

OS PILARES DA CRISTANDADE:
HISTORIOGRAFIA DO CONCEITO DE PALAVRA DE
TOMÁS DE AQUINO A WILHELM VON HUMBOLDT

PILLARS OF CHRISTIANITY:
HISTORIOGRAPHY OF THE CONCEPT OF WORD FROM
THOMAS AQUINAS TO WILHELM VON HUMBOLDT

Láisa Tossin
Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Resumo: Pretendo investigar neste artigo as bases científicas estabelecidas pelas teorias linguísticas vigentes na descrição das línguas, apoiadas nas teorias desenvolvidas por Wilhelm von Humboldt no século XVIII, comparando-as às investigações sobre a palavra humana e a palavra divina realizadas por Tomás de Aquino no século XIII. Exploro a possibilidade de identificar as influências da produção de Santo Tomás de Aquino a respeito da palavra como descrita na **Suma Teológica** e em **De differentia verbi divini et humani**, na elaboração das teorias linguísticas de Wilhelm von Humboldt descritas em **Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachaus u. ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts** e **Schriften zur Sprachphilosophie**. Em ambos os autores, o sentido é elaborado pelo pensamento. Para Humboldt, como processo cognitivo histórico de reconhecimento do som. Para Aquino, como contemplação da essência verdadeira da coisa.

Palavras-chave: história das ideias linguísticas; história dos conceitos; história das palavras; Wilhelm von Humboldt; Tomás de Aquino.

Abstract: This article intends to investigate the scientific bases established by the linguistic theories in the description of languages, based on the theories developed by Wilhelm von Humboldt in the eighteenth century, comparing it with the investigations of the human word and the divine word carried out by Thomas Aquinas in century XIII. I explore the possibility of identifying the influences of St. Thomas Aquinas's production on the word as described in the **Summa Theologica** and **De differentia verbi divini et humani** in the elaboration of Wilhelm von Humboldt's linguistic theories described in **Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachaus u. ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts** and **Schriften zur Sprachphilosophie**. To both authors the meaning is a thinking work. To Humboldt it works as a cognitive historical process of recognizing the sound. To Aquinas as contemplation of thing true essence.

Keywords: history of linguistic ideas; history of concepts; history of words; Wilhelm von Humboldt; Thomas Aquinas.

Introdução

Este artigo faz parte de um projeto maior que pretende abordar as filiações teóricas que serviram como base conceitual da disciplinarização dos estudos de línguas indígenas no Brasil, levantando o percurso histórico da implantação desses métodos e teorias nos cursos universitários dedicados às línguas indígenas a partir da década de 1930¹. No entanto, os estudos das línguas indígenas existentes no território que hoje chamamos de Brasil tiveram início no século XVI, com a chegada dos europeus ao Novo Mundo. Portanto, não podemos desconsiderar as obras específicas que constituíram este saber (AUROUX, 2014, p. 48) e que constituem uma tradição de descrição linguística acumulada ao longo do trabalho desenvolvido no Brasil que remonta ao descobrimento e passa inevitavelmente pelas descrições e gramáticas elaboradas pelos missionários e pelos naturalistas que estiveram aqui nos séculos XVI e XVIII respectivamente. Contudo, as ideias e os conceitos expostos nessas obras têm uma trajetória mais longa, em termos de profundidade temporal, do que as datas de suas publicações. Elas extrapolam os limites do presente, se apoiando em uma história prévia e projetando-se em desdobramentos futuros. Tomo emprestado das teorias da História o conceito de *longue durée*, elaborado no final dos anos 1950, na França, que permite verificar, ao longo da trajetória histórica, a evolução (ou mudança) de processos e de estruturas sociais e políticas. Neste artigo, as mudanças sociais e políticas somente me interessam como cenário ideológico no qual os discursos dos autores citados significam e fazem sentido. A *longue durée*, embora aplicada à História e às Ciências Sociais, pode muito bem servir à análise dos processos de construção de conceitos e de métodos, sendo assim um conceito hábil e produtivo para a análise do discurso científico presente nas obras aqui citadas. A ideia é percorrer a trajetória ideológica dos métodos descritivos de línguas. Por isso, a perspectiva adotada aqui ultrapassa os limites do histórico como mera cronologia e percebe o percurso sócio-político das filiações teóricas como um percurso de filiação política, ética e filosófica. Como trabalho vinculado à História das Ideias Linguísticas, é preciso dizer que “a produção de uma história das ideias deve acompanhar a formação da prática de conhecimento, de conceitos, de noções” (GUI-

¹ Embora faça parte de um estudo sobre a disciplinarização do estudo das línguas indígenas nas universidades brasileiras, o tema e o percurso temporal abordados neste artigo são anteriores à implantação dos cursos universitários no Brasil, por isso, não tratarei deles diretamente, mas sim do método elaborado por Wilhelm von Humboldt, em que o som e o sentido se associam, ainda vigente nos modelos descritivos de análise de línguas indígenas.

MARÃES, 2004, p. 11). Entendo-as como uma história de acontecimentos enquanto organização do trabalho científico e uma história dos conceitos enquanto atividade de produção de conhecimento.

Para a discussão apresentada neste artigo, escolhi tratar os mitos de origem ou “de fundação” do pensamento científico sobre a palavra no Renascimento do século XII, quando as universidades-catedrais se estabeleceram na Europa e com elas seus autores-referência e os conceitos mais sólidos do pensamento ocidental, em especial, Tomás de Aquino. Tomei a decisão de recortar a discussão nos limites que tangem à origem das palavras e ao significado atribuído às coisas, assuntos afeitos à Linguística, especialmente à Linguística Formal, ainda hoje. A projeção do significado da palavra sobre a coisa atrela coisa, palavra e sentido em uma mútua referência. A discussão que apresento a seguir caminha da ideia tomasiana de que a essência da coisa é seu nome até a relação entre som e sentido, relacionando o sentido das palavras às menores unidades sonoras, à sua época, a raiz lexical, ainda não o fonema, que Wilhelm von Humboldt desenvolveu no século XVIII. Entre os dois, a produção intelectual escolástica do século XVI, que se esmerou em descrever as línguas e os povos do Novo Mundo, une as pontas: de um lado, retomou algumas elaborações sobre a linguagem desenvolvidas por Tomás de Aquino; de outro, serviu de dado primário para o desenvolvimento teórico de Wilhelm von Humboldt.

A voz que serve a Deus

Para iniciar o percurso desta caminhada, parece-me necessário fazer clara a compreensão de como estava estabelecido o sistema educacional europeu que possibilitou a produção do pensamento de Tomás de Aquino. Ernest Curtius (2013, p. 91-95), em seu livro **Literatura europeia e Idade Média Latina**, apresenta a Renascença do século XII, que foi a instalação das universidades nas escolas-catedrais conduzidas por um escolástico e a reintrodução do pensamento de Aristóteles², por meio de textos árabes traduzidos de uma versão síria do original grego. Dadas as perspectivas nada

² A tradução de Aristóteles que chegou às universidades-catedrais no século XIII foi feita por Averróis (1126-1198), na Andaluzia. Averróis foi reconhecido por suas posições teóricas bastante sedimentadas na doutrina aristotélica, inclusive ao traduzir e comentar **A República** de Platão (PEREIRA, 2012, p. 15). Dadas as características aristotélicas dos textos aos quais Tomás de Aquino recorreu, restrinjo-me a Aristóteles neste artigo. No entanto, não desconheço a importância do pensamento platônico para a elaboração científica ocidental. Ficam, para outro artigo, as implicações do pensamento platônico no desenvolvimento das teorias linguísticas.

cristãs dos tradutores de Aristóteles, seu estudo foi proibido e a Igreja financiou um grande empreendimento filosófico iniciado por Tomás de Aquino e concluído por Alberto Magno para cristianizar os princípios aristotélicos. A **Suma Teológica** marcava a transformação científica europeia. Ernest Curtius (2013, p. 73-90) considerava o **De Nuptiis Philologiae et Mercurii**³ como a forma mais apreciada de erudição, na Idade Média, graças às figuras alegóricas elaboradas por Marciano Capela. Das sete artes, a gramática era a primeira, a mais importante e a mais estudada. A Gramática, uma das servas dadas como presente de casamento à Filologia, era uma anciã orgulhosa de descender do rei egípcio Osíris. O apreço pelas figuras alegóricas greco-latinas levou ao desenvolvimento de um argumento que persistiu ao longo de toda a Idade Média e ganhou forte repercussão. A ciência, embora pagã, deveria servir ao cristianismo, ou à verdade, como expôs Santo Agostinho em sua **De Doctrina Christiana**. Para ele, como disposto por Ernest Curtius (2013, p. 76-79), *as artes* serviam, acima de tudo, para entender a Bíblia. O autor alega que Santo Agostinho não foi claro em suas explicações, no entanto, seu pensamento justificou *as artes* e encerrou os indícios de que elas emanariam de Deus. *As artes* representavam a ordem fundamental do espírito. Verdade e ciência existiriam juntas como um caminho a ser trilhado pelo homem, assim como o vinho existiria na videira e a árvore na semente, *as artes* e o conhecimento verdadeiro estariam em Deus antes mesmo da criação.

Esta ideia presente no pensamento de Santo Agostinho é em grande medida baseada na cosmologia hebraica⁴, cujo modelo espiritual foi explicado por Elias Lipiner (1992, p. 59), em **As letras do Alfabeto no criação do mundo**. Segundo o autor, Yahweh criou tudo o que existe por meio das letras (*oth* que simultaneamente significa “letras” e “maravilha”), portanto, o alfabeto, não somente a linguagem como previsto na concepção cristã, existiria metafisicamente antes da matéria. A escrita precede a existência do universo e é divina não podendo jamais sua criação ser atribuída à humanidade. Segundo Elias Lipiner (1992, p. 21), as letras carregariam em si uma ideia primordial que daria o tom das palavras nas quais predominassem. Por isso estas letras são denominadas de *raízes* ou *radicais*, apontando a relação

³ O casamento de Mercúrio e Filologia.

⁴ Trago a cosmologia hebraica porque, em geral, assim como a cosmologia islâmica, é negligenciada nos estudos do pensamento europeu, como se as três religiões não partilhassem origens comuns, tanto históricas quanto míticas, como o Gênesis, por exemplo, estando, portanto, implicadas mutuamente nas bases do pensamento ocidental. Reforço assim uma das intenções deste artigo que é entender a ideologia religiosa de base cristã, embora com desdobramentos judaicos e islâmicos mais fortes em determinados períodos históricos, que alicerça o pensamento científico ocidental.

existente entre os nomes das letras, seus ideogramas e um valor ideológico que transpassa todas as palavras formadas por aquelas letras. Por exemplo, a letra *Guímel* ou *Gamel*, cujo significado é “camelo” e que possui um símbolo semelhante à corcova deste animal no alfabeto arcaico, quando usada na formação de palavras, traz a ideia de arqueamento, curvatura, como em *GaG* que significa “abóbada”.

Maurice Olender, em seu livro **As línguas do Paraíso**, me deu válidas orientações sobre a importância transcendental das palavras. A ideia semita revela a importância da palavra original que possui em si o sentido da própria criação. Maurice Olender (2012, p. 113), ao tratar dos estudos dos gramáticos comparatistas, descreveu as dificuldades de usar as palavras corretas para dar nomes a Deus. Seria exatamente essa dificuldade de usar a palavra adequada, entre as muitas possibilidades existentes nos textos das literaturas semíticas e sânscritas para nomear Deus, o que provocou a ruptura com a ideia de que o som inicial era uma palavra original. Maurice Olender (2012, p. 42) também esclarece sobre o funcionamento da grafia talmúdica e da forma de leitura praticada pelos rabinos. As letras sagradas semíticas são entendidas como um mecanismo que permite que o sopro divino seja expresso pelo canto, somente no canto, no ato da leitura, são incorporadas as vogais a essas letras.

Foi Jean Starobinski (1974), em **As palavras sob as palavras**, quem me deu as chaves para entender um pouco melhor as relações entre a palavra, as vogais e o verbo divino. Jean Starobinski (1974, p. 7-113) fez uma revisão dos 36 cadernos nos quais Saussure se dedicou a estabelecer os anagramas existentes nas epopeias gregas. Saussure não só identificou um padrão poético-mnemônico em que as vogais das palavras-tema de cada verso eram repetidas para criar anagramas e hipotetizou sobre a possibilidade de esse mecanismo ter residido na ideia religiosa de que uma invocação, uma prece ou um hino só produziriam efeitos se as sílabas do nome divino fossem misturadas ao longo do texto, mas também considerou o oposto, que a estratégia poderia ser meramente poética como as rimas. Se as repetições de vogais, como um mandamento das construções líricas, se restringissem à produção grega, as respostas seriam mais fáceis. Ao fazer semelhante estudo dos versos em sânscrito, Saussure se deparou com um mecanismo parecido, porém, no sânscrito, eram as consoantes dos nomes divinos replicadas ao longo dos cantos sagrados dos Vedas. Segundo o autor, Saussure abandonou o projeto dada as impossibilidades de comprovar a versificação grega e védica como a elucidação de uma consciência criativa, mas deixou a compreensão de que por trás de um verso existe uma palavra indutora. Percebo, então, que as pa-

lavras e as vogais são como pilares filológicos para a história da humanidade, de Deus e da linguagem.

O dom da palavra

Tomás de Aquino (1993, p. 6)⁵, em seu **De differentia verbi divini et humani**, se dedicou a explicar a palavra humana e sua origem, contrapondo-a à palavra divina. Para ele, o intelecto era tripartido, e a palavra humana, por ser fruto do intelecto e não da alma, era mero acidente. A palavra verdadeira seria apenas a palavra de Deus, guardada nas almas humanas no ato de sua criação. Assim, todas as coisas já teriam sido nomeadas por Deus ao terem sido criadas e seus nomes guardados em nossas almas desde aquele momento. Ao conceber um intelecto tripartido a partir do qual teríamos capacidade para falar, Tomás de Aquino elaborou as distinções entre sentido e fala, sendo o sentido unicamente interior, fruto das três operações do intelecto: a intelecção propriamente dita; o conhecimento da espécie da coisa, previamente aprendido; e a potência do intelecto que dá ao intelecto capacidade de conhecer mais. A fala é a palavra exterior, aquela que sai de quem fala mediante sua voz. Assim, a palavra sempre procede do intelecto, somente existe no intelecto e é semelhante ao conhecimento da coisa que o intelecto possui sobre a coisa. Esta palavra formada no intelecto é a palavra proferida, a palavra exterior, ou seja, a fala. Aquela que é formada e expressa na alma, a palavra interior, possui em si a natureza da coisa que fomentou a palavra exterior, não sua semelhança, mas o próprio entendimento da coisa.

Destrinchando o pensamento de Tomás de Aquino em partes mais palatáveis, ou melhor, mais conhecidas pelo intelecto do século XXI, percebe-se que a fala tem como atributos a similitude entre coisa e nome, desencadeada por um processo mental. Em oposição, o sentido verdadeiro de um nome jamais poderia ser pronunciado, apenas vislumbrado no interior das

⁵ *Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc est ratio et similitudo intellectus a quo procedit. Si autem aliud sit intellectus et intellectum, tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam habet aliquis de lapide est similitudo lapidis tantum. Sed quando intellectus intellegit se, tunc tale verbum est ratio et similitudo intellectus. De differentia verbi divini et humani*, Tomás de Aquino (1993, p. 6, tradução minha)

E se, de fato, a coisa inteligível é igual à intellecta, então o conhecimento da coisa (*ratio*) se assemelha ao inteligível do qual procede. Se um é entendido e outro inteligível, então a palavra não é inteligível, é coisa entendida: como a concepção que alguém tem de pedra que é unicamente uma semelhança da pedra. No entanto, se o intelecto entende, então, em tal palavra, o conhecimento da coisa (*ratio*) é semelhante ao entendido.

reflexões da alma, em cujo âmago estaria o conhecimento de todas as coisas criadas por Deus. O sentido do nome e a essência da coisa são iguais.

Nessa lógica, o nome e a coisa se correspondem, em uma única direção, do divino para a matéria, estabelecendo a ordem de um nome, ou item lexical, para cada coisa existente. Dessa forma, o sentido pertence à alma, a fala ao corpo. Ambos se encontram no pensamento onde opera o processo de entendimento da coisa. A palavra então possui uma dupla materialidade, a sonora e a abstrata. A materialidade abstrata é indivisível e imutável. A materialidade sonora somente chega a sua expressão após um processo mental que vasculha a alma em busca de significado. O processo mental se distingue em duas etapas. A primeira é a imagem mental da coisa e a segunda é a expressão sonora dessa imagem.

Se a palavra humana é mero acidente, a palavra divina cria ao ser pronunciada. Por isso, trago a advertência de Santo Agostinho que Tomás de Aquino resgatou na **Summa** para articular seu pensamento sobre o fato de que, por ser Deus imóvel, não havia em Deus o *cogito*⁶. O pensar pressupõe movimento antes mesmo da fala, portanto, o pensar é ato humano e faz da palavra humana diferente da palavra divina. Para Tomás de Aquino, a palavra humana não cria, apenas expressa o entendimento da coisa, por meio da contemplação da verdade. O exercício do entendimento da coisa passaria pela identificação da coisa já existente no conhecimento humano guardado na alma como verdade divina e somente depois de percorrido este caminho interno se tornaria palavra humana quando dita. Por isso, a fala seria própria do pensamento⁷. A fala seria um esforço do pensamento de encontrar na alma a verdade para pronunciá-la. No pensamento de Tomás de Aquino, a ideia de palavra está associada à de fala. Portanto, falar pode ser entendido como uma série de enunciações de palavras que remeteriam às criações di-

⁶ *Sic ergo verbum nostrum prius in potentia quam in actu. Sed Verbum divinum Semper est in actu, et ideo nomen cogitationis Verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, III De Trinitatis, "Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitando non dicatur, ne quid quasi volubile in Deo credatur". Et illud quod Anselmus dicit, quod "dicere summon Patri, nihil aliud est quam cogitando intueri", improprie dictum est. Quaestio IV, art. 4. Sancti Thomae Aquinitis, Summa Theologiae I, 1951. Tradução minha:*

Desta forma, portanto, nossa palavra é antes potência que ato. Mas a palavra divina é sempre ação, portanto, a inércia na palavra de Deus não se aplica. Como disse Agostinho, III Sobre a Trindade, "Diz-se que a Palavra de Deus, tal qual pensamento não dito, é estática em Deus criador". E também disse Anselmo impropriamente, "chamar o Pai nada mais é do que ver com o pensamento".

⁷ *Locutio est proprium opus rationis.* "A fala pertence à razão." Quaestio 91, art. 3. Sancti Thomae Aquinitis, Summa Theologiae I, 1951. Tradução minha.

vinas que povoam a terra. Essa concepção de palavra, que a entende como a revelação da natureza das coisas, de suas essências, como uma maneira de desvelar a origem das palavras e a origem das coisas, evoca aquelas letras metafísicas usadas na criação do mundo, segundo o mito hebraico. A diferença em Tomás de Aquino é que a voz ou *o verbo* divino tomou a dianteira na tarefa da criação sem a intervenção protagonista das letras metafísicas, como se as palavras, após pronunciadas, em uma era primordial, se materializassem nas próprias coisas.

Jean Starobinski (2002, p. 19-31) alertou que o princípio aristotélico de movimento foi amplamente absorvido pelas ideias tomasianas. Segundo o autor, para Aristóteles, o movimento pressuporia uma ação recíproca onde o paciente agiria em retorno sobre o agente. Essa seria a ideia da faca que, ao cortar a carne, perderia o fio da lâmina ou do ferro em brasa que, ao ser submergido, aqueceria a água fria. Para cada ação, haveria uma ação recíproca, uma resistência. Então o que corta seria embotado pelo cortado, o que aquece esfriado pelo aquecido. O início do movimento seria imóvel e eterno, esse motor imóvel seria divino. Abaixo da esfera divina estaria o primeiro móvel, a esfera superior do céu, que moveria as demais esferas celestes por propagação do movimento até chegar ao mundo inferior, abaixo da lua, onde vivem os humanos. A vinculação das esferas fez do movimento circular o princípio ao qual estariam fixados o céu e a natureza, o divino e o humano, em níveis hierárquicos bem distintos, sendo o divino superior ao homem e o homem superior aos outros seres que o cercam. O movimento circular promoveria os ciclos de sucessão das gerações nas quais viveriam todos os seres. Embora o paciente reagisse em retorno ao agente que lhe infringira uma ação, os astros não receberiam a ação recíproca dos seres ou dos elementos das esferas sublunares, pois a ação recíproca pressupunha similitude entre agente e paciente, o que significa dizer que o divino não receberia do homem uma ação reativa, mesmo que o homem seja o agente primordial na esfera terrestre. Haveria no mundo terrestre potências ativas e potências passivas, embora o movimento do mundo tenha sua origem em uma potência ativa, porém impassível, pois o movimento universal teria como causa a perfeição do motor imóvel. Tomás de Aquino propagou o movimento primordial até o homem, imbuindo-o de uma agência divina capaz de gerar movimento a partir de si, ao dizer que “o movimento é o ser em ato” e que “tudo o que é movido é movido por um outro”. As esferas aristotélicas celeste e terrestre foram separadas umas das outras pela doutrina galileana que assumira o mundo como sendo uno, visto que as mesmas potências o governavam em todas as partes e que estas poderiam ser calculadas. O princípio do motor original se tornou

a inércia e as esferas celestes obedeciam a regras próprias diferentes das regras de funcionamento da esfera terrestre, onde o homem senhoreava o mundo.

O homem, como motor primordial da esfera terrestre, serviu como base para o pensamento cartesiano. Destaco-a como a ideia que fomentou a separação entre a alma e o corpo⁸, estabelecendo a supremacia da alma (*res cogitans*) sobre o corpo (*res extensa*). A alma seria o reflexo divino no homem e o corpo sua existência material, uma espécie de estoicismo à moda cristã, justificando a subjugação do homem ao divino. René Descartes (1973, p. 47) elaborou que, dada a dualidade do ser⁹ e tendo em vista que as diferenças individuais eram inesgotáveis, o espírito humano, sendo uno, evocaria um método universal, possível de ser estimado, desde que entendido e dedicado ao espírito humano. Ao determinar o espírito humano como uno, René Descartes sugeriu que o espírito humano, esta alma suprema, era de natureza divina, daí sua superioridade em relação ao corpo humano. A superioridade da alma se justificava por sua natureza divina, originada da emanação divina, ou seja, de Deus.

Trazer o divino para o corpo humano, como duas naturezas em um só corpo, poderia fazer de René Descartes e Tomás de Aquino um par de heréticos impiedosos. Afinal, eles pregavam a existência de uma vida de matéria humana composta em parte pelo humano e em parte pelo divino. De certa forma, os autores revalidaram a premissa de Teodoro de Mopsuéstia que propôs, no Concílio de Calcedônia, no ano de 451, a solução para o debate sobre a encarnação de Jesus, oferecendo o entendimento de que havia Nele duas naturezas (humana e divina) e duas substâncias (essência e pessoa) co-existindo. O Concílio concordou com as duas naturezas, mas insistiu que cada uma manteria as suas propriedades, todas unidas numa substância, em uma única pessoa, em um único corpo. Aqueles que recusaram a decisão do Concílio continuaram usando a ideia de Apolinário que descreveu a união do divino e do humano em Jesus como sendo de uma única natureza e tendo uma única substância: a divina. Além de terem revalidado uma pre-

⁸ *Esse enim hominis consistit in anima et corpore: et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus et propter animam, sicut materia propter formam et instrumente propter motorem ut per ea suas actiones exerat.* Quaestio II, art. V. Summa Theologiae, 1951, p. 14-15.

O homem consiste em alma e corpo: e, embora este corpo dependa da alma, a alma humana não depende do corpo, como foi demonstrado acima; o corpo tem vida própria, como matéria tem forma própria e ferramentas próprias para mover-se e executar suas ações.

⁹ “De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” **Discurso do método** (DESCARTES, 1973, p. 47).

missa historicamente causadora de diáspora, Descartes e Aquino estenderam a mística da encarnação de Jesus ao corpo do humano mortal, dos filhos de Deus, e ofereceram-nos a possibilidade de termos, coexistindo em nosso corpo mortal, duas naturezas: uma humana e uma divina.

A oposição entre corpo e alma criava, para Descartes, um problema de distribuição de tarefas, pois a ciência deveria se ocupar do corpo, mas o universal do qual se poderia fazer as generalizações próprias da ciência estava na alma. No entanto, havia uma intenção em Descartes que deve ser considerada: a emancipação da ciência por meio de uma maior importância dada aos processos de observação metódica e racional. Não que as crenças no divino e as explicações fundamentadas no notório saber de pessoas autorizadas tivessem desaparecido ou que a observação metódica e racional da natureza não existisse antes. O que houve foi uma troca de perspectiva. Ambas conviviam e ainda convivem, porém a racionalização se sobrepôs à outra.

A meu ver, esta ideia instigou a libertação do homem do domínio exercido pela linhagem de anjos e sacerdotes que mediavam o acesso ao divino. O acesso ao divino era uma prerrogativa para o conhecimento da verdadeira essência das coisas, em geral, alcançada por meio do exercício contemplativo da beleza da criação divina, no entanto, era exercício exclusivo de uma classe de sacerdotes, não estava à mão dos humanos mortais. Embora as ideias de Descartes pudessem libertar o homem da cadeia celestial, ainda o submetiam ao divino, pois o espírito divino já estaria no homem, alicerçando a ideia de domínio do humano sobre as demais criaturas e sobre a natureza. Este princípio contradizia a concepção aristotélica de que no mundo sublunar somente haveria decadência e, inclusive, subvertia a ideia cristã de que, no mundo humano, imperava a desordem que impelia o mundo ao colapso apocalíptico, no entanto, não separava o homem de Deus. Aparentemente, nossas inquietações intelectuais não ultrapassam os limites de nossas preocupações com o divino e com o mortal.

René Descartes não possuía um interesse especial na linguagem, mas escreveu a *Carta de Descartes a Mersenne de 20 de novembro de 1629*, fazendo considerações sobre a possibilidade de criar uma língua universal para ser aprendida em 5 ou 6 horas. O fato de considerar a possibilidade de uma língua universal está respaldada em sua compreensão sobre um método universal elaborado em **Discurso do método**. Suas ideias influenciaram fortemente a gramática elaborada pelos pensadores do monastério de Port-Royal-des-Champs, em 1660, conhecida como a gramática de Port-Royal. Para eles, o pensamento determinaria a linguagem, pois a ordem dos ele-

mentos do enunciado não seria linguística, mas sim lógica. A lógica seria a expressão da alma, elevando a atividade humana da fala à expressão do divino manifestado pela matéria. Assim comprovava-se que o pensamento passava para a língua por meio das palavras, sendo o conceito a base da operação do raciocínio. A gramática, entendida como conjunto de regras, seria, então, um conjunto de processos da alma, visto que o espírito humano seria uno, a gramática seria universal, portanto, as línguas obedeceriam a regras universais de funcionamento.

A língua que serve ao Estado

Inserir conhecimento na rede de autores da escolástica, tornava-o compreensível e fazia-o circular por toda a rede, que abrangia a América, a África e a Ásia, por meio das colônias, a partir do século XVI. O modelo de produção de conhecimento escolástico era baseado em autores considerados autoridades no assunto e portanto replicado para qualquer realidade. Segundo Sylvain Auroux (2014, p. 98), a gramaticalização das línguas baseada em uma única tradição linguística, a greco-latina, foi produto da rede de comunicação que a Europa estabeleceu a partir do século V. Sylvain Auroux (2014, p. 43) explicou que o modelo greco-latino foi usado universalmente para a descrição gramatical no século XVI, e propôs que, se essa língua chegou a este ponto, isso se deve ao fato de que era uma língua já gramaticalizada anteriormente e que atingiu o *status* de ser uma segunda língua (a religiosa e a científica), tornando-se massivamente usada com fins pedagógicos. Além dessas razões, a crença geral na Europa medieval, bastante difundida pela escolástica, era de que a língua que mais favorecia o aprendizado era o latim. Roberto Pineda (2000, p. 37) comentou que, na colônia, corriqueiramente os índios aprendiam as orações mais comuns como o “Pai Nosso”, a “Ave Maria”, o “Credo” e “Salve” em latim antes mesmo de as aprenderem em espanhol ou português.

Elaborar gramáticas das línguas indígenas americanas e traduzir preces para as línguas indígenas americanas alçava Portugal e Espanha para a posição de geradores e disseminadores de verdade científica, ou seja, de conhecimento. Uma espécie de reivindicação de espaço intelectual para os cristãos frente aos judeus e aos muçulmanos que os antecederam na elaboração de conhecimento monoteísta. As gramáticas das línguas indígenas, mais do que instrumentos pedagógicos de conversão, serviam como método de estudo da nova realidade: a realidade americana. As gramáticas produziam

uma literatura específica que circulava em forma de livro e gerava verdades. A verdade propagada pelas gramáticas era geografizadora, localizava os povos que falavam aquela língua descrita e era amparada pela literatura sobre o Novo Mundo que circulava pela Europa.

A **Arte de Grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil** foi escrita por Padre Anchieta em 1595, na capitania de São Vicente. Anchieta tomou o cuidado de ressaltar as diferenças dialetais na pronúncia de verbos entre os grupos aos quais chamava genericamente Tupi, e demarcou, logo nas primeiras páginas d'**A Arte**, a extensão do território Tupi que iria “desde Pitaguátes do Paraíba¹⁰ até os Tamôyos do Rio de Janeiro” e “os Tupis de São Vicente que são além dos Tamôyos do Rio de Janeiro”. Muito embora os jesuítas tivessem se estabelecido primeiramente na Bahia de Todos os Santos, as referências geográficas que localizavam os grupos étnicos descritos na gramática estavam todas centralizadas na capitania de São Vicente (atual São Paulo), que incluía o atual Rio de Janeiro e parte do atual Espírito Santo. Somente 100 anos depois de escrita a **Arte** de Anchieta, Mamiani escreveu a gramática de uma língua existente na Bahia e em Sergipe, o Kiriri. Ao escrever a gramática da *língua mais falada na costa*, Anchieta elevou o *status* do Tupi e criou uma distinção bastante clara entre os índios da costa que possuíam uma língua gramaticalizada, embora fossem canibais, e os do interior, os Tapuya que, segundo Gabriel Soares de Souza (2010, p. 75), falavam uma língua “como a dos bascos, ininteligível.” Tapuya, então, passou a designar os bárbaros que não falavam Tupi.

A **Arte** de Anchieta foi organizada na forma de listas de palavras e de frases que expressavam conceitos importantes para a doutrina cristã. Então, o verbo “matar” e sua forma negativa “não matar” eram tão importantes quanto “amar” e sua forma negativa “não amar”, pois faziam parte do conjunto dos dez mandamentos divinos. Na **Arte** de Anchieta, “vingar-me dele” *ayepic cecê* era fundamental. A vingança localizava o Tupi na rede literária da época, dava veracidade ao canibalismo por honra e vingança e autorizava o expansionismo europeu pela via da cristianização, pois, se as *artes* emanavam de Deus e representavam a ordem fundamental do espírito, a descrição feita por Anchieta revelava a alma indígena e havia nela algo que deveria ser extirpado a bem da vida cristã.

Na **Arte** de Anchieta, *abâ* significa “homem”; *abacatú* significa “homem bom” e *tubá ete* significa “pai verdadeiro”, enquanto *tubá* significa

¹⁰ O Paraíba citado no trecho é o rio que corre junto à serra da Mantiqueira, no Rio de Janeiro, não o Paraíba que cruza a capitania de Itamaracá, no nordeste brasileiro.

“pai”, e *ete* significa “verdadeiro” no sentido metafísico do Pai cristão, não no sentido de ancestral. Portanto, *catu* e *ete* são sufixos relacionados a “bom” e “verdadeiro”. “Homem bom” é um valor semântico, desenvolvido pelos pressupostos cristãos e possivelmente não tinha relação alguma com as concepções de homem dos indígenas. Para a moral cristã elaborada por Tomás de Aquino (1947, p. 62), o homem é a potência de si mesmo, o desenvolvimento pleno da potência humana, no sentido transcendental, fazia de um homem verdadeiro e bom. Todo o agir humano, entendido como o livre arbítrio, expressaria a realização das potências humanas pelo trabalho, pela educação e pelo amor e seria uma colaboração do homem ao agir divino. Assim, Pai verdadeiro, antes de ser o demiurgo que deu origem ao grupo, designa Deus. Alfred Métraux (1979, p. 11) considerou a relação expressa por *Tamöi* como a de ancestral, demiurgo, e por isso a referência ao avô como progenitor do grupo. Anchieta descreveu *Tamuya* “avós; os mais velhos”, como um termo de parentesco usado pelos homens. A referência feita por Lussagnet *che rypykuere* “meus ancestrais”, retomada por Eni Orlandi (2008, p. 129) em **Terra à Vista**, oferece melhor perspectiva de como se construíram os sentidos das palavras descritas nas gramáticas missionárias.

A gramática de Anchieta fazia parte de uma forma de produção intelectual maior, não estava sozinha. Não exatamente porque já havia a descrição do Quechua, mas porque estava inserida na produção intelectual escolástica e servia aos propósitos de produzir conhecimento intelectual cristão de alto nível. Não havia na decisão de Anchieta nenhum arroubo intelectual de descrição linguística da língua mais falada na costa do Brasil, no sentido de que abrangeria de fato a língua mais falada, ele apenas repetiu as lições de Nebrija e de Fernão Oliveira.

Antonio de Nebrija, em 1492, publicou a *Gramática de la lengua castellana* (LEITE, 2007, p. 43), apoiado por Isabel de Castela, que servia aos propósitos políticos da guerra de reconquista e da consolidação do reino de Castela e Léon como unificadores da Espanha (PINEDA, 2000, p. 49), valorizando o castelhano em detrimento das outras línguas faladas no território unificado. Fernão Oliveira escreveu, em 1536, a *Grammatica da linguaagem portuguesa*, centralizada na fala de Lisboa. De acordo com o próprio autor, assim procedeu porque “o tempo e a terra mudam a língua, cada região possui sua particularidade e para evitar defeitos na língua fica esta sob a guarda dos que mais leram, mais viram e mais viveram com pouca afeição pela mudança” (OLIVEIRA, 1536, p. 59, com alterações de ortografia), “portanto não nos desprezemos dela a qual foi sempre e agora é tratada por homens que se entendem e sabem o que falam, cuja imitação nos fará galan-

tes e primos a nós e a nosso falar” (OLIVEIRA, 1536, p. 80, com alterações de ortografia). O desenvolvimento das gramáticas das línguas nacionais fazia parte do projeto de construção dos Estados europeus nos quais vigorava a ideia de um povo e uma língua em uma nação. Esta língua, que seria a língua nacional, era a língua da elite política e econômica que traçava os planos do projeto colonial no mundo.

O dom da linguagem

Segundo Louis Dumont (DUMONT, 2000, p. 126), foi Herder, em 1774, quem afirmou a diversidade das culturas, a individualidade de cada cultura composta por sua comunidade específica de indivíduos em oposição à ideia de universalismo cristão. As ideias de Herder sobre as culturas específicas de cada povo reforçaram o sentimento de que a humanidade seria representada pelo “nós” em oposição ao Outro. Herder procurava argumentos para exaltar a nação alemã e justificar sua ascensão e domínio sobre os demais povos. As mudanças promovidas pela Reforma operavam com a oposição entre o selvagem e o civilizado, desta vez expresso por um povo, de cultura superior, e um outro povo, de cultura inferior. Por isso, nascer culturalmente civilizado traz implicações para o desenvolvimento de uma perspectiva analítica sobre as demais culturas ou nações. No caso, a elaboração da teoria étnica das nacionalidades que os sucessores de Herder transformaram em hierarquia das culturas ou das nações. Outra implicação da teoria étnica das nacionalidades foi a super importância das culturas para o estabelecimento de diferenças entre povos.

Essa ideia foi amplamente adotada pelos naturalistas no estabelecimento dos grupos étnicos e línguas sulamericanos. Era preciso ser identificado como um povo detentor de uma cultura específica, com um nome étnico, um território delimitado e uma língua própria para ser considerado apto ao propósito científico.

Para Wilhelm von Humboldt (1972, p. 24), haveria no ser humano uma vitalidade (*Lebenskraft*)¹¹ exclusivamente humana e desenvolvida ao longo da história de cada povo como a expressão de seu destino, desencadeada pela capacidade intelectual dos indivíduos que comporiam aquele povo.

¹¹ A tradução corrente de *Lebenskraft* é vitalidade, mas me parece que o sentido não é o mesmo. *Lebenskraft* seria melhor traduzido por *prana* ou *chi*, que expressam o sentido de força vital criadora engajado no *Lebenskraft* de Wilhelm von Humboldt. O sentido de vitalidade, em língua portuguesa, está mais associado a bem-estar e vigor físico.

Portanto, a linguagem era um dom atribuído às nações como um destino inato, uma forma de emanção involuntária do intelecto. A linguagem, então, seria a manifestação exteriorizada das mentes dos povos e, ao mesmo tempo, seria a alma dos povos e a alma dos povos seria sua linguagem. Para Wilhelm von Humboldt (1972, p. 25), não haveria distinção entre linguagem e intelectualidade, ele considerava que, apesar das explicações sobre o desenvolvimento da linguagem ser fruto de sucessivos desenvolvimentos intelectuais na espécie humana, seria preciso considerar que os sucessivos desenvolvimentos intelectuais se originaram da peculiaridade intelectual da espécie humana considerada por ele como o livre arbítrio e a consciência.

Ao estabelecer a linguagem como um dom inato, um “poder de falar”, impossível de ser inventada, portanto, a qualidade que faz do humano, um humano, Wilhelm von Humboldt criou um abismo entre o humano e todas as demais criaturas existentes, abrindo uma lacuna no devir evolutivo que pressuporia o aparecimento do ser humano em algum momento do processo de evolução. Muito embora considerasse a transmissão desse dom ao longo das sucessivas gerações um fato genético, ele elaborou seu argumento sobre a origem intelectual da linguagem contradizendo os argumentos evolucionistas que se apoiaram posteriormente em seu trabalho (HAßLER, 2014, p. 3).

Embora Wilhelm von Humboldt textualmente desconsidere a natureza divina da linguagem, sua postura discursiva sobre a linguagem, sobre o intelecto e sobre a alma o compromete. Considerar que a linguagem é um dom concedido, pressupõe a existência de algo que o conceda, pois a força vital humana foi capaz de desenvolvê-la de acordo com a capacidade intelectual dos indivíduos presentes em cada grupo humano. Não foi a vitalidade humana (*lebenskraft*) que desencadeou a linguagem. A linguagem é um dom concedido¹². Há, portanto, uma referência velada à existência divina provedora da linguagem na espécie humana. Além de pressupor uma entidade que concederia o dom, a linguagem seria o resultado do destino inato de um povo, não o produto de seu trabalho. Aqui, o “destino inato” encerra a existência de algo que trace os destinos dos povos antes mesmo que eles existam como nações. Ainda, Wilhelm von Humboldt considera a peculiaridade do intelecto humano como sendo o livre arbítrio, uma ideia-valor de caráter moral baseada nas ideias cristãs.

¹² “*It is not a labor of nations, but rather a gift fallen to them as a result of their innate destiny*”. Linguistic variability and intellectual development, 1972, p. 2.

Não é fruto do esforço das nações, ao contrário, é um dom concedido a elas como resultado de seu destino inato.

Como proposto por Wilhelm von Humboldt (1972, p. 20), a linguagem é própria da espécie humana, independente do grupo ao qual pertence. A língua desenvolvida por cada um dos povos é o reflexo do potencial criador dos indivíduos existentes em cada grupo, como reflexos da evolução humana em seus mais diferentes estágios. Quanto mais desenvolvido o espírito do povo (*volksgeist*) mais complexa e permeada de conceitos abstratos é a língua produzida por eles. Para Wilhelm von Humboldt (1880, p. 41), aqueles povos cuja capacidade dos seus indivíduos mais proeminentes estivesse voltada ao caminho solitário do pensamento abstrato criariam línguas mais complexas com mais conceitos abstratos, em oposição àqueles cujo mediador do entendimento mútuo fosse principalmente as atividades externas ou físicas. O desenvolvimento do espírito dos povos no transcorrer do tempo levaria ao progresso que alçaria o homem, como espécie, ao topo. Para Jose Maria Valverde (1955, p. 47), tradutor de Wilhelm von Humboldt para o espanhol, o progresso histórico não seria exatamente um progressismo material, mas de fato espiritual, elevando a “marcha evolutiva do gênero humano”. Concordo com a interpretação do tradutor. Entendo que Wilhelm era reformista e sua ideia maior de libertação, por meio do progresso, era a ruptura das ordens eclesiásticas de acesso a Deus. Esclarecer as massas, mediante a educação para seu desenvolvimento intelectual, auxiliaria a humanidade a assentar em si a individualidade do divino. A meu ver, a perspectiva dos diferentes graus de peculiaridade dos intelectos humanos associada ao domínio militar e à subjugação política seria uma reelaboração com viés linguístico da cadeia do ser, em que o mais complexo estaria no topo e o mais complexo, para Wilhelm von Humboldt, significava o ápice civilizatório alcançado pelos europeus reformistas, cujo desenvolvimento intelectual individual os capacitava a construir uma civilização individualizadora, forte, produtora de arte e ciência.

Entendo que, para Wilhelm von Humboldt, a linguagem é inata da espécie humana como fruto de seu desenvolvimento intelectual, transmitida geneticamente. No entanto, o caráter dos povos conformaria cada uma das línguas de acordo com a capacidade criativa de seus indivíduos proeminentes e essas características adquiridas por meio do acúmulo sucessivo de conhecimento desenvolvido pelo potencial humano do grupo, também seriam transmitidas geneticamente. Assim, o potencial criativo de um grupo humano seria transmitido a outro grupo por meio das migrações e das subjugações políticas ou militares que permitissem a transmissão do conhecimento aos povos não tão capazes de desenvolver por si sós uma civilização

de alto nível intelectual¹³. Então, um povo, uma língua e uma cultura estão geneticamente coesos.

A voz que nomeia

Embora reconhecesse a necessidade da visão para o estabelecimento das diferenças entre os objetos a serem designados, Wilhelm von Humboldt (1999, p. 59) privilegiava a percepção auditiva sobre os demais sentidos humanos. A visão era privilegiada por Humboldt apenas em detrimento do tato, porque visualmente os contornos se misturariam pela imaginação ou pela visão embaçada pela falta de luz. Ele não considerava o olho capaz de distinguir limites claros entre os objetos. Segundo o autor, seria necessário ocorrer algum tipo de deslocamento no espaço para que se pudesse ter certeza dos limites dos objetos e tais deslocamentos somente seriam possíveis no tempo, pois esta seria a única maneira de não haver confusão entre o presente (ser) e o passado (não ser mais), entre antes e depois (HUMBOLDT, 1999, p. 263). Então, assim que um objeto fosse reconhecido, haveria que ser pronunciado imediatamente um som para designá-lo. O som articulado pelo falante causaria um estremecimento nos tímpanos do ouvinte que dispararia uma atividade inteiramente subjetiva. Essa atividade subjetiva formaria a representação mental, ou seja, o objeto linguístico formado intelectualmente pelo ouvinte, mantendo uma “inseparável e constante interação entre poder sensório e poder intelectual” (HUMBOLDT, 1972, p. 192). Para o autor (1999, p. 61-62), o som estava entre o homem e o objeto. Se para distinguir o objeto, era necessário movê-lo no espaço, criando um antes e um depois, o mesmo se aplicava à análise científica do som e do sentido, seria necessário rompê-los, criando distinções do som constante da fala em palavras e desmembrando as palavras em raízes, e de raízes em algo que seria o primórdio do nosso atual fonema.

A meu ver, a voz, para Wilhelm von Humboldt, seria a mediadora da criação do objeto linguístico conceitual no pensamento. Sem a linguagem, sem a fala, sem a voz, não seria possível estabelecer nenhum conceito. O som estaria entre o humano e o conceito. Como não haveria simultaneidade

¹³ “*This entire course of progressive linguistic culture may only advance within the limits prescribed by its original linguistic predisposition.*” Linguistic variability and intellectual development, 1972, p. 12.

O curso de todo o progresso da cultura linguística pode somente avançar dentro dos limites prescritos por sua disposição linguística original.

do pensamento e da fala, seria imprescindível colocar a linguagem no tempo, pois sempre haveria um antes e um depois. A temporalidade suporia a decomposição do pensamento e da fala em fragmentos cujas variações de composição criariam uma gama de possibilidades para apreender totalidades como unidades. Assim o som primordial teria sido monossilábico, evocando novamente a noção de raiz para a formação das palavras, sendo fragmentos menores do que as palavras, seriam as raízes morfológicas originais, primeiras. Teríamos então uma dupla materialidade na língua, o som e o conceito.

Tanto nas concepções tomasiana quanto humboldtiana, a palavra estava dividida em duas: a expressão sonora e o sentido. Na concepção tomasiana, a expressão sonora era a fala, portanto humana, e o sentido estava diretamente associado à criação divina. Já em Wilhelm von Humboldt, o sentido faz parte da história da língua como expressão do destino de uma nação. A novidade incorporada por Wilhelm von Humboldt ao discurso sobre a palavra foi exatamente trazer, para o humano, o sentido, visto que a linguagem ainda era entendida por ele como um dom extra-humano cuja expressão era humana. Após Wilhelm von Humboldt, a matéria da língua, em suas duas partes, encarnava no humano como o som, produto da atividade humana da fala, e como o sentido, produto da vida comunitária do humano. Seu método analítico se ampara na distinção entre a matéria sonora e a matéria conceitual. Partindo a palavra em duas esferas, uma relacionada ao som outra ao pensamento, ele ampliou as bases do nosso entendimento sobre as implicações do pensamento sobre a linguagem lançadas por Tomás de Aquino, dando-nos uma estratégia analítica para identificar o sentido por meio do som. Separando o som do sentido, Wilhelm von Humboldt possibilitou o desdobramento de diversas teorias estruturalistas que têm em sua base conceitual a dicotomia da língua como atividade humana. Como, por exemplo, em Saussure, *langue-parole*.

É sobre esses dois pilares – som e sentido – que Wilhelm von Humboldt irá desenvolver seu método de análise das línguas do mundo e hipotetizar sobre suas origens. O som e o significado estariam profundamente associados. Por isso, a comparação entre as línguas poderia ser feita comparando-se as essências primitivas de cada língua ou, dito de outra forma, a essência sonora das palavras de cada língua. Para identificar as semelhanças entre as línguas, seria preciso encontrar o entroncamento racial dos povos, pois este representaria a primeira semelhança estrutural entre elas. Porém só seria possível identificá-lo caso houvesse comprovação histórica do enlace dos povos em questão (HUMBOLDT, 1999, p. 280). Assim, ele estabeleceu os critérios científicos do estudo das línguas e criou um quadro de con-

xão entre todas as línguas do mundo, a “misteriosa e maravilhosa conexão interna de todas as línguas” (HUMBOLDT, 1999, p. 288), elaborando a possibilidade de um grande catálogo no qual as línguas poderiam ser classificadas, identificadas e contribuiriam para o estabelecimento da origem das línguas do mundo. Somente o estudo sistemático e estrutural das palavras seria capaz de comprovar o parentesco das línguas apoiado na semelhança de suas formas. Dadas as virtudes universais da linguagem, despertadas pela monogênese, uma língua original única para toda a humanidade, teria sua descoberta mais do que esperada. Wilhelm von Humboldt deu profundidade temporal ao que os gramáticos do século XVI apenas haviam assinalado espacialmente.

Considerações finais

O conceito de palavra esbarra nas convicções religiosas que conduzem nossa história há bastante tempo. Reduzir as categorias da representação às nossas próprias convicções, para Sylvain Auroux (2014, p. 94-95), seria supor que estas categorias existiriam identicamente em todas as línguas sob as mesmas propriedades tais como tempo, espaço, ser, sugerindo uma relação entre linguagem e pensamento. As ideias de Wilhelm von Humboldt não eram exatamente novas, mas a partir dele, elas ganharam caráter científico e se transformaram em modelo analítico. As palavras passaram a vigorar como balaústres da busca pelas origens da linguagem e da humanidade, afinal palavras semelhantes significariam um contato entre os povos, uma indicação de que poderiam ter sido um só povo ancestralmente. Assim, a retenção lexical seria a maneira mais acertada de traçar os elos entre as famílias linguísticas.

Sylvain Auroux (2008, p. 85), em **A questão da origem das línguas**, fez uma retrospectiva das teorias desenvolvidas para resgatar a origem da humanidade e a origem das línguas desde o medioevo até os dias atuais. É fácil constatar, diante da linha cronológica apresentada por ele, que a linguística caminha em círculos quando trata dessa questão. As teorias vão e voltam sobre as mesmas práticas e suposições, sem nunca se afastarem dos pilares da cristandade nos quais a ciência ocidental se apoia. Há um único engano em Sylvain Auroux (2008, p. 19), ele aceita o fim da intervenção do divino com a laicização adquirida, após Herder e Humboldt, especialmente, com o método da gramática comparada elaborada por Schleicher. Argumento do qual discordo. Como vimos anteriormente, as concepções de língua e linguagem contemporâneas ainda se amparam no entendimento de uma divisão entre

corpo e espírito, o que mantém válidos os conceitos cristãos de alma e, mais profundamente, da existência de uma relação direta entre nome e coisa.

Olhando o caminho mais de perto, Tomás de Aquino transferiu o poder da subjetividade de Deus para o humano, René Decartes concedeu à alma humana este poder, Wilhelm von Humboldt aterrizou-o no pensamento humano. Tomás de Aquino considerava que a doutrina sagrada era uma ciência, portanto, o conhecimento emanava diretamente de Deus e estava profundamente guardado na alma humana desde a criação, cabendo ao humano conhecê-la. Em René Descartes, a ciência deveria se ocupar do corpo, embora o universal estivesse no espírito. Wilhelm von Humboldt já iniciou seu trabalho sob a influência da “racionalização” e da divisão do trabalho da linguagem entre corpo e espírito. Seguindo os pressupostos de Descartes, Wilhelm von Humboldt delimitou como escopo da área de estudo científico das línguas aquilo que o corpo produz: o som, articulado pelo aparelho fonador; e o sentido, produzido pelo pensamento. A palavra e o divino caminharam juntos ao longo dos séculos resumidos neste parágrafo, transmigrando de Deus à mente por exercícios teórico-argumentativos de gerações de pensadores aqui representados por alguns expoentes de suas épocas.

Ao contrário do que nos brindou Jean Starobinski em **Ação e Reação**, não trato das aventuras de um casal de palavras que muda seus sentidos e navega pelas ciências, mas trato sim de uma concepção de humanidade, de uma ideia de humanidade, que muda de roupagem lexical em um grande desfile de palavras, mas que, por debaixo dos panos, significa sempre a mesma coisa. Entender a humanidade como um conjunto de nações que possuem cada qual sua língua própria, sua cultura e seu território, como descrevem as teorias linguísticas desenvolvidas sob a ideia da retenção lexical como representante da conexão genética entre as línguas, é semelhante a entender a humanidade como sendo a expressão dos caracteres individuais que determinam cada grupo, como elaborado por Wilhelm von Humboldt. Assim como são também as concepções cristãs sobre as línguas descritas no Gênesis, X, 31-32: “Tais são os filhos de Sem, segundo as suas famílias e as suas línguas, em seus países e suas nações e tais são as famílias dos filhos de Noé, segundo suas gerações, em suas nações.” A palavra não é apenas uma unidade linguística que possui significados determinados por suas funções sintáticas e suas relações com o mundo, a palavra é um princípio fundador da cristandade: a humanidade cristã.

Referências

ACOSTA, Joseph de. **Historia natural y moral de las Indias**. 2. ed. 1. reimp. Organização Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Econômica, 1979.

ANCHIETA, José. **Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil**. Coimbra: Companhia IESU, 1595.

AQUINAS, Sancti Thomas. **Summa Theologica**. Benziger Bros. edition, 1947. Tradução para o inglês dos padres dominicanos. Christian Classics Ethereal Library.

AQUINATIS, Sancti Thomae. **Summa Theologiae**. 2. ed. La Editorial Catolica S.A.: Matriti (Madri), 1951. v. II, Prima Secundae. Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. De differentia verbi divini et humani. **Revista da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo XIX**, Introdução, notas e tradução Luis Jean Lauand, n. 1, jan.-jun. 1993.

AUROUX, Sylvain. **A questão da origem das línguas seguido de A historicidade das ciências**. Trad. Mariângela Peccioli Gali Joanilho. Campinas: RG, 2008.

_____. **A revolução tecnológica da gramatização**. 3 ed. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

CAMPBELL, Lyle. **American Indian Languages. The historical linguistics of Native America**. New York: Oxford University Press, 1997. Oxford Studies in Anthropological Linguistics.

CURTIUS, Ernest Robert. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. Trad. Teodoro Cabral (com colaboração de Paulo Rónai). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

DESCARTES, René. Carta a Marin Mersenne de 20 de novembro de 1629. **Scientiae studia**, v. 1, n. 1, 2003, p. 87-92.

_____. **Discurso do método. Para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências**. 2. ed. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Difel – Difusão Européia do Livro, 1973.

DUMONT, Louis. **O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GUIMARÃES, Eduardo. **História da Semântica. Sujeito, sentido e gramática no Brasil**. Campinas: Pontes, 2004.

HA LER, Gerda. La vision linguistique du monde: mythe et réalité de l'utilisation d'une notion humboldtienne au XXe siècle. **Dossiers d'HEL, SHESL**, 2014. Linguistiques d'intervention. Des usages socio-politiques des savoirs sur le langage et les langues. Disponível em: <<<http://dossierhel.hypotheses.org/>>>; <<halshs-01115175>>. Acesso em: 16 set. 2016.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues u. ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts**. Introdução, edição e notas A. F. Pott. 2. ed. Berlin: Verlag von S. Calvary & Co., 1880 [1836].

_____. **On language. On diversity of human language construction and its influence on the mental development of the human species**. Editado por Michael Losonsky. Trad. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Linguistic variability and intellectual development**. Trad. George C. Buck e Frithjof A. Raven. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LEITE, Yonne. **Línguas indígenas brasileiras e a esperança de um futuro**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007.

LIPINER, Elias. **As letras do Alfabeto na criação do mundo. Contribuição à pesquisa da natureza da linguagem.** Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis.** São Paulo: Nacional/ Edusp, 1979. Brasília, v. 267.

OLENDER, Maurice. **As línguas do Paraíso. Arianos e semitas: um casamento providencial.** Trad. Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2012. Prefácio de Jean-Pierre Vernant.

OLIVEIRA, Fernão. **Grammatica da linguagem portuguesa.** Lisboa: casa d’Germão Galharde, 1536. Biblioteca Nacional de Portugal. Biblioteca Nacional Digital.

ORLANDI, Eni. **Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo.** Campinas: Editora Unicamp, 2008.

PEREIRA, Helena de Souza. **Averróis. A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da República.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

PINEDA, Roberto. **El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia.** Bogotá: Ediciones Uniandes, 2000. Estudios antropológicos n. 4.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** São Paulo: Hedra, 2010.

STAROBINSKI, Jean. **As palavras sobre as palavras. Os anagramas de Ferdinand de Saussure.** Trad. Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Ação e reação. Vida e aventuras de um casal.** Trad. Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VALVERDE, Jose Maria. **Guillermo de Humboldt y la Filosofía del Lenguaje**. Madrid: Editorial Gredos, 1955. Biblioteca Romanica Hispanica.

Recibido: 18/06/2018

Aceito: 27/11/2018

DOI: 10.5902/2179219433152