ainda não a percebeu de alguma maneira e da qual nunca teve consciência. (2005, p.270)

O sustentáculo para as reflexões de Locke proviam de argumentos coletados da experimentação. Sua pertinácia centrou-se na convicção de que, no espírito humano, não existe nada de inato. Tudo o que lá habita é resultado da prática e da observação. Para

elucidar essa teorização, lança mão de uma metáfora que extrapolou os extremos da filosofia e percorreu as mais diversas áreas do saber. Na célebre alegoria, o homem, ao nascer, conserva em seu poder uma mente vazia, uma *tábula rasa*, desprovida de caracteres e sem qualquer ideia, sobre a qual a vivência do mundo externo e o conhecimento do indivíduo sobre si mesmo impingem as marcas que forjam a consciência. Nessa página em branco, nenhuma ideia é falsamente erigida ou criativamente inventada posto que todos os conteúdos se reconduzem, irrevogavelmente, à percepção. A mente se satisfaz em apenas reescrever, sob a forma de abstração, os fatos e objetos que capta do lado de fora. As representações que construímos, seja acerca dos objetos exteriores sensíveis, seja referente às operações interiores de nossa alma, abastecem o nosso intelecto de todos os materiais do pensamento. Toda substância conhecida é sempre, por definição, apreendida e aprendida, ou por intermédio da captura perceptiva do ambiente, ou pelo uso da reflexão sobre a própria condição interior.

O ideal empirista *nada existe no intelecto que não tenha antes passado pela percepção* dissolveu-se ante a imponência dos postulados de Freud. O psicanalista deu um golpe certeiro no âmago desse sistema filosófico quando tornou pública a constatação da existência de uma vida mental que foge aos tentáculos da consciência. Provocou uma revolução de proporções imensuráveis ao acrescentar que a maior parte de nossa vida mental, provavelmente a que goza de mais relevância, não é vislumbrada conscientemente. É evidente que a consignação de uma *psique* revel à experiência não é inteiramente nova. Podemos encontrá-la nos escritos de Leibniz, Kant e outros. O irrefragável é o alcance das ideias do Pai da psicanálise que se espargiram, de maneira avassaladora, pelo mundo. O teor de suas descobertas impactou profundamente a medicina psiquiátrica e, de forma não menos incisiva, as ciências humanas e sociais em geral. Em síntese, o que Freud expôs, sob o olhar da incompreensão e do repúdio, é que podemos ter emoções como a

ansiedade, o medo, a frustração, das quais não temos conhecimento, mas que são somatizadas por nosso sistema fisiológico e reprimidas pelo aparelho mental.

Dotado de uma inteligência admirável, Gottfried Wilhelm Leibniz inscreveu seu nome na historiografia filosófica dos séculos XVII e XVIII. Insatisfeito com os postulados da tradição, especialmente os desenvolvidos por Newton e Descartes, levantou uma teoria a respeito da constituição do universo que colocou em xeque a doutrina mecanicista cujas pilastras se apoiavam no terreno das descrições superficiais dos mecanismos concretos de um fenômeno. Dedicou parte de sua vida ao estudo do conhecimento e da percepção. Estava convicto de que a consciência não constituía um componente necessário ao pensamento e à sensação. Assegurava também que nem todas as apreensões realizadas pelos órgãos dos sentidos conseguem atingir o domínio da apercepção, ou seja, elevam-se à consciência. A explicação estava na existência de impressões tão minúsculas que, embora presentes na estrutura psíquica, não conseguem transpor a região do conhecimento adjacente, mesmo agindo diretamente sobre os mecanismos sensoriais. Esse filtro é igualmente acionado para reter percepções freqüentemente repetitivas, como por exemplo, ruídos ou paisagens que, incessantemente nos perturbam, tendem a ser ignoradas pela mente. Convém, aqui, determo-nos no testemunho ilustrativo do referido pensador:

Existem mil indícios que nos levam a julgar que temos, a cada momento, uma infinidade de percepções, mas sem apercepção e sem reflexão – ou seja, modificações na alma das quais não nos damos conta porque as impressões são ou muito pequenas ou muito numerosas ou muito próximas, de modo que não se consegue distingui-las senão parcialmente; apesar disso, não deixam de fazer sentir os seus efeitos e de se

VOL. 16 - ANO 35 - Nº 2 - 2011

fazer sentir ao menos confusamente em seu conjunto. (205, pág. 260)

Mesmo inconscientes, esses ínfimos vestígios perceptivos usufruem de uma eficácia maior do que se pode supor. Eles chegam a influenciar diretamente o nosso pensamento, sendo responsável pelos estados de indecisão, pelos desejos extravagantes, pela imprecisão dos sentidos e dos conceitos. Leibniz considera que tais reações são decorrentes de um desvio de atenção. A todo instante, somos atraídos por objetos que fascinam a alma, demovendo-nos do caminho que ora idealizamos ou planejamos. Ao sermos advertidos do nosso erro, a memória tem a habilidade de recuperar aqueles acontecimentos que, negados pela falta de concentração, caíram na rede das percepções e foram armazenadas na memória. O enciclopedista, todavia, comete um equívoco ao pensar o conhecimento inconsciente como resultado único de uma assimilação unilateral do sistema tátil do homem. Em nenhum momento preocupou-se em questionar o que levaria a memória a restaurar certo tipo de conteúdo e a ignorar outros. A exemplificação que fornece aclara somente, até certo ponto, alguns conceitos. Em um dos seus momentos de didatismo, explicita que um indivíduo, totalmente entregue ao sono, tem a capacidade de armazenar, nesse patamar, sinais auditivos e restituí-los ao acordar. Se as informações sonoras se tornam presentes assim que desperta, será que eram realmente inconscientes? Logicamente que a impossibilidade de resposta não invalida ou desmerece a investigação de Leibniz. Pelo contrário, ele produziu uma série de considerações que, de algum modo, antecipam a visão contemporânea da *psique* humana.

Ao conceber uma filosofia do conhecimento preocupada em estudar os princípios *a priori* da mente e a relação que se estabelece entre eles os objetos, Immanuel Kant, um dos mais notáveis e relevantes pensadores da era moderna, dá um novo rumo aos estudos da racionalidade e do saber. É o responsável por fundar o criticismo,

doutrina filosófica que visa conduzir à crítica os resultados da própria atividade cognitiva e de toda experiência do ser. Desvela uma estrutura psíquica que vai além da mera adequação da mente ao objeto conhecido. Contrário à abordagem tradicional, prescrevia a existência de esquemas inatos à cognição capazes de determinar aquilo que se deve conhecer sobre o conteúdo apreendido. Tais mecanismos funcionariam como uma camada porosa, filtrando as categorias da realidade que puderam ser encarceradas pela mente. Esta, provida de um caráter ativo, tem por função fundamental desbastar a si mesma, reconfigurando os próprios produtos, de modo a conservar a sua “autoridade” sobre determinados atributos a ela inerentes, a iniciar pela tendência a elaborar juízos hipotéticos, sistemas metafísicos e, até mesmo, suposições fantásticas, em suma, atos cognitivos que fogem ao controle da experiência. O excerto seguinte nos permite averiguar o teor de nossas ponderações:

Então, que se faça finalmente a prova para ver se teremos mais sorte com os problemas da metafísica, levantando a hipótese de que os objetos devem ser regidos pelo nosso conhecimento; isso está mais de acordo com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que defina algo em relação aos objetos, antes que eles nos tenham sido dados (Kant, 2005, p.324)

O tratado kantiniano, acerca do funcionamento da percepção, desenvolve-se a partir de severas críticas aos dogmatizadores do saber que pregavam, indiscriminadamente, a passividade das sensações. Para estes, o sistema perceptivo do homem continha-se em simplesmente registrar, de forma mais ou menos fiel, as impressões advindas da realidade externa. Opondo-se a tal postulado,

Kant observou um aspecto, concernente à materialidade perceptiva, que possibilitava descortinar um certo grau de independência dos órgãos dos sentidos. Em suas reflexões, explicita que uma fração considerável daquilo que vemos, ouvimos, sentimos deriva da especificidade da organização estrutural do mundo e dos fenômenos nele existentes. Nosso corpo não é um radar cujas ondas eletromagnéticas, a refletirem nos mais distintos obstáculos, acusam a presença de todos, sem selecioná-los, permitindo a sua localização e reconstituição. Pelo contrário, estava certo de que a percepção dependia, quase que exclusivamente, do sujeito, ou melhor, dos esquemas de filtragem instalados naturalmente na mente deste. Esses filtros, ao categorizar os dados da experiência, obstruem um leque de informações, de feições subjetivamente inapropriadas, tornando-as, portanto, inacessíveis à consciência. Embora seja inovadora a sua visão sobre o caráter a priorístico de toda sensação, o filósofo renegou o estudo dos elementos inconscientes. Não se preocupou em questionar por que eram retidos, onde permaneciam ou como se constituíam. O inconsciente continuou invisível.

Consciência e não-consciência são categorias, no mínimo, embaraçosas. Surpreendentemente, a complexidade que encerram facilitou sua entrada nas mais diversas áreas do conhecimento e nas mais estranhas e bizarras posturas ditas não-científicas. A popularização desordenada acarretou, mesmo nos círculos intelectuais, um mascaramento desses conceitos, chegando ao ponto de depararmos com definições discordantes que desprezam, em certo ponto, a importância do “invento” freudiano. No campo das ciências do homem, os estatutos *consciente* e *inconsciente* se prestam a um conveniente didatismo topográfico. É comum hierarquizações que visam explicá-los a partir de uma configuração espacial. Nesse desenho, o inconsciente assume uma posição subalterna. Corresponderia, em termos comparativos, a um porão. Em contrapartida, assegura-se à consciência um lugar intermediário que a coloca em convergência metafórica com o primeiro andar de um

edifício. O sótão, de localização privilegiada, abarcaria as leis que censuram e reprimem discursos e posturas socialmente inadequadas. Essa compartimentalização, longe de oferecer um esclarecimento sobre o funcionamento do aparelho psíquico, suporta um panorama estrutural deficiente que fragmenta o indivíduo em três porções fragilmente conectadas.

Tornar inteligível o inconsciente, através de uma frágil descrição espacial, contraria não só a anatomia da mente humana como também fere profundamente os postulados basilares da ciência construída por Freud. Em seu livro, *O ego e o id*, o autor advoga a favor da interconexão entre os três laicos componenciais do aparelho psíquico, prescrevendo, rigorosamente, a atuação, os movimentos e o grau de autonomia que cada estrato resguarda. Sob essa ótica, não há uma separação ou sobreposição de estruturas, como muitos estudos ainda sustentam. O id, o ego e o superego se apresentam como sistemas fisiopsicologicamente integrados, confluentes e de extensão e localização indefinidas. Observemos o trecho abaixo:

O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele. Mas o reprimido também se funde com o id, e é simplesmente uma parte dele. Ele só se destaca nitidamente do ego pelas resistências da repressão, e pode comunicar-se com o ego através do id. (FREUD, 1981, pág.14)

Seria mais interessante, ao caminharmos no acidentado terreno das ciências da linguagem, se, ao invés de tentar dar forma a fenômenos amorfos, nos referíssemos à condição humana de ter conhecimento e não ter conhecimento de algo ou alguma coisa. Essa atitude permite-nos vislumbrar tais mecanismos como partes integrantes e essenciais de um processo de reorganização do mundo

pelo aparelho psíquico. Os *corpora* coletados são sedimentados e redistribuídos para regiões cognitivas distintas. A vivência ativa ou passiva dessas informações dependem da reatividade do sujeito diante do teor significativo dos acontecimentos que, direta ou indiretamente, o desenham nos perímetros individual e social. Se uma situação nos incomoda (isso pode ser constatado por meio de um sistema de respostas fisiológicas e psicológicas elaboradas pelo corpo) e mantemo-nos alheios à causa, ou seja, não temos conhecimento dela, logo vivenciamos uma reação inconscientemente. Não temos consciência daquilo que nos perturba, mas não o ignoramos ou não podemos escanteá-lo. Ao nos colocarmos como cientes ante o fator gerador do incômodo, somos autorizados a afirmar que experienciamos a consciência de tal estado. O testemunho de Fromm, corporificado no fragmento que segue, valida as nossas inferências:

[...] estar consciente de algo significa ter conhecimento ou observar o que existe dentro e fora, e estar inconsciente significa não ver, estar cego. A importância que procuro dar a esse aspecto decorre de que não estou me referindo a um lugar, mas sim a uma função humana: a inconsciência ou a inconsciência. (2008, pág.107)

Ao analisar, juntamente com Breuer, o caso de Ana O., Freud consegue focalizar, com maior nitidez e circunspeção, a ação do inconsciente na determinação do comportamento humano. Com o auxílio da hipnose, os jovens médicos perceberam que alguns sintomas, apresentados pela paciente, desapareciam logo após a evocação de determinadas imagens relacionadas ao trauma desencadeante. Essa constatação foi suficiente para convencer Freud da conexão direta e não aleatória, deflagrada simbolicamente por meio da linguagem, entre os distúrbios funcionais e psíquicos e o

evento traumático do qual se desenvolveu as neuroses. Na visão freudiana, os traumas vivenciados pelo indivíduo fazem surgir, neste, um sistema de ideias antitéticas aflitivas e conflitantes incompatíveis com o seu estado de consciência, mas profundamente atuantes no aparelho psíquico. Como um mecanismo de autodefesa, a mente se encarrega de recalcar os pensamentos moralmente inconciliáveis, arremessando-os no inconsciente. Lá, esses conceitos inconciliáveis terão que seguir por caminhos labirínticos e, às vezes, não tão evidentes, para a sua manifestação. É preciso que outras formas de linguagens sejam mobilizadas. O aparecimento dos sintomas anula, de certa forma, a indiferença do eu consciente para com aquilo que o transtorna, o faz agir (sob uma outra ótica e de acordo com outros padrões), promove hesitações, impulsos, incômodos. Eis a afirmação do psicanalista Fábio Thá sobre o assunto:

O aparecimento de uma incompatibilidade ideativa obriga o paciente a um esforço defensivo cuja finalidade é expulsar a ideia, não pensar nela, suprimi-la. Como isso é uma tarefa que não pode ser cumprida, o eu age separando a ideia de seu afeto. Esse esforço de 'esquecimento' é o recalçamento. (2005, pag. 26)

Quando nos referimos ao termo sintomas, não necessária ou exclusivamente, estamos falando de fenômenos que traduzem estados mórbidos. Aqui, o consideramos como qualquer veículo capaz de por em evidência conteúdos reprimidos, retidos pela consciência, seja esta uma configuração coletiva ou individual, interna ou externa. Somos seres que se constituem por meio de relações intersubjetivas. Ao mesmo tempo em que nos insurgimos como entes particularizantes, providos da faculdade de escolher e recusar, somos forçados a situar nossas escolhas e desaprovações num eixo construído pelos ditames históricos, culturais e sociais.

Travamos cotidianamente longas e desgastantes batalhas em nossas enunciações. Somos seres contraditórios. Ao enunciarmos dizeres, estamos concomitantemente camuflando ditos. Edificamos verdades sob tijolos de engodo e, muitas vezes, de ilusão e vaidade. O *tu*, necessário aos nossos diálogos contínuos, revela-se tão multifacetado e dissoluto quanto o próprio *eu*. Por tudo isso, projetamos enunciações sintomáticas que obedecem inevitavelmente à ordem do discurso. Encontramo-nos imersos num grande oceano de proibições e, por conseguinte, de revoltas. Lutamos não com seres reais, mas com imagens astutamente desenhadas. Imagens que podem mostrar-se individuais, plurais, institucionais, falsas ou aparentemente verdadeiras. Imagens heterogêneas, contudo significativas. No jogo enunciativo, demarcar os limites da consciência é praticamente impossível. Como afirma Lacan: “*o sujeito não sabe o que diz, visto que ele não sabe o que é*” (1978, p.129).

Devemos, todavia, recepcionar a reflexão lacaniana com alguns desvelos e cautelas. É evidente que a descoberta e mesmo a existência de um sujeito clivado pelo inconsciente não apaga ou desconsidera qualquer movimento ou estratégia consciente por parte do sujeito. Nem tudo o que responde por nossa formação identitária encontra-se nos domínios da inconsciência. O óbvio é que assumimos, no teatro de nossa existência, a função de atores. A nós é dada a possibilidade de escolhermos os papéis e, uma vez travestidos, performances específicas e condizentes nos são exigidas. Nada, porém, impede-nos de recusar a fazer ou executar tais atribuições. Podemos, inclusive, renunciar ao papel, assumindo, por conseguinte, uma nova máscara. Se for conveniente, o fingimento pode revelar-se uma boa saída. Dessa maneira, continuaremos aos olhos dos outros, se assim preferirmos, sendo fiéis seguidores de uma Ordem qualquer. Chegamos, nesse ponto, à “verdade” na afirmação de Lacan. Nossas intenções e propósitos são decorrentes de desejos e ambições. Até que ponto temos a certeza de que nossas atitudes são decorrentes de um projeto esboçado totalmente pela razão

consciente. Constituímo-nos numa individualidade impregnada pela pluralidade de interações e pela multiplicidade de Outros. Se a alteridade nos contorna e nos condiciona, então a mesma alteridade nos impõe a incerteza de quem somos, porque não somos, mas estamos sendo. O perigo sempre se aloja nas interpretações extremas. O dito laciano deve ser lido não como uma prescrição, mas como uma ponderação dentro de um campo científico particular.

A enunciação é um grande templo, ocupado por gigantescos espelhos, que aprisiona aqueles que se deixam seduzir pela imagem de si. Quando assumimos a linha do discurso, fazendo uso da palavra ou qualquer que seja o instrumento expressivo, sentimos a necessidade de metamorfosear-se segundo as expectativas que acreditamos ser suficientes e adequadas para persuadir o nosso interlocutor. Pretendemos angariar sua confiança, seu respeito, sua estima apelando para indumentárias discursivas que alicercem uma credibilidade capaz de cativá-lo, atraindo-o para armadilhas no jogo que desenvolvemos. A partir do momento que nos situamos numa esfera enunciativa, devemos obrigatoriamente considerar a participação do nosso adversário. Este, imbuído de intentos e prudências, também constrói uma imagem ou imagens dele mesmo, buscando, por meio dela(s), ser reconhecido, aceito, benquisto por aquele com quem compartilha a cena comunicativa.

A configuração do *ethos* se dá em dissonância ou convergência com a verdade. Para que uma construção imagética apresente-se como eficaz é preciso apenas que o indivíduo a receba como verdadeira, acredite nela, sinta-se confortável diante dela. Nesse sentido, a veridicção ergue-se como uma categoria cuja existência não se averigua *a priori*. As verdades se originam nas interlocuções. Algo descabido e sem nenhum fundamento lógico pode, numa dada enunciação, com participantes específicos, ganhar o estatuto de verdade. Para tanto, faz-se necessário que os sujeitos sejam convencidos dessa “verdade”. Além disso, nem sempre nos damos conta de que nossa fala, nossas projeções enunciativas estão

(re)produzindo traços característicos de uma certa imagem que não temos a intenção explícita de evocarmos. Uma *persona* que, embora dissidente em relação à consciência, revela-se estranha ao cenário e, sutilmente ou não, teima em vir à tona. No entanto, essa imagem censurada, geralmente, é portadora de insígnias que realinham, numa leitura mais contundente, os dizeres e, com isso, conseguem desvelar sentidos coibidos. Aventurar-se nos domínios enunciativos é ter a consciência de que talvez a consciência não lhe escape. Desloquemos, nesse momento, rumo à reflexão de Amossy que corporifica uma fala esclarecedora sobre a constituição do *ethos* no seio enunciativo:

A construção de uma imagem de si, peça principal da máquina retórica, está fortemente ligada à enunciação. [...] Todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto é necessário que o locutor faça seu auto-retrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências lingüísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma imagem de si (2005, pág. 09)

A metáfora consoante a qual atribuímos à enunciação a condição de templo narcísico, habitado por objetos especulares, se presta a uma outra reflexão. No mito grego, um belo jovem sucumbe-se diante de sua imagem refletida nas águas de um lago. Embevecido por sua vaidade, perde-se em sua própria consciência, nulificando-a. Na enunciação, os acontecimentos se processam somente um pouco diferente. Nela, a consciência dos sujeitos escapa à inaniidade, mas se dissolve em meio aos conflitos resultantes do embate entre as diversas vozes que se presentificam na arena enunciativa. O

inconsciente não toma a palavra. Se assim ocorresse não poderíamos falar em nível de inconsciência. Ao defendermos a dissolução da consciência, queremos dizer que a linguagem tem o poder de nos ludibriar e, com isso, fazer com que sejamos traídos pela nossa enunciação. Instituímo-nos como senhores absolutos dos nossos proferimentos. Certamente há algo de verdade nessa crença. Agimos e nossa compreensão de mundo está subordinada tanto ao lugar social que ocupamos, como às atividades que desempenhamos individualmente neste mesmo território. Contudo, além de donos somos também servos. Essa é a dialética fundante da linguagem. Seja qual for o discurso corporificado, algo nele de individual ou de meramente reproduzido coloca em cena traços subjetivos de seu locutor. Feições da ordem do conhecido, do explicitamente intencional ou atributos que ultrapassam as barreiras do inconsciente.

Levando em consideração a natureza social do homem, podemos observar o funcionamento de duas formas de consciência: a consciência da conservação e a consciência utópica. Ambas se erigem como funções sociobiológicas na medida em que respondem pela sobrevivência do homem nos espaços por ele ocupados. A primeira, centrada no ego, é responsável pela adaptação do sujeito à realidade. Consiste em reunir o conhecimento considerado pelo indivíduo essencial para a sua permanência no mundo. Numa sociedade perpassada por relações de poder, é imprescindível o conhecimento acerca da realidade que nos cerca, seja ela vantajosa ou temível. Seria um “suicídio” nos lançarmos às cegas num palco enunciativo. Como animais, lutando pela vida, sentimos a necessidade de reconhecer o território, identificar nossos parceiros ou rivais e, caso, tenhamos que dar início ao combate, conhecer as regras da disputa. A consciência utópica corresponde ao estado em que a mente consegue escantear as obrigações e imposições externas e, com isso, elevar-se a um estágio de falsa “liberdade” e real despreocupação com a existência. Assim que nos sentimos à vontade para ingressarmos num confronto regido pelas diretrizes da

enunciação, a vigília torna-se menor, menos alerta. A realidade, superficialmente una e homogênea, cede lugar para realidades múltiplas e ambíguas. Ingressamos nessas realidades e, arbitrariamente, tomamos para nós o comando da organização discursiva. Logicamente, tal posição e atribuição é enunciativamente impossível. A linguagem é fundamentalmente polifônica e sua efetivação é necessariamente dialógica. A consciência absoluta de todas as vozes e de todos os Outros é algo que foge à condição humana.

A enunciação encena os dramas, as comédias e tragédias perpetrados pelo homem. É um sistema que oferece aos usuários uma gama de possibilidades performáticas infinitas. Nele, o sujeito compartilha com o outro seu espaço, interage com discursos diversos, apossa-se de dizeres (diante dos quais se posiciona ou é posicionado) para a elaboração de seu texto. Na categoria de maquinário social, o evento enunciativo obedece a princípios externos que atuam como agentes repressores, censurando, em nome de uma ética ideal, gestos, posturas, atitudes concebidos pela sociedade como inadequados. Freud vislumbrou o caráter afetivo como fator causador da repressão. Ele considerou o medo o principal sentimento capaz de conduzir à retenção das ideias e pensamentos. Inicialmente, esse temor gira em torno da ideia de separação, engendrada originariamente no processo de nascimento do indivíduo. Posteriormente, surge o medo de castração e, de maneira mais latente, o medo do superego. Tal configuração repressiva começa a desenvolver-se e a ganhar corpo nos primeiros anos da criança no receptáculo familiar. Essas observações não deixam de veicular, até certo ponto, alguma verdade. Os questionamentos, no entanto, começam a aparecer quando passamos a compreender o indivíduo como um sujeito social, histórica e ideologicamente situado, que se constitui na interação com outros interlocutores. Diante disso, acreditamos que o mestre psicanalista não examina convenientemente esse dado.

Sociedade e sujeito são faces de uma mesma moeda. Cada um resguarda sua autonomia, possuem feições próprias, ocupam posições distintas mas são, substancialmente, indissociáveis. Considerando esse juízo, chegamos à constatação de que a causa mais significativa da repressão, sem desconsiderar o temor à castração nem os traumas da infância, provém dos medos e incertezas inculcados no homem pela sociedade, desde os primórdios da história. Mesmo os agrupamentos primitivos, aqueles considerados bárbaros, detinham leis gerenciais utilizadas na efetivação e consolidação de seus dogmas culturais, econômicos e sociais. Toda comunidade, ideologicamente revestida pelos emblemas da civilidade ou da selvageria, organiza-se com base em parâmetros historicamente definidos, dirigidos aos seus membros como instrumentos de ameaças. Estas se realizam, a depender das sociedades e de seus objetivos, de maneira direta e brutal ou acompanhadas de refinamentos e sutilezas. A manipulação atinge o patamar de eficiência plena quando o indivíduo sente que, se não obedecer, poderá ser penitenciado, punido de uma forma ou de outra. A transgressão, nesse caso, é vivenciada como um pecado, uma mácula corporal. Se o indivíduo viola ou profana tais normas é acometido por um sentimento de culpa ou de medo. A história do homem é o testemunho legítimo da supremacia pelo uso da força (não exclusivamente a violência física). Observemos a afirmação de Fromm a respeito:

Se alguém a ameaça, a sociedade reage ameaçando seus membros com a morte, a perda da liberdade, a fome, a pobreza, a vergonha ou o ostracismo. Embora também aconteça com a família, esta não atua da mesma maneira, a não ser apenas como agente da sociedade. A família transfere as ameaças à criança, que deve conhecê-las para não fracassar dentro da sociedade que lhe

corresponderá uma vez que seja adulta. (2008, pág. 108)

Em *Para uma crítica da economia política*, Marx afirma que “não é a consciência do homem que determina o ser, mas, ao contrário, é o ser social que determina a consciência” (2002, pág. 03). Sob essa ótica, somos induzidos a acreditar que o medo da castração, presente nos escritos freudianos, não é decorrente, exclusivamente, de variáveis individuais. Suas origens derivam da estrutura social e encontram-se subordinadas aos mecanismos coercitivos criados pela sociedade. Se imaginarmos uma sociedade onde as práticas sexuais operam-se de forma natural, sem interdições ou reprovações, nenhuma razão justifica o aparecimento do complexo de castração. Em outras palavras, esse conflito afigura-se como um sentimento de culpa, alimentado por um medo social, e endereçado à família, órgão incumbido de sua existência e conservação. A cada nova configuração social, a cada novo tempo que nos cinge e nos atravessa, a cada novo espaço que se irrompe, diferentes expedientes de opressão e refreamento são criados em prol, segundo Darwin, da permanência da espécie. Uns, considerados necessários e “isentos” de provocar-nos constrangimentos, manifestam-se claramente; outros, não menos eficientes, às vezes até mais coibitivos, são veiculados tacitamente, nas subjacências do dizer. A linguagem, na condição de filtro social, intermedeia o processo. E a enunciação, enquanto fenômeno que vislumbra as relações entre os homens, põe em evidência as peças e os movimentos desse fenômeno.

Por muito tempo, a tradição filosófica engendrou um conceito de realidade pautado na pura observação dos fatos, ou seja, fundamentado na ideia ultrapassada de percepção. Nessa perspectiva, a realidade resumia-se àquilo que poderia ser objeto de contemplação, ou seja, resultante da constatação sensorial dos corpos que circundam os indivíduos. Com os avanços nas ciências humanas,

essa definição perdeu sua aplicabilidade e, em seu lugar, os estudiosos da sociedade construíram um conceito de realidade que permite apreendê-la como entidade complexa e dúbia, correspondendo, em alto grau, a uma categoria social. Muitos dos acontecimentos e seres que visualizamos como elementos integrantes da realidade não passam de projeções criadas consensualmente pelos homens. Em condição semelhante, encontram-se um grande contingente de informações, rotuladas histórica e culturalmente como verdades, e que correspondem, em termos práticos, a produtos da anuência entre aqueles que pertencem ao mesmo espaço onde se solidarizam ou se repudiam por intermédio do diálogo. Em toda sociedade, os sujeitos pactuam com aquilo que, subjetivamente, se experimenta como real, verdadeiro, racional e moral. A aparência é essencial ao seu funcionamento. Porém, é preciso enxergar as coisas como categorias em construção, estruturas não estanques, indefinidas. Elas volatizam-se, transformam-se, dilaceram-se, camuflam-se quando penetram no mundo da linguagem. Na interação, conscientemente ou não, os indivíduos adquirem o poder de transformar o imoral em moral, o irracional em racional, o horrendo em belo, o indizível em aceitável.

Enunciar é perder-se na consciência de si, buscando tomar para si a consciência do outro. Isso nos conduz ao pensamento segundo o qual os discursos não são todos conscientes ou, melhor, não podem ser todos conscientes. Há aqueles, circulantes nos órgãos institucionais e, logo, racionalizados por ideologias específicas, advindas do local onde se originam ou onde fincam suas raízes, que adestram as vozes sociais, impondo-lhes funções identitárias. Em nossa sociedade, por exemplo, dissemina-se o imaginário de uma nação detentora de leis frágeis e inconsistentes. Outras formações sociolinguageiras percorrem os grupos de maneira tácita, por vezes inconscientes, sendo apreendidas nos julgamentos veiculados nas enunciações espontâneas, impostas, cotidianas e formais. Nenhum sujeito, inserido num campo enunciativo, exime-se do ato de julgar.

Essa prática está diretamente associada ao processo de concepção. Interagimos porque concebemos o mundo e os seres que nele se fazem presentes. E, ao revestirmos os elementos com dados conceituais, estamos concretizando-os ou abstraíndo-os segundo avaliações inerentemente subjetivas. Aquele que enuncia o faz na medida em que consegue construir, por meio de apreciações signoconceituais, a si mesmo, o outro e o mundo. Infinitos julgamentos, de natureza ética, estética, econômica, cultural, encontram-se de tal modo inconscientemente assimilados pelos partícipes de uma sociedade que funcionam de modo quase natural, como uma evidência partilhada por todos. Evidência socialmente velada, sintomaticamente em atividade e conscientemente ausente.

Dado que o homem se constitui pelas e nas relações, a dissolvência de sua consciência ocorre apenas em nível comunicativamente dialógico. O termo dissolver significa, nesse universo, expandir-se, fundir-se, misturar-se. Qualquer gesto em considerar o vocábulo numa acepção que recupere o significado de extinguir, dissipar poderá implicar um apagamento do sujeito. Não existem entes sem consciência. Tal evento contraria logicamente a natureza humana e social. É preciso notar que a história social e suas implicações submergem o homem em contradições e conflitos, concedendo-lhe uma compreensão, ao mesmo tempo, expansiva e limitada sobre o seu estar no mundo. As incertezas e dubiedades, transladadas para e pela comunicação ativa por locutores dinâmicos, atingem todos os estados do processo de alteridade. Opera-se, então, a grande contradição entre o “real” interesse do eu, as conveniências do outro e os objetivos do corpo social. Como resultado, temos deslocamentos de consciências que, por sua vez, produzem realidades permeáveis ou intransponíveis, claras ou ocultas. Essas realidades podem consubstanciar uma consciência crítica, ascender a um imaginário coletivo ou simplesmente produzir “falsas” consciências. É nesse esquema de alteração intersubjetiva que os sujeitos não cessam de produzir, de reinterpretar, de questionar ou de

assimilar discursos. E, uma vez instaurados nesse jogo, esses sujeitos não podem se furtar a essencializar os significados que ecoam de suas formações discursivas, pois estas só valem por sua pretensão à universalidade. Debrucemo-nos, nesse instante, na seguinte declaração de Charaudeau:

[Os saberes] resultam de uma dupla interação: do homem com o mundo, do homem com o homem. No cruzamento dessa dupla interação, produzem-se “implicações complexas em que os gestos, as pulsões, as práticas, os atos, as representações se misturam e se instruem mutuamente”. Isso leva a pensar que os imaginários não são todos conscientes. (2006, pág. 205)

A enunciação é efetivamente um simulacro da realidade. Não uma representação qualquer, mas uma configuração espectral que interpreta a realidade, com base nas inúmeras significações, retroativa ou linearmente organizadas, urdidas por locutores e interlocutores que procuram endossar imagens reconhecidamente “necessárias”. A partir do momento que o mundo é uma representação, as realidades nele inscritas padecem da impossibilidade de serem compreendidas em sua materialidade. As coisas em si, desprovidas de uma referência, são entidades neutras, ou seja, impossíveis de significar. O sentido surge, assim, como uma consciência, revestindo intersubjetivamente os dados da experiência. Os índices referenciais convergem para os objetos, mas não se fixam nem se prendem a eles. Envolvem-nos simplesmente, fazendo-os aparentar. Tal propriedade consente que significações se sobreponham e, por conseguinte, movam-se, percorram outros domínios. São nesses deslocamentos, enquanto deslizem do sujeito consciente, que as erupções de sentidos renegados e reprimidos se tornam oportunas.

Nossas elocuições se configuram como realizações semânticas plenas. Independentemente da semiose utilizada, cada unidade suporta inúmeras conotações intersubjetivas. Estas não se apresentam ao mesmo tempo na tessitura do discurso, como forma de não corromper as regras do sistema, preservando, de tal sorte, a integridade deste. Não se admite, no patamar enunciativo, a existência de um signo vazio. Se isso fosse possível, a comunicação humana limitar-se-ia ao preenchimento dos signos por parte dos sujeitos. Quando interagimos pela linguagem, fazemos com que as unidades expressivas acumulem significações. É factível que, dentre um leque de possibilidades ofertadas pela linguagem, um sentido prevaleça, silenciando os demais. Saussure dá corpo a esse fenômeno quando se refere às associações sintagmáticas e paradigmáticas. As primeiras, também chamadas relações *in praesentia*, são regidas pelo princípio da linearidade, tendo, por base, a extensão. Prevêem que o usuário da língua estabeleça seqüências sintáticas onde os termos se organizem linearmente, um após o outro. As últimas, denominadas de relações *in absentia*, compreende o que se convencionou chamar de procedimentos associativos. Nesse tipo de relação, os signos, depositados no cérebro, agrupam-se em segmentos, em blocos, formando o léxico da língua. Vejamos as palavras do genebrino:

A relação sintagmática existe *in praesentia*; repousa em dois ou mais termos igualmente presentes numa série efetiva. Ao contrário, a relação associativa une termos *in absentia* numa série mnemônica virtual (1995, pag. 143)

Para Saussure, essas relações se entrecruzam, ocasionando os movimentos funcionais do sistema. A língua acontece quando o eixo sintagmático perpassa o eixo associativo. Na construção de uma dada proposição, promovemos seleções e escolhemos os termos que devem compor, numa seqüência linear, a cadeia. A simplicidade

desse esquema é apenas aparente. Outros dados merecem, aqui, um espaço. Inicialmente, para que a intercepção dos eixos ocorra, há a necessidade de um fazer operador e a língua, por si só, é incapaz de fazê-lo. O sujeito é o único agente habilitado a executar tal performance. Embora esta categoria não apareça explicitamente nos escritos do teórico, as marcas de sua presença, mesmo que tácitas, se mostram essenciais para antever a atividade do sistema. A existência de uma língua pressupõe, fatalmente, a subsistência de sujeitos. São estes que, ao utilizá-la para os mais diversos fins, impedem que se torne um objeto estagnado e obsoleto. Diante da evidência incontestável de um ser, constituído na previsibilidade e inconstância da linguagem (a língua é apenas um de seus instrumentos), somos obrigados a mudar o rumo, percorrer outras regiões e centrar nossas reflexões em torno de uma macroesfera capaz de abarcar as eventualidades da comunicação: a enunciação. Agora, uma extrapolação é inevitável: escolhas e encadeamentos são práticas que atingem os mais diversos sistemas semióticos, sejam quais forem as unidades que os compõem. Dadas as suas peculiaridades, todas as formas de expressão comungam da propriedade associativa e a sequencialidade obedece, logicamente, ao ângulo de observação.

Nos domínios da linguagem, a erupção do paradigma, perfurando a tênue linearidade dos enunciados, demarca muito mais do que simplesmente a inserção de um signo. É importante esclarecer que não estamos falando de sobreposição de eixos. A cada novo elemento disposto na cadeia significativa, uma lacuna é descerrada para permitir-lhe a entrada. Sendo assim, nossas vozes se organizam a partir das incisões praticadas contra o princípio da horizontalidade discursiva, cortes que gerenciam as escolhas, impedindo-as ou tornado-as possíveis. Como bem assinala Bakhtin, o signo é criado por uma função ideológica precisa e permanece inseparável dela (2006, pág. 37). A ideologia é a substância que corporifica a consciência individual. Esta adquire forma e existência nos signos produzidos por um grupo organizado no curso de suas relações

sociais. Isso significa que o movimento paradigmático, de certa forma, influi na relação usuário-ideologia. O sujeito, ao selecionar, dentre as possibilidades que lhe são fornecidas, uma dada entidade significativa, o faz movido por inclinações ideológicas. Ao colocá-la associativamente em cena, realidades, com as quais se relacionava, passam a ser vislumbradas como virtualidades, ou seja, encontram-se silenciadas, camufladas à espera de um deslize. O sujeito pode ser traído por sua própria consciência e lapsos fazerem-se presentes, trazendo à tona conteúdos reprimidos que chegam à textualização sem o seu consentimento. Esse mecanismo não constitui regra, muito menos exceção. São peculiaridades passíveis de ocorrer em qualquer evento enunciativo. A seguinte reflexão de Charaudeau explicita mais sucintamente o vínculo entre linguagem e inconsciente:

[O mundo social corresponde ao] lugar em que os indivíduos vivem, agem e se comportam motivados por uma coerência inconsciente, dissimulada. Esse lugar é o do real. Mas, ao mesmo tempo, esses indivíduos sentem a necessidade de produzir discursos de racionalização para explicar as razões de ser desse real e de seu funcionamento. Assim se construiria um segundo lugar de coerência significativa que mascaria o primeiro. (2006, pág. 192)

Se nem tudo o que o sujeito diz passa pelo clivo da consciência, se a linearidade discursiva é apenas uma ilusão, então a enunciação é, em suma, uma hiperesfera polisotópica de significações justapostas, somente reconhecíveis pelos sistemas de representação nela embutidos. Sistemas erigidos pelo próprio indivíduo e que estão intimamente subordinados à sua vivência ativa e, por vezes, passiva. Ao confrontar-se com múltiplas realidades (reais, ficcionais, livres, denegadas), o homem é mobilizado por essa experiência. Ele substancializa sua competência sob a dependência

VOL. 16 - ANO 35 - N° 2 - 2011

de suas mediações semióticas, pois não pode conceber a si mesmo senão mediante as representações que se dá. O homem é, portanto, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, conhecedor do mundo e por este conhecido, soberano súdito, espectador observado. (Charaudeau, 2006, pág.191).

Considerações finais

A compreensão humana é uma grandeza geneticamente social. Não importa o tipo, a intensidade ou a durabilidade do processo interacional, a apropriação do conhecimento se efetiva sempre a partir do momento em que o indivíduo converte, quando em confronto com o outro, a natureza (subjéctiva ou exterior) em dados coadunáveis às expectativas que o tempo e o espaço lhe impõem. A atividade de transformar significativamente os eventos e os instrumentos fixados em seu campo de experimentação constitui o carácter diferencial entre o homem e o animal. Este, embora detentor de um prodigioso esquema comunicativo, não consegue objetivar realidades que fogem à ordem de suas relações congénitas. Mesmo as espécies organicamente “sociais” prostram-se diante da representatividade do mundo. No homem, ao contrário, subsiste um conjunto de forças ontológicas que favorecem a reorganização simbólica dos acontecimentos por ele vivenciados ou fabricados. É ele que institui, inventa e reelabora os índices conceptuais constituintes de seu “repertório” discursivo.

Por conhecerem o diálogo (aqui, referimo-nos ao mecanismo de reciprocidade interlocutiva e não ao simples revezamento vocal entre sujeitos), os entes humanos promovem a criação, a substituição e a adaptação de experiências. É verdade que esse processo desenvolve-se paralela e sincronicamente às categorias psíquicas cujo revestimento social impõe um controle responsivo e, às vezes, desautomatizado à cognição e percepção – instâncias estruturalmente acopladas à linguagem. As emoções, a faculdade de observação e o

pensamento jamais poderiam constituir-se dissociados dos atos linguageiros e, estes, por conseguinte, não surgiriam, no decorrer do desenvolvimento do homem, sem a contribuição formativa das interações sociais

BIBLIOGRAFIA:

- AMOSSY, Ruth. **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2005.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CERVONI, Jean. **A enunciação**. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- CHARAUDEAU, Patrick, MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso Político**. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. **Gramática do sentido e da expressão**. São Paulo: Contexto, 1992.
- FREUD, Sigmund. **O ego e o Id**. Viena e Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag: Edições Alemãs, 1981.
- FROMM, Erich. **Consciência e Sociedade Industrial**. In: FORACCHI, Marialice Mencarini. **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. In: NICOLA, Ubaldo. **Antologia de Filosofia – Das origens à Idade Moderna**. São Paulo: Editora Globo, 2005.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LEIBNIZ, Gottfried W. **Discurso da Metafísica**. In: NICOLA, Ubaldo. **Antologia de Filosofia – Das origens à Idade Moderna**. São Paulo: Editora Globo, 2005.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. In: NICOLA, Ubaldo. **Antologia de Filosofia – Das origens à Idade Moderna**. São Paulo: Editora Globo, 2005.

MARX, Karl. **Para uma crítica da economia política**. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 2002

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1995.

THÁ, Fábio. **Categorias conceituais da subjetividade**. São Paulo: Annablume, 2005.