

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Diego Fragoso Pereira

***VERBUM INTERIOR* EM AGOSTINHO DE HIPONA**
Um estudo sobre a genealogia do conceito

Porto Alegre
2017

Diego Fragoso Pereira

***VERBUM INTERIOR* EM AGOSTINHO DE HIPONA**
Um estudo sobre a genealogia do conceito

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Alfredo Carlos Storck

Linha de Pesquisa: Filosofia Medieval

Porto Alegre

2017

Amicis.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos em Porto Alegre e durante o estágio de doutoramento na École Pratique des Hautes Études em Paris.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Ao orientador professor Dr. Alfredo Carlos Storck.

À orientadora do estágio de doutoramento professora Dra. Irène Rosier-Catach.

Ao professor Dr. John Marenbon.

À professora Dra. Ana Rieger Schmidt.

Ao professor Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho.

Ao professor Dr. Lucio Souza Lobo.

Ao professor Dr. Roberto Hofmeister Pich.

Ao professor Dr. Alfredo Santiago Culleton.

À professora Dra. Lia Levy.

À Eliza Cavedon Mazzarolo.

À Sandra Regina Ledesma Koch e Fernanda Carvalho Marques.

A Francesco Siri.

A Rafael Koerig Gessinger e André Cruz Sousa.

A Dom Paulo Domiciano, osb.

Aos irmãos e irmãs das Fraternités Monastiques de Jérusalem (de l'Église Saint Gervais de Paris e de l'Abbaye du Mont-Saint-Michel), sobretudo, ao prior Frère François-Marie.

A Padre Lázaro Pires dos Santos, oco.

A Dom Cristiano Collart, osb.

Aos monges beneditinos do Mosteiro da Transfiguração, de Santa Rosa (RS).

Às monjas beneditinas do Mosteiro do Encontro, de Mandirituba (PR).

A Padre Luiz Antônio de Faria e ao Seminário São José, de Rio Negrinho (SC).

À Casa Fonte Colombo, de Porto Alegre (RS), aos freis capuchinhos, colaboradoras, voluntários e usuários.

À comunidade religiosa da sede provincial francófona dos Prêtres du Sacré-Coeur, de Paris.

À irmã Helena Regina Berton.

À minha família: Iracema Soares Fragoso, Crispim Carvalho de Oliveira, Douglas Eduardo Fragoso Pereira, Marcelo Fragoso Pereira, Vanessa Fragoso Pereira, Angelo Antônio Ozeika, Andressa Rodrigues, Sariane Rodrigues, Selma Maria Pscheidt, Alexandre Dutenheffer Fragoso Pereira, Cauan Eduardo Fragoso Pereira, Karoline Isabela Fragoso Pereira e Dirceo Pereira.

À Lizete Rosa Cembranel, pelos inúmeros “não te afrouxa” que me endereçou, sobretudo, na etapa final do curso.

À Elisabete Uecker.

À Patrícia Ramos de Paula e Fabiana Borba Zago.

A Douglas Jonas Dias.

Aos amigos, os de longe e os de perto, os de longa estrada e os que apareceram nesses últimos quatro anos e meio, que me ajudaram de alguma maneira a moldar a pessoa que sou hoje: Adalto Chitolina, Adilson Alciomar Koslowski, Adolfo Hülse, Aldecir José Piai, Alessandro Jocelito Beccari, Alessandro Rolim de Moura, Alexandre Luís Götz Weiler, Alex José de Oliveira, Amanda Mellinger, André Chiquio, André Philippe Pereira, Andressa Ferreira, Anete Marli Nehring de Oliveira (*in memoriam*), Angélica Cappellari Pivotto, Antônio Carlos Becker, Artur Brum, Aurora Tuzzim, Beatriz Pacheco, Bruno de Lima, Carolina Possenti, Caroline Kelm, César Sebastião Wesolowski, César Brun, Débora Cristina, Denize Silva, Douglas Rafael Bittencourt, Dulce Herbst, Elidiane Franciele Ferreira, Elinton Costa, Elisa Fenner, Elizeu Zucchi, Elzira Uecker, Erenita Maria Dupont, Eugênia Preto Fragoso (*in memoriam*), Evelise Baier, Everton da Roza Lara, Fabiana Fonseca, Fábio Gai Pereira, Fernando Degrandis, Flávio Augusto Ribeiro, Gentila Richetti, Giovana Martins, Gisélia Soares, Graziela Aparecida Santos, Henio dos Santos (*in memoriam*), Ilidio Donato da Silva, Ignez Biz, Inez Capra, Ione de Oliveira, Ivone Fragoso Crus, Janete Cordeiro, Janice de Oliveira, Jaqueline Gasparetto Chiquio, Jeferson Luiz Rönn, Jefferson Chagas, Joaquina Pires (*in memoriam*), José Agostinho Sousa, José Bernardi, José Aldoni Tauchek, Jovino Soares Fragoso (*in memoriam*), Jucelia Aparecida Soares, Jurinã Oromi Lopes, João Paulo Massotti, Joelino Kossi, Karin Bauken, Larissa Ferreira, Leonita Hack, Levi dos Anjos Ferreira, Lídia Einsfeld, Luciana Cardoso, Lucio Flavio Hibler, Luis Mazzochini, Lourdes da Roza Lara, Magali

Brun, Maicon Eduardo Ghellar, Márcio José dos Santos, Marco Aurélio Oliveira da Silva, Marcos Alede Nunes Davel, Marcos Neukamp, Marcos Roberto de Jesus, Marianne Nigro Mello, Maria Cristina Leite Gomes, Maria Paula, Mateus Brun, Mateus Pivotto, Matthieu Di Fulvio, Max Costa, Michele Pires, Miguelina Gequelin, Monica de Castro, Nelci Bernardi, Nestor Adolfo Eckert, Olímpia Brun Nedel, Oziel Pereira, Paulo Becher Júnior, Paulo Sérgio Greim, Paulo Sérgio Hülse Feuser, Pedro Konzen Capra, Plácido dos Santos, Ricardo Elias Barbosa, Ricardo Freire, Ricardo José da Veiga, Rita de Cássia Rodrigues, Roberta Miquelanti, Robson Ribeiro, Rodolfo Saldanha, Rosane, Rosângela Bail, Rosicler Ferraz Ceschin, Simone Aparecida Neppel, Sônia Hinça, Suzana da Rocha, Tarcísio Darrós Feldhaus, Thatiane Nakadomari, Valdomiro Cardoso (*in memoriam*), Vanderlei João Cordeiro, Vanessa Rudnick, Zulmira Domingues Cardoso.

Às inúmeras pessoas com quem me esbarrei nestes últimos tempos e que, de algum modo, deixaram comigo um traço de si.

“Con tutto ‘l core e con quella favella
ch’è una in tutti, a Dio feci olocausto,
qual conveniesi a la grazia novella...”
(Dante Alighieri, *Paradiso*, XIV, 88-90)

RESUMO

O tema do *uerbum* é recorrente nos textos de Agostinho de Hipona. Encontra-se em questões que vão desde a teologia até a filosofia da linguagem e a filosofia da mente. Ao longo de seus textos, Agostinho dá diversos sentidos para o termo *uerbum*. Na teologia, o *Verbum* é, propriamente, a segunda pessoa da Trindade, o Filho. Trata-se, pois, do *Verbum Divinum* ou *Verbum Dei*. Na filosofia da linguagem, *uerbum* é uma *uox* articulada e dotada de significado, que pode ser ressoante (*prolatum*), escrito (*scriptum*) ou pensado em silêncio (*tacitum*). Na filosofia da mente, ou mais especificamente, na linguagem ou discurso mental, *uerbum* é uma *cogitatio*, que se caracteriza por não pertencer à nenhuma língua e que, por conseguinte, é o mesmo para todas as pessoas. É o que ele chama, dentre diversas expressões, *uerbum in corde*. Quando Agostinho começa sua produção textual, durante o ano em Cassiciacum, em 386, essa distinção dos vários sentidos do termo *uerbum* não estava completamente clara. Claude Panaccio, em “*Le Discours Intérieur*”, sugere que o *uerbum in corde* de Agostinho aparece pela primeira vez na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23, redigida em 393, se desenvolve lentamente no decorrer dos anos e atinge seu ápice, sua melhor sistematização e organização no *De Trinitate* 15, escrito por volta de 419-426. Contudo, defendemos uma interpretação diferente: o *uerbum in corde* aparece pela primeira vez nos *Soliloquia*, de 386, e atinge o máximo de desenvolvimento já em 401, no *Sermo* 288, quando Agostinho procura distinguir a *uox* e o *uerbum*. Entre 401 e 426, quando da conclusão e publicação do *De Trinitate*, teríamos o período em que Agostinho complementaria uma noção que já estava formada, ao menos em suas linhas gerais. Por essa razão, apresentamos a genealogia do conceito *uerbum in corde* e suas variadas construções alternativas, bem como suas diversas caracterizações. Examinamos passagens das seguintes obras: *Soliloquia*, *De fide et symbolo*, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, *De doctrina christiana*, *Tractatus in Iohannis euangelium*, de alguns *Sermones* e do *De Trinitate*. Concluímos que, o *uerbum in corde* agostiniano é não somente o fundamento dos *uerba prolata*, *scripta* e *tacita*, mas também das ações humanas, sejam elas morais ou produtivas. Tudo o que se fala ou se faz é sempre precedido por um *uerbum in corde*.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; *De Trinitate*; *uerbum in corde*; *Sermo* 288.

RÉSUMÉ

Le mot *uerbum* est courant chez saint Augustin d'Hippone. Il se trouve depuis les questions à propos de la théologie jusqu'à la philosophie du langage et de l'esprit. En fait, au long de ses textes, Augustin donne divers sens au terme *uerbum*. Dans la théologie, *Verbum* est, proprement, la deuxième personne de la Trinité, le Fils. Il s'agit, donc, du *Verbum Divinum* ou *Verbum Dei*. Dans la philosophie du langage, *uerbum* est une *uox* articulée et douée de signification, qui peut être entendue (*prolatum*), écrite (*scriptum*) ou pensée en silence (*tacitum*). Dans la philosophie de l'esprit ou, plus exactement, dans le langage ou discours mental, *uerbum* est une *cogitatio*, qui se caractérise par le fait de n'appartenir à aucune langue et, conséquemment, c'est le même pour toutes. L'auteur appelle cela, parmi des diverses expressions, *uerbum in corde*. Quand Augustin commence sa production textuelle, pendant l'année à Cassiciacum, en 386, cette distinction des plusieurs sens du terme *uerbum* n'était pas tout-à-fait claire. Il y a eu un processus, avec quelques développements, à ce sujet. Claude Panaccio, dans « Le Discours Intérieur », suggère que le *uerbum in corde* chez Augustin apparaît pour la première fois dans son *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23, rédigée en 393, se développe doucement au fil des années et parvient à son sommet, c'est-à-dire sa meilleure systématisation et organisation dans *De Trinitate* 15, écrit entre 419-426. Pourtant, nous proposons une interprétation différente : *Verbum in corde* apparaît pour la première fois dans les *Soliloquia*, de 386, et parvient au sommet de son développement déjà en 401, dans le *Sermo 288*, quand Augustin cherche à distinguer *uox* de *uerbum*. Entre 401 et 426, lors de la conclusion et publication du *De Trinitate*, on aurait la période où Augustin complèterait une notion déjà formée, au moins de manière générale. Pour cela, nous présentons la généalogie du concept de *uerbum in corde* et ses constructions alternatives variées, aussi bien que ses diverses caractérisations. Nous examinons, donc, des passages des œuvres suivantes : *Soliloquia*, *De fide et symbolo*, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, *De doctrina christiana*, *Tractatus in Iohannis euangelium*, quelques *Sermones* et *De Trinitate*. Enfin, le *uerbum in corde* d'Augustin n'est pas seulement le fondement des *uerba prolata, scripta* et *tacita*, mais aussi des actions humaines, soit les morales ou les productives. Tout ce qu'on dit ou fait est toujours précédé par un *uerbum in corde*.

Mots-clés : Augustin d'Hippone ; *De Trinitate* ; *uerbum in corde* ; *Sermo 288*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	
DOS SOLILOQUIA AO TRACTATUS IN IOHANNIS EVANGELIUM	24
1.1 UM PROTO <i>VERBUM INTERIOR</i> : DE 386 A 395	25
1.2 O <i>VERBUM</i> QUE CONTINUA SENDO O MESMO NA MENTE: A NOVIDADE DO <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i> 1,13,12	30
1.2.1 O <i>uerbum</i> que geramos na mente e levamos no coração.....	32
1.2.1.1 <i>Cogitatio, sonus e locutio</i>	37
1.2.1.2 Finalidade da <i>locutio</i>	38
1.2.1.3 <i>Mutatio</i> ou <i>conuersio uerbi</i>	40
1.2.1.4 Considerações sobre o <i>De doctrina christiana</i> 1,13,12	44
1.2.2 Distinção entre a geração e a encarnação do <i>Verbum</i>	45
1.3 O NASCIMENTO DA <i>VOX</i> QUE ANUNCIA O <i>VERBUM</i> : O SERMÃO DE JUNHO DE 401	46
1.3.1 O que distingue a <i>uox</i> do <i>uerbum</i>	47
1.3.2 O <i>uerbum</i> que está no coração	51
1.3.2.1 O <i>uerbum</i> não pertence a nenhuma língua	51
1.3.2.2 O <i>uerbum interior</i> é o fundamento de todas as línguas.....	55
1.4 “NO PRINCÍPIO ERA O <i>VERBUM</i> ”: COMENTANDO O PRÓLOGO JOANINO .	60
1.4.1 O <i>uerbum</i> que ressoa e se extingue: o <i>uerbum exterior</i> e o <i>Verbum</i> Divino	61
1.4.1.1 O <i>uerbum</i> que permanece no interior.....	67
1.4.2 O <i>uerbum</i> enquanto <i>consilium</i> nascido na mente	70
1.4.3 O <i>uerbum</i> enquanto vida na mente	76
CAPÍTULO 2	
<i>VERBUM IN ANIMO</i>	85
2.1 UMA NOVA DESCRIÇÃO DO <i>VERBUM INTERIOR</i>	87

2.1.1 O <i>uerbum</i> que se origina a partir do exterior da mente	89
2.1.1.1 A <i>phantasia</i> da cidade de Cartago	90
2.1.1.2 O <i>phantasma</i> da cidade de Alexandria.....	94
2.1.2 O <i>uerbum</i> que se forma a partir do interior da mente.....	97
2.1.2.1 O caso do <i>uerbum</i> para se dizer o que seja a mente	97
2.1.2.2 O <i>uerbum</i> para se dizer os conceitos gerais	101

CAPÍTULO 3

VERBUM AMORE CONCIPITUR SIVE NOTITIA CUM AMORE	108
3.1 VERBUM APUD NOS SICUT FORMAE RERUM VISAE IN AETERNA VERITATE	108
3.1.1 <i>Acies mentis</i> : o olhar intelectual da mente	111
3.1.2 As <i>formae rerum</i> na mente divina	114
3.2 VERBUM APUD NOS SICUT NOTITIA VERAX RERUM	116
3.2.1 <i>Ministerium uocis aut alicuius signi corporalis</i>	119
3.2.2 <i>Signum</i> conforme o <i>De doctrina christiana</i>	120
3.2.3 <i>Verbum</i> de acordo com o <i>De magistro</i> e de acordo com o <i>De doctrina christiana</i>	126
3.2.4 <i>Verbum praeuenientem facta dictaque et amore concipitur</i>	129
3.2.5 <i>Verbum natum ad peccandum et ad recte faciendum</i>	132
3.3 VERBUM PLACITUM.....	137
3.3.1 <i>Verbum cum amore notitia</i>	143

CAPÍTULO 4

VERBUM IN CORDE	147
4.1 LINHAS GERAIS DA DOCTRINA TRINITÁRIA AGOSTINIANA.....	148
4.1.1 Percurso agostiniano para se chegar à uma doutrina cristã da Trindade	148
4.1.2 <i>Fides quaerit, intellectus inuenit</i>	149
4.1.3 <i>Indicia Trinitatis</i>	150
4.1.4 <i>De Trinitate</i> 1–14 em “ <i>un coup d’oeil</i> ”	150

4.1.5 Do criado se chega ao Criador.....	152
4.1.6 Diferença entre <i>anima</i> e <i>mens</i>	153
4.1.7 Como Deus conhece as coisas	154
4.1.8 Definição de <i>cogitatio</i>	154
4.2 O TEMA DO CORAÇÃO	157
4.3 <i>LOCUTIO CORDIS</i>	158
4.4 <i>VERBUM IN CORDE</i>	161
4.4.1 O triângulo semântico em Agostinho.....	166
4.4.2 O triângulo semântico de Aristóteles	168
4.4.3 Entre Aristóteles e Agostinho	172
4.5 DO <i>VERBUM DEI</i> AO <i>VERBUM HUMANO</i>	172
4.6 NOTAS SOBRE O <i>VERBUM INTERIOR</i> EM ANSELMO DE CANTUÁRIA.....	176
4.7 EXPRESSÕES SOBRE O <i>VERBUM INTERIOR</i> NO LIVRO 15	183
4.8 QUADRO COMPARATIVO DAS EXPRESSÕES REFERENTES AO <i>VERBUM INTERIOR</i>	184
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199
ANEXOS	220

INTRODUÇÃO

In principio erat Verbum (Jo 1,1). O prólogo do evangelho de João, quarto da série dos evangelistas e que não é considerado sinótico, começa com uma afirmação referente ao *Verbum*. O procedimento joanino é semelhante ao início do livro veterotestamentário do Gênese: *In principio Deus creavit coelum et terram* (Gn 1,1). Ambos enunciam algo sobre um certo início, um certo começo, um certo princípio. A narrativa mítica do Gênese parte da constatação não de que Deus efetivamente tenha criado todas as coisas em seis dias e descansado, obrigatoriamente, no sétimo, mas de que Deus é Criador¹. Criar quer dizer trazer algo à existência a partir do nada. Deus tirou todas as coisas do nada (*ex nihilo*) e as conserva na existência. O ato criador, pois, é um ato de bondade por parte de Deus, responsável por tudo o que existe no orbe da terra, desde o céu e a terra, exaltados sobremaneira no relato mítico da criação, até o ser humano, coroamento de tudo o que existe. O ser humano estaria entre a pura matéria e o puro espírito. Ele possui um corpo, que o situa no mundo e o faz participante da imperfeição e da mortalidade. Por outro lado, possui uma mente, que o torna capaz de Deus (*capax Dei*)², fazendo-o participante da vida divina e da imortalidade.

In principio Deus creavit coelum et terram, proclama o Gênese. O ato criador não é algo fortuito, não planejado, tresloucado. Desde sempre Deus desejou a criação, pois nele não há temporalidade. Ao mesmo tempo em que a desejou, desde sempre também a teve dentro de si enquanto ideia, forma, exemplar, razão. Deus criou do nada, sim, mas conforme as ideias que trazia na própria mente. Ora, assim como a eternidade é uma das várias propriedades de Deus, que nele fazem um único, um todo simples e, por conseguinte, perfeito, as ideias que dele dependem igualmente são eternas e participam, pois, da vida divina.

O tempo também é uma das várias criaturas de Deus. Ao criar o tempo e o espaço, Deus criou as possibilidades de existência das demais criaturas. Mas como Deus criou tudo isso? O relato do Gênese repete insistentemente que *Deus dixit: fiat...*

¹ Assim entende a exegese moderna. Cf. Bíblia de Jerusalém, p. 33, nota a.

² *De Trinitate* 14,8,11: "Prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago dei eius est quo eius *capax dei* eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest" (grifo nosso).

O ato criador depende da palavra de Deus. É por meio da palavra divina que as coisas todas vêm à existência temporal. “Faça-se!”, é a palavra de ordem através da qual o céu, a terra e as demais criaturas foram feitas.

Afirmar que *in principio Deus creavit coelum et terram* nos possibilita a aproximação com o prólogo joanino, *in principio erat Verbum*. Se Deus criou no princípio, e o fez através da sua palavra divina, no princípio também havia o *Verbum*. A palavra divina se identifica com o *Verbum* Divino e é por essa razão que a partir de agora, quando nos referirmos a ela, utilizaremos letra maiúscula. O *Verbum* é a Palavra por excelência.

Além disso, a Palavra de Deus suscita ainda outras questões, a saber, a geração e a encarnação do *Verbum*. Todas as coisas foram criadas, isto é, retiradas do nada pela bondade do ato criador de Deus. Porém, dentre as coisas todas não faz parte o *Verbum*, que é Deus, junto com o Pai e o Espírito Santo. O *Verbum*, que é a pessoa do Filho – o Cristo – não foi criado, mas gerado desde sempre pelo Pai. Por meio do Filho, a Palavra, o Pai criou. Mas o *Verbum* não permanece por toda a eternidade no seio divino. Visando a redenção do gênero humano, corrompido pelo pecado dos primeiros pais – Adão e Eva, simbolicamente – na plenitude dos tempos, o Pai envia seu filho à humanidade, fazendo-o assumir a natureza humana. É por essa razão que a doutrina cristã afirma que o Cristo é uma única pessoa e duas naturezas, a humana e a divina. Ao assumir a natureza humana, o Cristo se fez em tudo semelhante a nós, exceto no pecado. Mediante a paixão, morte e ressurreição da Palavra, o gênero humano é reconciliado com o Pai. A *felix culpa*³ de Adão, o orgulho primordial, com o qual os primeiros pais queriam ser como deuses⁴, conhecedores do bem e do mal, foi o meio pelo qual a morte entrou no mundo. Mas a *felix culpa* também

³ Expressão citada por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae* III,1,3, ad 3: “o *felix culpa*, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem”. A Igreja Latina proclama a expressão na íntegra todos os anos na parte inicial da Celebração da Vigília Pascal, no canto do *Exultet*, o canto festivo de proclamação da Páscoa. Contudo, a noção da culpa feliz ou culpa afortunada foi proposta, pela primeira vez, por Agostinho, no *Enchiridion* 27,8: “*melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere*”.

⁴ Cf. Gn 3,5: “*scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi uestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum*” (grifo nosso). Portanto, o pecado primordial ou original não é referente ao desejo humano de conhecer, tal como se costuma, simploriamente, dizer e pensar, mas ao orgulho que levou os primeiros pais ao desejo de se tornarem semelhantes à divindade.

foi o motivo da encarnação da Palavra. O *Verbum*, que existia no princípio, se fez carne e habitou entre nós, declara João⁵.

Nesse contexto viveu Aurélio Agostinho, também chamado de Agostinho de Hipona (354-430). Nasceu e viveu parte de sua vida no norte da África. Seu processo de conversão, do qual o bispo Ambrósio de Milão desempenhou um papel crucial, e seus primeiros anos como batizado se deram na Itália. Após a morte da mãe, a cristã Mônica, Agostinho retorna à África, onde logo é ordenado sacerdote e, pouco tempo depois, escolhido bispo da cidade de Hipona. Enquanto bispo, defendeu a ortodoxia da religião cristã, combatendo vários movimentos, considerando-os heréticos, tais como o maniqueísmo, o donatismo e o pelagianismo.

Mas Agostinho não foi apenas um combatente da fé cristã. Ele foi um pensador, um teólogo e um pregador. Compôs inúmeros sermões e os proclamava perante a assembleia de Hipona. Nesses sermões, Agostinho se encarregava de estabelecer e confirmar uma doutrina que estava ainda em processo de formação e maturação. Nesse sentido é um tanto quanto estranho defender a ortodoxia de algo flutuante, instável. Por outro lado, e não apenas nos sermões, mas também nos demais escritos – cartas, diálogos, tratados filosóficos, dogmáticos, apologéticos, escriturísticos, etc – Agostinho teve que refletir inúmeras questões ligados à fé cristã. Dentre essas, ele investigou o problema da Trindade. Tipicamente cristão, o dogma da Trindade afirma que Deus é uma única natureza (a divina) e três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo). Agostinho não foi o primeiro a se perguntar sobre a Trindade. Antes dele, e mesmo depois, outros também o fizeram. Aliás, o *De Trinitate* de Agostinho sofreu a influência de um texto homônimo redigido por Mário Vitorino (século IV).

O tratado *De Trinitate*, redigido entre 399 e 420, aproximadamente, é uma das mais influentes obras de Agostinho, não apenas no âmbito da teologia, mas também no da filosofia. Embora o título do tratado sugira um estudo trinitário, podemos dividir em três grandes partes o *De Trinitate*, de acordo com a temática geral apresentada. Para começar, os livros 1 a 4 apresentam uma apologia bíblica do dogma da Trindade. Agostinho explana acerca daquilo que é defendido pelos cristãos sobre o Deus Uno e Trino e, em seguida, tenta mostrar através de passagens bíblicas que não há

⁵ Jo 1,14.

contradição entre as Escrituras e o dogma. A seguir, nos livros 5 a 7, vemos Agostinho envolto a questões metafísicas e de filosofia da linguagem. Uma das perguntas levantadas ali é: de que modo podemos predicar algo de Deus? De maneira substancial ou de maneira relativa? Por fim, nos livros 8 a 15, a maior parte do tratado, Agostinho se ocupa de tópicos que, hoje, vemos pertencer à filosofia da mente.

Evidentemente que não há, em Agostinho, uma cesura exata entre o que diz respeito à teologia e o que diz respeito à filosofia. É por essa razão, por exemplo, que ele entende a mente humana (*mens, animus, anima rationalis*) como uma imagem da Trindade ou imagem de Deus (*imago Trinitatis/imago Dei*). Além disso, uma outra discussão do *De Trinitate*, e que surge da investigação e compreensão racional dos problemas da geração e da encarnação do Filho, é aquilo que Agostinho vai chamar de *uerbum in corde*. Ora, o *uerbum in corde* – e suas inúmeras outras expressões correspondentes, tal como veremos ao longo da nossa pesquisa –, é a palavra dita na mente, donde a expressão *uerbum mentis*. Mas a palavra que é pronunciada no interior da mente é aquilo que vamos chamar de *cogitatio*, pensamento. *Verbum in corde*, portanto, se identifica com *cogitatio*. Além disso, esse *uerbum* apresenta como características o não pertencer a nenhuma língua, sendo, portanto, anterior a todo e qualquer idioma, precedendo não apenas os sons articulados, constituídos de letras e sílabas, mas também precede as ações humanas e, por fim, é um conhecimento (*notitia*) concebido com/no amor. *Grosso modo*, esse é o cerne do discurso mental em Agostinho.

Dissemos que o *De Trinitate* foi uma das obras agostinianas que mais influência tiveram ao longo da história da filosofia. Citamos, por exemplo, o monge e abade beneditino Anselmo (1033-1109), depois arcebispo da Cantuária. Em 1076-7, Anselmo publicou uma de suas primeiras obras, o *Monologion*. No começo do texto, ele reconhece sua dependência do *De Trinitate*, de Agostinho. Esse procedimento é raríssimo em Anselmo. Dificilmente ele cita nominalmente algum teólogo ou filósofo em seus escritos. De qualquer maneira, no capítulo 10 do *Monologion* ele apresenta sua interpretação do *De Trinitate* 15. Podemos falar uma única coisa de três modos, diz Anselmo: a partir de um signo que pode ser percebido pelos sentidos externos, dizendo em silêncio a palavra que pode, igualmente, ser proferida em voz alta, e

também dizendo a própria coisa no interior da mente⁶. Esse último modo de dizer algo (*locutio mentis*) corresponde ao *uerbum mentis* de Agostinho.

Boaventura de Bagnoreggio (1221-1274), franciscano, no seu comentário ao livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, estabelece uma identidade entre falar (*loqui*) e dizer (*dicere*). Depois, define o dizer como o gerar ou formar um *uerbum*, e o pensamento (*cogitatio*) como a formação do *uerbum* ou como a concepção do *uerbum*. Portanto, segundo Boaventura, *cogitatio* é o mesmo que o falar interior (*locutio interior*). Ora, nesse procedimento, Boaventura menciona Anselmo e Agostinho. O aparato crítico do texto de Boaventura, por sua vez, na nota 6, cita tanto o *Monologion* 10 quanto o *De Trinitate* 14⁷.

Guilherme de Ockham (1295/1300-1349/1350), também membro da Ordem Franciscana, no capítulo primeiro da primeira parte da *Summa Logicae*, ao definir o termo, diz que as palavras mentais (*uerba mentalia*) são os termos concebidos e as proposições compostas por esses mesmos termos. Ao fazer isso, ele inclui no *uerbum in corde* agostiniano (*uerba mentalia*) não apenas os termos, mas também as proposições. Haveria, pois, termos e proposições em Agostinho. Além disso, esses *uerba mentalia* não pertencem a nenhuma língua, nem podem ser proferidos exteriormente. Antes, os sons vocais (*uoces*), esses, sim, sendo signos dos *uerba mentalia*, são ou podem ser proferidos exteriormente. Em todo caso, tanto a explicação de Ockham acerca dos *uerba mentalia* quanto a caracterização dos mesmos são colocados sob a autoridade do *De Trinitate* 15, de Agostinho.⁸

Já no século XX, em 1951, Hyacinthe Paissac⁹ publica um estudo comparativo do *Verbum* em Agostinho e em Tomás de Aquino. Embora com finalidades teológicas – visa compreender o que é a segunda pessoa trinitária e como se relaciona com as demais pessoas na Trindade –, Paissac por vezes se ocupa do *uerbum* mental. Contudo, sua intenção é estudá-lo na medida em que é útil, ou dele depende, o estudo do *Verbum*. Em todo caso, Paissac possui o mérito de apresentar o problema, de

⁶ Cf. *Monologion* 10.

⁷ Cf. *In Sententiarum lib. II*, dist. X, art. III, quaest. I. Estas informações e as seguintes são devidas à professora Irène Rosier-Catach que, no ano letivo de 2014-2015, ofereceu um curso intitulado *Locutio Angelica*, na École Pratique des Hautes Études, em Paris, e que nos possibilitou sobremaneira entrar em contato com essa literatura escolástica.

⁸ Cf. *Summa logicae* 1,1.

⁹ Cf. PAISSAC (1951).

compará-lo em Agostinho e em Tomás e de investigar a repercussão em vários escritores medievais, oferecendo uma considerável bibliografia, estratégia semelhante à de Panaccio, quarenta anos depois.

Claude Panaccio¹⁰, em 1995, publica um artigo sobre o *uerbum* mental e o amor em Agostinho. Panaccio parte de uma afirmação de Ockham na *Summa Logicae*. Ali, ao falar de um discurso mental/interior, Ockham diz retomar o *uerbum cordis* de Agostinho. Panaccio discute a afirmação de Ockham. Segundo Panaccio, o *uerbum cordis* e a *oratio mentalis* são conceitos bem distintos. Ao longo do artigo, o autor mostra que nas dezoito formulações do *uerbum cordis* e afins que ocorrem no *De Trinitate*, em nenhuma delas temos algo que se identifique à *oratio mentalis* de Ockham, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, o *uerbum cordis* de Agostinho não é um signo, não se articula segundo uma sintaxe determinada e não depende de nenhuma de suas acepções do que se chama hoje de linguagem mental ou linguagem do pensamento. Em segundo lugar, o interesse de Agostinho está na vida moral e na dinâmica ativa do que nas estruturas formais da representação cognitiva.

Em 1999, Panaccio¹¹ publicou um estudo sobre a linguagem mental que abrange o período desde Platão até Guilherme de Ockham. Nesse estudo, Panaccio analisa uma quantidade considerável de textos, mostrando as possíveis primeiras ocorrências de uma expressão que se referiria a um tipo de discurso puramente mental, independentemente de todas as línguas. Dessa forma, ele distingue três grandes correntes de pensamentos que confluem até Ockham, a saber: (i) a tradição platônico-aristotélica, onde o discurso interior é um diálogo da alma consigo mesma e que se caracteriza por ser o lugar das relações lógicas; (ii) a tradição estoica, para quem o discurso interior é um *logos endiathetos*, que se distingue, pois, do *logos prophorikos*, e que inclui pensadores como Fílon de Alexandria, Plutarco, Plotino e João Damasceno, cujo *De fide orthodoxa* será o texto por excelência dessa linha de pensamento; (iii) a tradição latino-agostiniana, para quem o discurso interior é definido

¹⁰ Cf. PANACCIO, 1995, p. 777-786.

¹¹ Cf. PANACCIO (1999).

como *uerbum in corde*, e que depende da investigação teológica do *Verbum*, que é Deus, gerado pelo Pai e se faz ser humano pela encarnação¹².

Ora, quando se refere ao *uerbum in corde* de Agostinho, Panaccio afirma haver um progresso¹³ no desenvolvimento desse conceito, que é constituído por três momentos cronológicos distintos: (a) um período onde a ideia do *uerbum interior* está ausente dos textos de Agostinho¹⁴, e que inclui os textos do *De dialectica* e do *De magistro*, ambos anteriores a 395; (b) um período de introdução e de desenvolvimento, cujo objetivo é teológico¹⁵, e que inclui a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, o *De doctrina christiana*, diversos *Sermones* e o *Tractatus in Iohannis euangelium*, todos redigidos entre 395 e 417; (c) um período de sistematização e detalhamento da doutrina do *uerbum in corde*¹⁶, que abrange os livros 8 a 15 do *De Trinitate*, cujo início da redação se deu, segundo Panaccio, por volta de 417.

Isabelle Koch¹⁷, em 2009, retoma e examina a proposta de Mary Sirridge¹⁸ de que no *De Trinitate* 15 haveriam dois modelos da atividade cognitiva humana, a saber, o visual e o verbal. Koch parte da tese de que o modelo visual é, de longe, o mais presente nos textos de Agostinho quando comparado ao modelo verbal. O modelo verbal, por sua vez, é introduzido no *De Trinitate* tendo como finalidade o *intellectus fidei*. Duas questões, em particular: a geração do Filho pelo Pai (um problema referente ao dogma da Trindade) e a encarnação do Filho (um problema de cristologia e de soteriologia). No período que antecede o *De Trinitate* 15, o *uerbum*

¹² Cf. PANACCIO, 1999, p. 94: “leur motivation profonde, cependant, reste toujours théologique, l'enjeu étant de trouver l'apport intime de l'esprit à sa propre parole intérieure un modèle à dimension humaine de l'engendrement du Fils par le Père en Dieu”.

¹³ Cf. PANACCIO, 1999, p. 95: “cette fameuse doctrine augustinienne, telle qu'elle s'édifie progressivement au fil des textes du grand docteur”. Panaccio repete algumas páginas adiante a ideia de um progresso em Agostinho do *uerbum in corde*: “Augustin [...] il s'est attaché, au fil des années, à explorer et à développer d'une façon beaucoup plus systématique que n'importe quel autre théologien avant lui le thème proprement gnoséologique de la parole intérieure. L'impact de cette longue démarche fut immense sur la pensée médiévale et il faut ici lui accorder une attention spéciale. Je distinguerai à ce propos trois phases dans l'oeuvre d'Augustin” (PANACCIO, 1999, p. 108-109).

¹⁴ Cf. PANACCIO, 1999, p. 109: “l'idée d'un verbe intérieur est tout simplement absente”.

¹⁵ Cf. PANACCIO, 1999, p. 111: “[cette période] se caractérise par l'introduction explicite et de développement, à des fins théologiques, de cette idée cruciale du *uerbum in corde*”.

¹⁶ Cf. PANACCIO, 1999, p. 114: “[cette dernière période] correspond à l'exposition beaucoup plus systématique et détaillée de la doctrine du verbe mental dans le *De Trinitate* à partir du livre VIII, apparemment rédigé vers 417”.

¹⁷ Cf. KOCH, 2009, p. 1-28.

¹⁸ Cf. SIRRIDGE, 1999, p. 317-330. A tese da autora foi retomada no artigo: SIRRIDGE, 2000, p. 35-57.

em Agostinho seria entendido como o *uerbum* que ressoa no exterior. Portanto, ele não tinha todo o alcance ou os desdobramentos que o *uerbum* vai desempenhar no *De Trinitate* 15. No entanto, Koch testa outra hipótese: a de que o *uerbum interior* de Agostinho já estava sendo empregado (não com essa terminologia, evidentemente) em outros textos. Para Koch, é possível encontrar o *uerbum in corde* em outros contextos que não estejam ligados ao do *intellectus fidei*. Os textos investigados por ela são provenientes das *Confessiones*, onde Agostinho utilizaria certas expressões, tal como *uerba animae*, para contrapor a expressões que trazem a ideia de uma voz articulada, tal como *uerbis carnis et uocibus*, por exemplo.

Finalmente, Peter King¹⁹, em 2014, em um artigo sobre a linguagem, para a segunda edição do *The Cambridge Companion to Augustine*, nega que haja, de fato, uma linguagem mental em Agostinho. Para tanto, King parte de duas características da linguagem mental, a saber, anterioridade e fundamento. A seguir, aborda o trecho das *Confessiones* 1,6,8, onde há uma criança que não sabe falar, mas que quer manifestar as vontades que estão na sua alma (*anima*). Ora, na ausência de palavras, a criança se serve de outros meios (ela se esperneia e grita). No entanto, há algo que é anterior e o fundamento do espernear-se e dos gritos: as vontades da alma. Portanto, há estados mentais que são anteriores às suas manifestações. Tais estados mentais constituem uma espécie de linguagem mental, e isso implica em duas teses: (i) as vontades da alma (*uoluntates animae*) são estados conceituais (*conceptual states*) e, por conseguinte, (ii) *anima* e *mens* são equivalentes no texto das *Confessiones* 1,6,8. *Anima* é um termo flexível, que aqui possui o sentido de *mens*, visto que a vontade em Agostinho é uma faculdade (*uis*) da mente. Consequentemente, as vontades da alma são também estados conceituais ou estados mentais. O ponto é determinar se essas duas teses implicam em uma linguagem mental. King não nega que haja um estado mental em Agostinho. Seu ponto é que esse estado mental, a *inner word*, não constitui uma linguagem mental propriamente dita, como ocorre em Ockham. Uma coisa seria o *uerbum mentis/cordis* e outra seria a linguagem mental. O que haveria em Agostinho seria a palavra, mas não a linguagem da mente. Tratar-se-ia, portanto, em Agostinho, de algo mais elementar.

¹⁹ Cf. KING, 2014b, p. 292-310.

Ora, de um modo geral, vemos que os comentadores do *uerbum interior* agostiniano acentuam deveras a importância do livro 15 do *De Trinitate*, compartilhando, pelo menos uma parte considerável deles, a leitura de Panaccio. Segundo este, o *uerbum in corde* agostiniano passa por sucessivos desenvolvimentos, desde a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23 até atingir seu ápice no *De Trinitate* 15. Ao longo desse processo, de 395 até 420, noções são deixadas de lado, outras são incorporadas. Contudo, divergimos da interpretação de Panaccio. Por um lado, sim, existe um desenvolvimento na doutrina agostiniana do *uerbum in corde*. Por outro lado, esse processo não atingiria o seu ápice no *De Trinitate* 15, escrito por volta de 419-420, mas no *Sermo* 288, redigido no ano de 401. Isso porque as principais noções do *uerbum in corde* já estão contidas, e de um modo sólido, no *Sermo* 288. Os escritos posteriores, e dentre eles o *De Trinitate* 15, seriam desdobramentos, ou aprofundamentos, de uma teoria já consistente em 401²⁰.

Por essa razão, pretendemos que nossa pesquisa seja um estudo genealógico-exegético, isto é, da maneira como o conceito agostiniano do *uerbum in corde* apareceu pela primeira vez e foi se desenvolvendo no decorrer de diversas passagens textuais, em suas variadas expressões. Tal estudo, pois, está dividido em quatro capítulos, os quais explicamos brevemente.

²⁰ Luigi Gioia apresenta três hipóteses sobre o período de redação do *De Trinitate*, as quais dispomos na tabela abaixo. Afirma Gioia: “Augustine declares that ‘De trinitate quae deus summus et uerus est libros iuuenis inchoauit, senex edidit’, ep. 174 (CCL 50, 25). On this basis, three hypotheses have been put forward to determine the year in which Augustine started the writing of the *De Trinitate*: summer 399 (Hendriks (1955a), 558), the beginning of 405 (La Bonnardière (1971–1972 and 1972–1973), 295), and finally the period going from 400 to 403 (Hombert (2000), 53–56). For the end, Hendriks (1955a), 559 considers that 419 is the most likely date; La Bonnardière (1965), 69 and 166 f. gives the period 420–426 for book 15. Hombert (2000) thinks that only the first book was written between 400 and 403, whereas books 2 to 4 were written between 411–414 (pp. 56–80). On the whole, therefore, the tendency of scholarship goes towards an early start around 400, while locating the bulk of the work later, towards the 420s. A crucial argument in favour of the late dating of most of the treatise, from book 2 onwards, is provided by Berrouard (1977), 42–46” (GIOIA, 2009, p. 2, n. 4). Ainda que divergentes, vemos Agostinho começou a redação entre 399 e, no mais tardar, 405, e a concluiu entre 420 e 426. Ora, supondo que o *De Trinitate* 15 foi, de fato, o último livro do tratado a ser escrito, já que começa com uma síntese dos quatorze livros precedentes, concluímos que o *Sermo* 288 coincide com o início do *De Trinitate* e dista uns vinte anos, aproximadamente, da sua conclusão.

	Início	Conclusão
Agostinho	De trinitate quae deus summus et uerus est libros iuuenis inchoauit, senex edidit, ep. 174	
Hendriks (1955a)	Verão de 399	419
La Bonnardière	Começo de 405	420-426
Hombert (2000)	400 a 403	411-414 (livros 2 a 4); 420

No primeiro capítulo, abordamos o momento em que surge o *uerbum interior* em Agostinho, ainda que não precisamente com essa expressão ou outra semelhante que transmita a ideia de uma palavra no interior da mente. Veremos que o *uerbum* agostiniano, antes de ser chamado *uerbum in corde*, recebeu várias nomenclaturas, mas cujo sentido, assim o entendemos, é o mesmo. Desse modo, o *uerbum interior* surge como uma *uox intrinseca*, nos *Soliloquia*. Aparece depois em outras passagens até ser aprofundado no *Sermo* 288 e se desdobrar na primeira homilia do *Tractatus in Iohannis euangelium*.

No segundo capítulo, que é um estudo sobre o *De Trinitate* 8, o *uerbum* agostiniano é assumido como *uerbum animi* ou *uerbum in animo*, que traduzimos como *uerbum* da mente ou na mente. Optamos pelo termo ‘mente’ e não ‘alma’, porque julgamos reservar o termo ‘alma’ para o correspondente latino ‘*anima*’. Até porque, como veremos, ‘*animus*’ é o que chamaríamos de alma racional que, no ser humano, se identificaria com sua mente. Ademais, no contexto do *De Trinitate* 8, surge a interpretação de Agostinho para as noções de *phantasia* e *phantasma*, conceitos de origem grega e que são aplicados, por Agostinho, a quatro momentos distintos nos quais empregamos o *uerbum in animo*: (i) quando nos referimos a algo ausente e do qual tivemos uma experiência sensível direta, (ii) quando nos referimos a algo ausente mas do qual tivemos uma experiência sensível indireta, (iii) quando nos referimos à própria mente, (iv) quando nos referimos a um conceito universal ou específico.

No terceiro capítulo, que investiga o *De Trinitate* 9, o *uerbum interior* aparece não somente como precedendo as palavras proferidas (*uerba prolata*), mas também as ações. Nenhuma ação é realizada pelo ser humano que antes não tenha sido um *uerbum* concebido no coração. Essa ação tem por finalidade praticar o bem ou praticar o mal. Trata-se, pois, de ações que podem ser valoradas moralmente, já que possuem uma intencionalidade. Além disso, o *uerbum* é relacionado ao conhecimento (*notitia*) e ao amor. Dessa tripla relação (*uerbum-notitia-amor*), Agostinho define o *uerbum interior* como sendo um conhecimento com amor (*notita cum amore*).

Por fim, no quarto capítulo, dedicado sobretudo ao *De Trinitate* 15, encontramos a introdução e a justificação agostiniana para o uso do termo ‘*cor*’ na expressão *uerbum in corde*. Além disso, o *uerbum* é definido tanto como um falar (*loqui*) quanto como um ver (*uidere*) dentro da mente ou do coração. Por fim, algumas

notas características do *uerbum interior* agostiniano reaparecem no *De Trinitate* 15. Ao permanecer no interior da mente, o *uerbum* é anterior a todas as línguas, sendo, portanto, o mesmo para todas as pessoas. Julgamos que o último livro do *De Trinitate* pode ser interpretado como uma síntese do pensamento de Agostinho sobre o *uerbum*. No entanto, quando dizemos que é uma síntese, ainda assim não consideramos o *De Trinitate* 15 como sendo o auge, por excelência, do *uerbum interior*. Inserimos ainda algumas observações sobre o triângulo semântico de Aristóteles, mas interpretado sob a ótica agostiniana. Encerramos o capítulo com algumas notas acerca do *Monologion*, de Anselmo, que foi o texto que nos conduziu inevitavelmente a Agostinho.

Finalmente, reconhecemos a aridez da empreitada realizada e do resultado alcançado. Se por um lado, tivemos à disposição uma bibliografia secundária sobre o tema, por outro, ela não nos foi suficiente para os objetivos almejados. Por vezes, nos encontramos na escuridão, sem ter ciência de qual rumo tomar. Além disso, a delimitação da pesquisa ocorreu efetivamente na etapa final do estágio de doutoramento: achamos por bem ficar lá para os lados de Hipona, deixando as ilhas britânicas para uma outra oportunidade de estudo. Em todo caso, acreditamos que, apesar das inúmeras imperfeições da pesquisa, conseguimos ao menos mostrar que há ainda muita coisa a ser investigada em Agostinho.

CAPÍTULO 1

DOS SOLILOQUIA AO TRACTATUS IN IOHANNIS EVANGELIUM

Neste capítulo, tratamos do surgimento da noção do *uerbum interior* agostiniano nos escritos que antecedem e/ou são concomitantes ao *De Trinitate*. Temos quatro momentos distintos do processo de formação do *uerbum interior*: (1) a ideia imprecisa de uma voz intrínseca à mente dos *Soliloquia*, que passa pelo *De fide et symbolo* e chega à *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*; (2) o *uerbum* do *De doctrina christiana* que, se distanciando do *uerbum* do *De magistro* e do *De dialectica*, tem como característica o ressoar e ser atribuído ao que produzimos e levamos na mente (*animus*); (3) o *Sermo 288* que contém as principais contribuições de Agostinho para a teoria do *uerbum interior*, que está no coração e precede todas as línguas, afirmações que encontramos depois no *De Trinitate* 15; (4) o *uerbum* do *Tractatus in Joannis Euangelium*, que permanece no interior e é exemplificado como o *consilium* que nasce no pensamento do artífice.

Ainda sobre os quatro momentos: cronologicamente, começamos brevemente no inverno de 386, quando Agostinho se encontra em Cassiciacum, ano de estudos e de preparação para o batismo a ser realizado no ano seguinte em Milão. É o período em que Agostinho escreve seus primeiros escritos de filosofia, incluindo os *Soliloquia*. Passamos para o *De fide et symbolo*, proferido diante dos bispos na África em 393, e para a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, redigida em 395. No ano seguinte, em 396, temos o *De doctrina christiana*. Mesmo que esse livro tenha sido concluído somente em 426, a parte que nos interessa foi escrita já em 396, aproximadamente trinta anos antes da segunda parte do texto, como relata o próprio Agostinho nas *Retractationes*²¹. Em 401, em Cartago, na solenidade litúrgica do nascimento de João Batista, o precursor do Messias, Agostinho proclama o *Sermo 288*, comparando as pessoas de Jesus e de João Batista, onde um é assumido como *uerbum* e outro como *uox*. O *Sermo 288* é um dos principais escritos de Agostinho para compreendermos suas ideias acerca do *uerbum* que está no coração. Como tentamos mostrar abaixo,

²¹ Cf. *Retractationes* 2,4,1; BROWN, 1967, p. 259-269; FITZGERALD, 1999, p. 278-80.

se existe uma evolução na ideia do *uerbum interior* agostiniano, ela não culmina no *De Trinitate*, mas, sim, já no *Sermo 288*, escrito quinze anos aproximadamente antes da conclusão dos tratados sobre a doutrina trinitária. Por fim, em 407, Agostinho se ocupa do prólogo do evangelho de João (1,1-18). A fim de tentar explicar à sua audiência o problema da geração e da encarnação do *Verbum* Divino, Agostinho se serve da comparação do *uerbum* humano e apresenta algumas outras notas, que seriam como que consequências dos pontos já alcançados no sermão de 401.

Não pretendemos somente apresentar historicamente algumas passagens textuais de Agostinho, mas também interpretá-las, comentando-as, indicando pontos relevantes para a teoria do *uerbum interior*. Além disso, de cada passagem comentada, vamos extraíndo as diferentes referências ao *uerbum* para, ao final da pesquisa, compará-las com as que estão presentes no *De Trinitate* 15, a fim de mostrar que esse último não é o cume para onde se orienta a ideia agostiniana do *uerbum interior*.

1.1 UM PROTO *VERBUM INTERIOR*: DE 386 A 395

Por volta de 401-407, podemos dizer que já existe em Agostinho, de maneira bem formada, a noção de *uerbum interior*. No entanto, para chegar até esse período, notamos algumas etapas no pensamento agostiniano, que consideramos como o verdadeiro desenvolvimento do seu *uerbum in corde*. Excetuando a noção de *dicibile*, de influência estoica, presente no *De dialectica*, e as considerações acerca do *uerbum quod sonat* presentes tanto no *De dialectica* quanto no *De magistro*, percebemos evidências de um proto-conceito de *uerbum interior* em, pelo menos, duas obras que não são examinadas quando se aborda o *uerbum in corde*²²: nos *Soliloquia* e no *De fide et symbolo*. Olhemos brevemente para cada um desses escritos e acrescentemos ainda a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*.

²² Pensamos, por exemplo, nos seguintes estudos: PANACCIO, 1999, p. 108-118; KOCH, 2009, p. 3-4; VALENTE, 2009, p. 376-379.

Em primeiro lugar, no primeiro capítulo do primeiro livro dos *Soliloquia*, texto escrito entre novembro de 386 e março de 387²³, Agostinho, em diálogo com a razão, diz reconhecer uma voz que seria ou a dele mesmo ou a de outra pessoa, exterior ou interior. Essa voz seria a razão (*ratio*)²⁴. Não temos qualquer noção explícita de *uerbum*, menos ainda de *uerbum in corde*. Contudo, aqui a razão é apresentada como uma voz intrínseca (*ait mihi; ratio quae tecum loquitur*). Trata-se de uma voz que dialoga com o próprio Agostinho. Não é ainda o *uerbum*, tal como veremos, uma vez que não precede o *uerbum prolatum*, ou *uox*, nem há qualquer indicação de que essa voz não pertença a nenhuma língua. O que nos chama a atenção nesse texto é a possibilidade de já haver uma voz intrínseca, no interior da mente, e isso em 386, em paralelo aos estudos de “alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim”²⁵:

Andando eu muito tempo ocupado em muitos e diversos problemas, e tratando com empenho durante muitos dias de conhecer a mim mesmo, o que devo fazer e o que hei de evitar, de repente veio-me uma voz, não sei se de mim mesmo ou de outro, se de fora ou de dentro (porque isto mesmo é o que principalmente quero esclarecer).²⁶

Teríamos que esperar aproximadamente uns sete anos até encontrarmos as primeiras expressões indicadoras de um *uerbum interior* ao coração, quer no *De fide et symbolo* quer na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. Entre os *Soliloquia* e o *Sermo 288*, há, de fato, um considerável desenvolvimento em Agostinho da ideia de um *uerbum* mental, sendo as duas obras que citamos acima o ponto intermediário. Infelizmente não conseguimos estabelecer quais foram os estudos que Agostinho realizou entre a composição dos *Soliloquia*, em 386, e a redação do *Sermo 288*. Uma

²³ Cf. FITZGERALD, 1999, p. xlviii; BROWN, 1967, p. 74-75.123-124.

²⁴ Cf. *Soliloquia* 1,6,12: “promittit enim *ratio quae tecum loquitur* ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur” (grifo nosso).

²⁵ *Confessiones* 7,9,13: “quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos”. Ver também: *Confessiones* 7,9,15-10,16; CARY, 2000, p. 31-44; BROWN, 1967, p. 122; MATTHEWS, 2005, p. 11-12; O’CONNELL, 1963, p. 1-39.

²⁶ *Soliloquia* 1,1,1: “Voluenti mihi multa ac uaria mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidue mali euitandum esset, ait mihi subito siue ego ipse siue alius quis extrinsecus siue intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior”.

noção das leituras realizadas nos permitiria determinar com maior segurança os passos precisos da evolução do *uerbum* agostiniano.

No *De fide et symbolo*, sermão lido em 8 de outubro de 393 perante os bispos africanos reunidos no Concílio de Hipona²⁷, nos deparamos com três trechos que nos remetem à ideia de um *uerbum in corde*. Na primeira passagem, logo no começo do texto, Agostinho cita um versículo da carta paulina aos Gálatas: “*quia iustus ex fide uiuit*”²⁸ e exorta que essa fé seja assumida de coração e de língua: “Esta fé exige de nossa parte o acatamento do coração e da língua”²⁹. O crer de coração conduz à justificação e o confessar a fé com os lábios leva à salvação. Pois bem, o texto não faz referência a qualquer tipo de *uerbum*, no entanto, ele a faz ao coração (*cor*) e à língua (*lingua*). Para o cristão, de acordo com Agostinho, é preciso um compromisso que não seja apenas percebido através de palavras proferidas, pela língua, mas que também essas palavras sejam resultado daquilo que se passa no coração, em uma espécie de harmonia entre lábios (o que se fala) e coração (o que se pensa), próprio da linguagem bíblica³⁰.

Na segunda passagem, ainda no início do sermão, Agostinho recomenda que não seja buscada somente a salvação individual, mas, na medida do possível, de todas as pessoas (*ad salutem proximorum nitentes*). E para isso é preciso professar também com a boca a fé que levamos no coração: “*etiam ore profiteamur fidem quam corde gestamus*”³¹. Leva-se a fé no coração. A fim de que a maior quantidade de pessoas seja salva é preciso que essa mesma fé seja professada com a boca. Novamente temos o par que acabamos de ver acima: lábios-coração, *os-cor*. À diferença do primeiro trecho, vemos aqui o acréscimo da expressão “*quam corde gestamus*”, importante para o *uerbum interior* tal como aparece no *De doctrina christiana*. Aqui também não há qualquer insinuação de um *uerbum interior* que seja levado no coração. No entanto, o que há aqui é que existe *algo* sendo levado no coração e que pode, ou deve, segundo a recomendação de Agostinho, ser proferido

²⁷ Cf. *Retractationes* 1,17; FITZGERALD, 1999, p. xlv; BROWN, 1967, p. 74-75.141-142.

²⁸ Gl 3,17. O mesmo versículo se repete em Rm 1,17 e em Hb 10,38. Todas as passagens do Novo Testamento retomam o versículo da profecia de Habacuc 2,4: “*iustus autem in fide sua uiuet*”.

²⁹ *De fide et symbolo* 1,1: “*eaque fides officium a nobis exigit et cordis et linguae*”.

³⁰ Cf. Mt 15,8; 1Cor 14,15.

³¹ *De fide et symbolo* 1,1.

com a boca. Estamos um pouco mais perto do *uerbum* que é levado no coração. Todavia, em vez do *uerbum*, ainda estamos com o termo '*fides*'.

A terceira passagem está no capítulo 3 do *De fide et symbolo*. Agostinho procura mostrar o que se deve entender quando se diz que o Cristo é o *Verbum* de Deus. Não deve ser entendido como os nossos *uerba*, que ressoam e se extinguem³². O *Verbum*, enquanto Deus, permanece imutável e é através desse mesmo *Verbum* que o Pai se dá a conhecer. Esse é o ponto teológico. O que nos interessa é a comparação que se segue imediatamente: “nossos *uerba* têm por efeito, quando dizemos a verdade, o manifestar nossa mente a quem nos escuta, e são signos que revelam quaisquer segredos que produzimos no nosso coração ao entendimento de outra pessoa”³³. Aqui, *uerbum* deve ser entendido como algo *prolatum*, proferido. De um lado, portanto, temos o *uerbum prolatum* e, de outro, temos o *quidquid secretum in corde gerimus*. No intervalo de três anos, até termos o *De doctrina christiana*, o *quidquid secretum* passará a ser chamado de *uerbum*. E ao invés de ser produzido no coração, em três anos ele passará a ser produzido na mente (*animus*). De qualquer forma, queremos chamar a atenção para duas coisas: (a) mesmo não tendo o termo apropriado (sc. '*uerbum*'), já encontramos no *De fide et symbolo* a ideia de algo escondido, secreto e que foi produzido no coração. Agostinho ainda não teve a intuição de chamar esse *quidquid secretum* com o nome '*uerbum*', visto que o contexto do capítulo 3 era precisamente sobre o *Verbum* de Deus que dá a conhecer os segredos do Pai³⁴. (b) tal como vimos no início do *De fide et symbolo* a ocorrência da expressão '*quam corde gestamus*', temos aqui '*in corde gerimus*'. Ambas aparecem no *De doctrina christiana* 1,13,12, ligadas, no entanto, ao termo '*uerbum*'. O que chama a atenção, pois, é que a ideia de *uerbum in corde*, embora não esteja explicitada em 393, todavia, já vemos indícios do surgimento da teoria. O que separa o *quidquid secretum in corde gerimus* e o *uerbum in corde* é a identificação *tout court* do *quidquid secretum* com o *uerbum*. No momento em que isso ocorre, e distamos apenas três anos até a redação do *De doctrina christiana*, teremos já um *uerbum* produzido e levado na mente, que não é sonorizado, mas que permanece íntegro no

³² Cf. *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8.

³³ *De fide et symbolo* 3,3: “uerbis nostris id agimus, cum uerum loquimur, ut noster animus innotescat audienti, et quidquid secretum in corde gerimus, per signa huiusmodi ad cogitationem alterius proferatur”.

³⁴ Cf. Constituição Dogmática *Dei Verbum* 4.

interior da mente. Para chegarmos à afirmação de que o *uerbum* não pertence a nenhuma língua, ainda temos que aguardar mais alguns anos até o aparecimento do *Sermo* 288 (401).

Sobre a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, comentário incompleto à carta paulina aos Romanos, redigido em 395, Panaccio afirmou que “a expressão aparece primeiro timidamente em 395 – sob a forma *uerbum* [...] *quod corde conceptum* –, bem ao final do comentário da Carta aos Romanos, onde ela serve apenas para introduzir à passagem uma precisão de caráter moral”³⁵. De fato, é a primeira vez que encontramos a expressão em Agostinho: trata-se de um *uerbum* que foi concebido no coração. No entanto, temos boas razões para acreditar que o *quidquid secretum*, do *De fide et symbolo*, ainda está mais próximo conceitualmente do *uerbum cordis* do que o *uerbum quod corde conceptum* do comentário em questão. O que nos leva a discordar da interpretação de Panaccio é o contexto do final do comentário da carta aos Romanos. Agostinho considera os milagres realizados por Jesus. Diante das curas, alguns judeus murmuravam, dizendo que Jesus expulsava demônios pelo poder de Belzebu, uma das várias divindades da época. Ora, diante disso, Jesus sabendo o que eles estavam a murmurar no coração, os repreendeu, dizendo que todo pecado seria perdoado, exceto aqueles cometidos contra o Espírito Santo. Jesus dizia que ele próprio expulsava demônios pelo poder do Espírito Santo. Os pecados cometidos contra o Espírito Santo seriam blasfêmias, ultrajes à terceira pessoa da Trindade, e esse pecado, de modo algum, poderia ser perdoado. Diz Agostinho: “desse modo, de fato, [os judeus] diriam *uerbum*, ou seja, *blasfêmia* contra o Espírito Santo, no qual o Senhor fazia aqueles sinais para conceder a graça e a paz se, perseverando nos pecados, resistissem à graça e à paz”³⁶. Em seguida: “Dizer *uerbum* não parece ter o sentido de se referir apenas ao que produzimos pela língua, mas também ao que é concebido no coração e também exprimimos pelas ações”³⁷. Quando o texto utiliza o termo ‘*uerbum*’, deve-se entender ‘blasfêmia’. Alguns

³⁵ PANACCIO, 1999, p. 111: “L’expression apparaît d’abord timidement en 395 – sous la forme *uerbum* [...] *quod corde conceptum* –, à la toute fin du commentaire de l’Épître aux Romains, où elle ne sert qu’à introduire au passage, et sans insistance particulière, une précision à caractère moral”.

³⁶ *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23: “hoc modo enim dicerent *uerbum*, hoc est *blasphemiam* in Spiritum sanctum, in quo Dominus signa illa propter largiendam gratiam pacemque faciebat, si perseuerantia peccatorum ipsi gratiae pacique resisterent”. Utilizamos a tradução em língua portuguesa da Editora Paulus, com adaptações. Grifo nosso.

³⁷ *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23: “Verbum enim dicere, non ita uidentur hic positum, ut tantummodo illud intelligatur quod per linguam fabricaus, sed quod corde conceptum, etiam opere exprimimus”. Utilizamos a tradução em língua portuguesa da Editora Paulus, com adaptações.

contemporâneos judeus de Jesus tinham uma blasfêmia concebida no coração – *blasphemia corde concepta* – segundo a qual Jesus expulsava os demônios por meio do demônio Belzebu. Sim, a expressão que encontramos é aquela típica das passagens acerca do *uerbum interior* agostiniano, mas o sentido de *uerbum* é bem diferente daquele que deveríamos ter para essa passagem ser, de fato, uma ocorrência da evolução da ideia do *uerbum in corde*.

Duas observações: (a) em todo caso, ainda que não apresente o sentido que precisaríamos ter para considerar essa expressão a primeira ocorrência do *uerbum in corde* em Agostinho, mesmo que timidamente, temos que reconhecer ali a existência também de uma distinção entre o que foi concebido no coração – *quod corde conceptum* – e aquilo que foi enunciado. Gostaríamos, é claro, de ter o termo ‘*uerbum*’ com o sentido de ‘*uerbum interior*’ e não de blasfêmia. Mas isso já nos mostra que Agostinho está cada vez mais perto de empregar o termo ‘*uerbum*’ com o sentido que terá a partir do *De doctrina christiana*. (b) como na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, ‘*uerbum*’ equivale a ‘*blasphemia*’, defendemos, portanto, que o *quidquid secretum* do *De fide et symbolo* está mais perto conceitualmente do *uerbum in corde* que o *uerbum* desse comentário. Há algo (*quidquid*) escondido no coração que pode ser proferido. E mesmo quando for proferido, lá permanece no segredo.

1.2 O VERBUM QUE CONTINUA SENDO O MESMO NA MENTE: A NOVIDADE DO DE DOCTRINA CHRISTIANA 1,13,12

O *De doctrina christiana* começou a ser escrito em 397 (até 3,25,35) e foi concluído em 427 (o restante do livro 3 e todo o livro 4)³⁸. Em 1,13,12, a breve passagem sobre o *uerbum interior* é antecedida pelo tema da *sapientia dei*³⁹, a

³⁸ Cf. *Retractationes* 2,4: “Libros de Doctrina Christiana, cum imperfectos comperissem, perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. Compleui ergo tertium qui scriptus fuerat usque ad eum locum (Cap. 25, n. 36), ubi commemoratum est ex Euangelio testimonium de muliere, quae abscondit fermentum in tribus mensuris farinae donec fermentaretur totum (Luc, XIII, 21). Addidi etiam nouissimum librum, et quatuor libris opus illud impleui: quorum primi tres adiuuant ut Scripturae intelligantur, quartus autem quomodo quae intelligimus proferenda sint”. Ver ainda: FITZGERALD, 1999, p. 278-280; LETTIERI, 2001, p. 65-83; KANNENGIESSER, 2006, p. 1154-1158.

³⁹ Cf. *Soliloquia* 1,1,2: “Deus, Pater ueritatis, *Pater sapientiae*, Pater uerae summaeque uitae, Pater beatitudinis, Pater boni et pulchri, Pater intelligibilis lucis, Pater euigilationis atque illuminationis nostrae, Pater pinoris quod admonemur redire ad te” (grifo nosso); *De beata uita* 4,34: “Quae est autem dicenda

sabedoria de Deus, outro nome para se referir à segunda pessoa trinitária. E sobre a *sapientia dei*, pelos menos duas questões são levantadas: (i) os seres humanos têm acesso à essa *sapientia*? (ii) no caso afirmativo, como entender essa acessibilidade? A resposta para (i) é positiva: o ser humano tem (teve) acesso à sabedoria de Deus. A resposta para (ii), justificativa de (i), é a questão teológica da encarnação do *Verbum*. O ser humano tem acesso à sabedoria de Deus porque essa *sapientia*, que é o *Verbum*, teria se encarnado em um determinado momento da história⁴⁰.

Arius havia afirmado que o Pai e o Filho não têm a mesma substância, mas que entre eles existe uma hierarquia ontológica, onde o que gera seria mais perfeito do que aquele que é gerado. Como o Filho, segunda pessoa da Trindade, foi gerado pelo Pai, seguir-se-ia que este seria qualitativamente superior àquele⁴¹. Ora, os Concílios de Nicéia (325) e de Constantinopla (381), contra as teses arianas, estabeleceram a divindade do Filho e sua consubstancialidade com o Pai⁴². Entre Pai e Filho não há diferença de substância ou essência⁴³, já que naquele período não havia ainda as distinções terminológicas que encontraremos após as traduções latinas e comentários dos demais textos do *corpus* aristotélico a partir do século XII.

Há ainda um segundo problema relacionado ao Filho, a saber, pela encarnação, o Filho deixou de ter a essência divina, pertencendo apenas à essência humana? A questão foi debatida no concílio de Calcedônia (451), vinte anos após a morte de Agostinho. Calcedônia estabeleceu o dogma das duas naturezas de Cristo: ele é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”⁴⁴. Ora, como Agostinho ainda não tinha à disposição o símbolo de Calcedônia, o que ele fez foi consultar as autoridades

sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate diuina, Dei Filium nihil esse alium quam Dei Sapientiam: et est Dei Filius proferto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est” (grifo nosso); *Confessiones* 11,11,13: “Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum uolitat et adhuc uanum est”; *Confessiones* 13,5,6: “Ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas, quod es, Deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata aequalis tibi et coaeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram”.

⁴⁰ Cf. Jo 1,14.

⁴¹ Cf. *De Trinitate* 5; Ver também o texto de Mário Vitorino: *Adversus Arium Liber Primus* PL 8,993-1310; GIOIA, 2008, p. 24-39; WILLIAMS (2001); FRAILE, 1960, p. 153.

⁴² Ver Anexo 1.

⁴³ Cf. *De Trinitate* 2,18,35; 5,9,10; GIOIA, 2008, p. 35-37; KING, 2012, p. 123-135.

⁴⁴ Cf. *Definitio Fidei Concilii Chalcedonensis* 107: “Sequentes igitur sanctos Patres, unum eumdemque confiteri Filium, Dominum nostrum Iesum Christum, consonanter omnes docemus: eumdem perfectum in deitate, et eumdem perfectum in humanitate: *Deum uere, et hominem uere* eumdem ex anima rationali et corpore: et consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis eumdem secundum humanitatem” (grifo nosso).

eclesiásticas e teológicas e, sobretudo, as Sagradas Escrituras. Ao problema da encarnação do *Verbum*, Agostinho defende que a segunda pessoa trinitária, já possuindo a natureza divina, assumiu (*sumpsit*) também a natureza humana⁴⁵. É por essa razão que o Cristo encarnado é definido como uma única pessoa (o Jesus histórico) e duas naturezas.

O problema que Agostinho precisa resolver é: como entender e explicar que o *Verbum* encarnado permanece sendo Deus? De que modo conciliar essas questões teológicas com a acessibilidade da *sapientia Dei*? A solução foi se servir do prólogo joanino acerca da encarnação do *Verbum*. É por isso que, para justificar que o *Verbum*, ao se encarnar, permanece sendo Deus, Agostinho utiliza a comparação do *uerbum* humano que pode ser tanto interior quanto exterior.

A seguir, propomos uma interpretação da passagem do *De doctrina christiana* 1,13,12. Destacamos as expressões empregadas por Agostinho para se referir ao *uerbum interior*, bem como procuramos discutir alguns dos pontos que estão pressupostos no texto, relacionando-os, na medida do possível, a outros escritos de Agostinho.

1.2.1 O *uerbum* que geramos na mente e levamos no coração

A tese do *De doctrina christiana* 1,13,12 é que o *Verbum* Divino, quando se encarnou, permaneceu sendo Deus⁴⁶. Jesus foi uma pessoa com duas naturezas, a

⁴⁵ Cf. *Sermo* 130,3: “Homo et Deus est: unus Christus homo et Deus est; quomodo unus homo, anima et corpus: non autem Deus et homo duas personae. In Christo duas sunt quidem substantiae, Deus et homo: sed una persona, ut Trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat”; *Tractatus in Iohannis euangelium* 78,3: “Agnoscamus geminam substantiam Christi; diuinam scilicet qua aequalis est Patri, humanam qua maior est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus; ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo: ac per hoc Christus, est Deus anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur”; *De correptione et gratia* 11,30: “Deus ergo naturam nostram, id est, animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili, uel mirabiliter singulari, et nullis iustitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio, quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum quod sine initio est, una persona esset”; *Sermo* 186,1: Proinde quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit; sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit: ut quemadmodum homo est anima et caro, sic est Christus Deus et homo. Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae. Denique qui Filius Dei generanti est coaeternus semper ex Patre, idem filius hominis esse coepit ex Virgine. Ac sic et Filii diuinitati est addita humanitas; et tamen non est personarum facta quaternitas, sed permanet trinitas”.

⁴⁶ É um dos principais artigos da teologia cristã. Cf. “Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit” (Leão Magno, *Sermo* 21,2-3).

divina e a humana. A discussão imediatamente precedente a 1,13,12 fala da *sapientia dei*, da qual se diz que veio para junto da humanidade. Ora, Agostinho entende por *sapientia dei* a segunda pessoa da Trindade, o *Verbum*. Portanto, pretendemos tentar compreender de que maneira essa *sapientia* se encarnou⁴⁷.

O texto de 1,13,12 começa com uma interrogação: “de que maneira [sc. a sabedoria de Deus] veio, a não ser porque o *Verbum* se fez carne e habitou entre nós?”⁴⁸. Na sessão anterior, havíamos chamado a atenção para o *uerbum* agostiniano que progressivamente depende do prólogo joanino. Pois bem, ao citar o trecho de João 1,14, há dois elementos que fundamentam a discussão que segue. Em primeiro lugar, temos a identificação da *sapientia dei* com o *uerbum dei*. São dois nomes cuja referência coincide. Em segundo lugar, e que depende do que acabamos de dizer, é a afirmação da encarnação da *sapientia dei*. Ela veio para junto da humanidade somente porque se encarnou e habitou entre o gênero humano. O que vemos é o emprego do prólogo joanino como desenvolvimento das análises dos vários nomes com os quais nos referimos à segunda pessoa trinitária.

De que maneira (*quomodo*) veio a *sapientia dei*? O ponto agora é compreender de que modo foi essa vinda. Ora, *sapientia dei* e *uerbum dei* são nomes que têm uma referência comum. O *uerbum dei*, ao se encarnar e habitar entre a humanidade, não foi alterado (*non commutatum*). O *uerbum dei*, em Jesus, continuou sendo *uerbum dei*.

É necessário aqui precisar algumas noções. O *uerbum dei* é uma pessoa trinitária. No entanto, ‘pessoa’ nessa expressão tem outro sentido do que o que temos, por exemplo, na expressão ‘a pessoa de Jesus’. O termo ‘pessoa’, quando acrescido do termo ‘trinitária’, diz respeito à categoria da relação. Na Trindade, o Filho, outro nome para o *uerbum dei*, se distingue do Pai e do Espírito Santo pela categoria da

⁴⁷ Cf. *De doctrina christiana* 1,12,11-12: “Et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, corum qui oculus illum infirmum immundumque habent, oculis etiam carnis apparere dignata est. Quia enim in Sapientia Dei non poterat mundus per Sapientiam cognoscere Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis saluos facere credentes. Non igitur per locorum spatia ueniendo, sed in carne mortali mortalibus apparendo, uenisse ad nos dicitur. Illuc ergo uenit ubi erat, quia in hoc mundo erat, et mundus per eam factus est. Sed quoniam cupiditate fruendi pro ispo Creatore creatura, homines configurati huic mundo, et mundi nomine congruentissime uocati, non eam cognouerunt, propterea dixit Euangelista: Et mundus eum non cognouit. Itaque in Sapientia Dei non poterat mundus per Sapientiam cognoscere Deum. Cur ergo uenit cum hic esset, nisi quia placuit Deo per stultitiam praedicationis saluos facere credentes?”.

⁴⁸ *De doctrina christiana* 1,13,12: “Quomodo uenit, nisi quod Verbum caro factum est, et habitauit in nobis?”.

relação e não pela categoria da substância. Por categoria, pressupomos as discussões e distinções aristotélicas das *Categorias*. A relação entre o Pai e o Filho é de geração: o Pai gera e o Filho é gerado. A relação entre o Pai e o Espírito Santo é de processão: o Pai é o de quem se procede e o Espírito Santo é o que procede. A relação entre o Filho e o Espírito Santo também é de processão: o Filho é o de quem procede e o Espírito Santo é o que procede.

Desse modo, o Pai tem duas relações: geração (Filho) e processão (Espírito Santo). O Filho igualmente tem duas relações: geração (Pai) e processão (Espírito Santo). O Espírito Santo, ao contrário, tem somente uma relação, ainda que ela se dirija tanto ao Pai quanto ao Filho: processão. Dizer que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho é assumir a posição teológica da Igreja do Ocidente, em detrimento da Igreja do Oriente. Foi a Igreja do Ocidente, ou Latina, que estabeleceu dogmaticamente a processão do Espírito Santo tanto do Pai quanto do Filho. Trata-se da partícula latina *filioque*, razão doutrinária alegada para o cisma das duas igrejas em 1054⁴⁹. Enquanto que, para a Igreja Latina, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*filioque*, ablativo singular masculino posposto pela partícula *que*), a Igreja do Oriente, ou Grega, entende que o Espírito Santo procede do Pai pelo Filho. Até hoje não se chegou a um acordo. De todo modo, quando se diz que as pessoas trinitárias são, antes, relações e não substâncias, o objetivo é evitar romper com o monoteísmo, um dos fundamentos do judaísmo e do cristianismo: “audi Israhel Dominus Deus noster Dominus unus est” (Dt 6,4)⁵⁰. Dizer que as pessoas trinitárias são três substâncias separadas seria endossar a tese triteísta atribuída a Roscelino de Compiègne por Anselmo de Cantuária, no século XI⁵¹. A Trindade, portanto, é uma

⁴⁹ Cf. BRAY, 1983, p. 91-144; MCGUCKIN, 2011, p. 49-69; Cf. FITZGERALD, 1999, p. 369; BARNES, 2011, p. 70-84.

⁵⁰ Cf. Ex 3,13-14: “ait Moses ad Deum ecce ego uadam ad filios Israhel et dicam eis Deus patrum uestrorum misit me ad uos si dixerint mihi quod est nomen eius quid dicam eis dixit Deus ad Mosen ego *sum* qui sum ait sic dices filiis Israhel qui est misit me ad vos” (grifo nosso); Dt 10,12: “et nunc Israhel quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in uiis eius et diligas eum ac seruias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua”.

⁵¹ Cf. *Epistola* 128, do monge João a Anselmo, na época abade de Bec. Convém notar que Anselmo teve contato apenas indireto com Roscelino. De fato, ele conhece as afirmações trinitárias de Roscelino através de um certo monge de nome João. A tese atribuída a Roscelino é: se as três pessoas trinitárias são uma única *res*, então o Pai e o Espírito Santo se encarnaram no Filho. Temos a resposta de Anselmo à carta de João (*Epistola* 129). Observemos que Anselmo não nomeou Roscelino na carta. Ele o faz na carta 136. Anselmo se refere a Roscelino como “ille qui dicit in Deo tres personas esse tres res, aut Patrem aut Spiritum Sanctum cum Filio esse incarnatus”. Em todo caso, na resposta a João, Anselmo distingue os dois modos como Roscelino poderia estar empregando o termo ‘*res*’: ou como relação ou como substância. Se Roscelino estiver usando ‘*res*’ como relação, então sua argumentação é inútil, no sentido de que não acrescenta nada à questão teológica que está sendo debatida, já que o

única substância, a divina, e três relações, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que também são chamadas pessoas.

A frase final de 1,13,12 nos diz de que maneira foi a encarnação da *sapientia dei: non commutatum*, sem qualquer alteração. Não houve qualquer alteração de categoria na *sapientia* uma vez encarnada. Quanto à categoria da substância, ela continuou sendo divina; quanto à categoria da relação, ela continuou sendo o Filho. No entanto, para não se cair na heresia no monofisismo⁵², para quem Jesus Cristo não assumiu realmente a natureza humana, permanecendo apenas divino, é preciso explicar de que modo pôde haver nele duas substâncias (ou naturezas). Ainda sem o símbolo de Calcedônia (“verdadeiro Deus e verdadeiro homem”), a solução encontrada por Agostinho foi com a expressão “*non commutatum*”. Ora, ao afirmar que na pessoa de Jesus há duas substâncias (naturezas), uma que foi assumida e outra que não foi alterada, ele procurou explicar esse ponto da doutrina cristã com a analogia do *uerbum* humano. Assim como nas naturezas de Jesus Cristo, uma foi assumida e outra não foi alterada, há também no *uerbum* humano um que é assumido e outro que não é alterado. A seguir, nos ocuparemos com essa analogia. Citamos a passagem em questão:

Do mesmo modo que quando falamos – para que aquilo que produzimos na mente penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos –, o

ponto defendido é precisamente que as três pessoas da Trindade são três relações. No entanto, Anselmo nota que, pela carta de João, Roscelino não entende ‘*res*’ como relação, mas como substância (“*si dicit tres personas esse tres res secundum quod unaquaque persona est Deus*”). Ora, se o ponto de Roscelino é dizer que as três pessoas trinitárias são três substâncias distintas e separadas, ou ele estaria estabelecendo um triteísmo (“*aut tres deos uult constituere*”) ou não estaria compreendo o que estava a dizer (“*aut non intelligit quod dicit*”). Por fim, temos ainda uma carta de Anselmo, abade de Bec, a Fulco, bispo de Beauvais (*Epistola* 136). Roscelino, quando interrogado sobre suas teses heterodoxas, disse estar seguindo Anselmo e Lanfranco. Em razão disso, Anselmo foi coagido a se manifestar, dizendo qual era sua própria posição em relação à questão. Ele envia essa carta ao bispo de Beauvais para que fosse lida no concílio convocado por Rainaldo, arcebispo de Reims. Em primeiro lugar, notamos que Anselmo nomeia Roscelino, o que ele não havia feito na carta a João. Em segundo lugar, ao fazer sua profissão de fé, ele cita três símbolos: o apostólico (“*credo in deum, patrem omnipotentem...*”), o niceno-constantinopolitano (“*credo in unum deum, patrem omnipotentem...*”) e o de Atanásio (“*quicumque uult saluus esse...*”). Exceto isso, a argumentação é a mesma da carta a João. A carta a Fulco é mais formal porque deveria ser lida no concílio. Além dessas cartas, temos ainda o tratamento da posição de Roscelino no *De incarnatione Verbi*, onde temos a expressão ‘*flatus uocis*’, atribuída a Roscelino e aos nominalistas medievais de um modo geral. Ver, por exemplo: *De incarnatione Verbi* 1. Ver também: SOUTHERN, 1990, p. 174-181; GILSON, 2007, p. 288-290; FRAILE, 1960, p. 399-401.

⁵² Doutrina cristológica que defendia que Jesus possuía apenas a natureza divina. Foi elaborada por Êutico para combater a doutrina de Nestório, que defendia a tese de que Jesus possui duas naturezas vagamente unidas, o que negava o título de Maria como *theotokos*, mãe de Deus.

uerbum que levamos no coração torna-se som e é chamado fala. No entanto, nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo perfeito em si, toma a forma de uma expressão vocal, para que entre nos ouvidos, sem nenhum dano nessa sua mudança. Assim também o *Verbum* de Deus não foi alterado e, no entanto, fez-se carne para que habitasse entre nós.⁵³

É notável como a comparação de Agostinho é construída como o prólogo joanino. (i) Em João, o *uerbum caro factum est et habitauit in nobis*. Em Agostinho: o *uerbum quod corde gestamus fit sonus et locutio vocatur*. (ii) O verbo gramatical é o mesmo: *fit*. (iii) Em ambos os casos, trata-se de um tipo de *uerbum*. Em João, é o *Verbum* divino. Em Agostinho, é o *uerbum quod corde gestamus*. (iv) Em João, o *uerbum* se faz carne (*caro*). Em Agostinho, o *uerbum* se faz som (*sonus*). (v) Finalmente, em João, o *Verbum* habita entre nós. Em Agostinho, ele é chamado fala (*locutio*).

A construção gramatical do texto do *De doctrina christiana* 1,13,12 indica tratar-se de uma analogia: temos dois termos que se relacionam, ‘*sicuti*’ e ‘*ita*’, ‘do mesmo modo que’, ‘assim também’, respectivamente. O primeiro análogo, que depende de ‘*sicuti*’, se refere ao *uerbum* humano. O segundo, que depende de ‘*ita*’, se refere ao *Verbum* Divino. A analogia com o *uerbum* humano serve como justificativa para se entender a maneira como a *sapientia dei* se encarnou.

Sobre a discussão do *uerbum* que se encontra no primeiro análogo: a passagem pode ser dividida a partir das duas formulações complementares do tema do *uerbum* interior. Na primeira, temos: (i) quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala. Na segunda: (ii) nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo perfeito em si, assume a forma de uma expressão vocal. Além dessas duas formulações, há também duas expressões que indicam finalidade: uma que começa com ‘*ut*’ (a chamaremos F1) e outra que começa com ‘*qua*’ (a chamaremos F2). Analisemos abaixo cada uma dessas quatro expressões.

⁵³ *De doctrina christiana* 1,13,12: “*Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis*”.

1.2.1.1 *Cogitatio, sonus e locutio*

Na primeira formulação do tema, temos três elementos relacionados: (a) pensamento (*cogitatio*), (b) som (*sonus*) e (c) fala (*locutio*). Agostinho usa termos diferentes, mas com o mesmo sentido. Pois bem, de que forma o *De doctrina christiana* explica o processo da fala? Quando falamos, o pensamento se faz som e é chamado fala. São os três elementos que são formulados distintamente no texto. Diz Agostinho: “o *uerbum* que levamos no coração” se faz som e é chamado fala”. A justificativa para afirmar que ‘*uerbum* que levamos no coração’ equivale a ‘pensamento’ está na frase seguinte do texto. Ora, quando enunciamos algo, e o fazemos por meio de uma fala, temos a sonorização do *uerbum* que levamos no coração. Mas o *uerbum* que levamos no coração é o mesmo que *uerbum interior*. Portanto, na fala, temos a sonorização do *uerbum interior*.

Primeira observação: falamos através de sons. Um problema que se apresenta é: e a escrita? Agostinho poderia ter incluído o *scriptum* ao *sonus*, já que o *uerbum interior* também pode ser exteriorizado através da escrita. No entanto, ele não o faz. Na realidade, ele até chega a dizer que a escrita é um signo daquilo que falamos, um signo dos *uerba* (“*signum uerborum*”⁵⁴).

Segunda observação: vimos na seção anterior que a primeira ocorrência explícita nos textos de Agostinho do tema do *uerbum interior* é a passagem da *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 23: “*uerbum [...] quod corde conceptum*”. Vimos também em que contexto essa expressão foi formulada. Lá, o *uerbum* concebido no coração não é *tout court* um *uerbum in corde*, pela razão que ‘*uerbum*’ substitui o termo ‘*blasphemia*’. Trata-se antes da *blasphemia* que é concebida no coração.

Chamamos a atenção para a expressão que encontramos no *De doctrina christiana*: ‘*uerbum quod corde gestamus*’. Examinemos essa expressão. Ela representa uma ruptura com o que Agostinho tinha defendido acerca do *uerbum* tanto no *De magistro* quanto no *De dialectica*. Nessas obras anteriores ao *De doctrina*

⁵⁴ *De dialectica* 5. Como no *De dialectica* todo *uerbum* ressoa (“*omne uerbum sonat*”), a escrita nada mais é do que signo de um *uerbum prolatum*. Cf. *De magistro* 7,20.

christiana, o *uerbum* não parece ser entendido com algo separado do *sonus*. Tal é a posição de Agostinho que ele afirma mais de uma vez: “*todo uerbum ressoa*”⁵⁵. Ora, se *todo uerbum* ressoa, temos aqui o primeiro caso onde há um tipo específico de *uerbum* que não ressoa, que é o *uerbum quod corde gestamus*. É claro, esse *uerbum* que levamos no coração pode se tornar som. É possível que ele se torne som, mas também é possível que ele não se torne. A diferença que temos é que *uerbum* passa a ter outro sentido além do *uerbum prolatum*. *Verbum* é também pensamento (*cogitatio*). Esse *uerbum* não depende mais do *sonus*, mas é algo interior: ele é levado no coração. Traduzimos ‘*gestamus*’ (*gestare*) por ‘levar’. No entanto, há outras possibilidades: trazer, transportar, levar daqui e dali. De todo modo, o ponto é que esse novo tipo de *uerbum* está contido no coração.

Uma questão que podemos levantar é: na passagem “*cum loquimur, [...] fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur*”, a que se refere *locutio*: ao *uerbum* ou ao *sonus*? Não pode ser o simples som já que o som destituído de significado não transmite pensamento e, por essa razão, não pode ser chamado linguagem. Por outro lado, apenas o *uerbum* levado no coração também não pode ser considerado linguagem, ao menos não no sentido que estamos usando aqui, já que a condição necessária para linguagem (insistimos: no sentido desse trecho do *De doctrina christiana*) é a presença, de algum modo, de som. É por isso que acreditamos que *locutio* se refira ao processo de sonorização ou exteriorização do *uerbum* interior. *Locutio*, nesse caso, é um *sonus* com significado, um som que é capaz de transmitir ou comunicar um pensamento àquele que o escuta.

1.2.1.2 Finalidade da *locutio*

Antes de prosseguirmos para a segunda formulação do tema do *uerbum* interior, abordaremos a primeira expressão de finalidade dessa passagem (F1), visto que está ligada ao trecho que discutimos acima. Qual é a finalidade da fala? Para que usamos a linguagem falada? A resposta: “para que aquilo que produzimos na mente

⁵⁵ *De dialectica* 5: “*Omne uerbum sonat*”; *De magistro* 7,20: “*non autem omnium signorum signum est, cum dicimus “uerbum”, sed tantum eorum, quae articulata uoce proferuntur*”.

penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos”. Primeira observação: empregamos a linguagem sonorizada para que algo seja transmitido a alguém. Iniciemos pelo que vem a ser esse algo: *‘id quod animo gerimus’*.

É a segunda redação de uma expressão do *uerbum interior*. Não temos, contudo, o termo *‘uerbum’*, mas *‘id’*: aquilo. Além disso, o verbo gramatical é diferente daquele que encontramos na expressão *‘uerbum quod corde gestamus’*. Ao invés de *gestamus* (*gestare*), temos *gerimus* (*gerere*), que traduzimos por geramos, mas que aceita outras acepções, tais como: produzir, criar, manter. Por fim, o local onde esse algo é produzido difere quanto ao termo utilizado, mas que tem o mesmo significado que o *‘corde’* acima. Aquilo que é produzido, o é na mente (*animus*).

Poderíamos questionar o uso do termo *‘mente’*, já que no texto latino temos *‘animus’*. Ora, o *animus* agostiniano é a alma racional que, no ser humano, equivale à sua mente. *‘Alma racional’*, *‘alma humana’* e *‘mente’* são expressões equivalentes em Agostinho⁵⁶. Mas o que produzimos na mente (ou alma racional, termos que usaremos a partir de agora deixando de lado a preocupação de distingui-los) são pensamentos (*cogitationes*). Portanto, aquilo que produzimos na mente é o *uerbum* que levamos no coração. Em ambas as expressões – *‘uerbum quod corde gestamus’* e *‘id quod animo gerimus’*, estamos a falar do *uerbum interior*. Segunda observação: falamos para que nosso pensamento penetre a mente do ouvinte por meio dos ouvidos corpóreos. Do mesmo modo que encontramos *animus* na expressão *‘id quod animo gerimos’*, com relação ao *uerbum interior*, também o encontramos no que se refere ao ouvinte: usamos a linguagem falada/sonorizada para transmitirmos pensamentos (*cogitationes*). Nossa mente pretende transmitir um pensamento qualquer à outra

⁵⁶ Rigorosamente falando, dizemos que são equivalentes porque quando esses termos são referidos ao ser humano eles servem para designar um mesmo algo. Contudo, *‘animus’* e *‘mens’* apresentam peculiaridades. Gilson apresenta as distinções conceituais de cada um desses termos, inclusive de *‘anima’*. Diz Gilson: “La terminologie d’Augustin, ici comme ailleurs, est assez flottante [...]. a) *Anima, animus*. – A parler proprement, *anima* désigne le principe animateur du corps considéré dans la fonction vitale qu’il y exerce. L’homme a une *animam*, les animaux aussi en ont une. *Animus* [...] est employé de préférence par Augustin pour désigner l’âme de l’homme, c’est-à-dire un principe vital qui est en même temps une substance raisonnable [...]. En ce sens, *animus* est le « summus gradus animae » [...] et semble parfois se confondre avec *mens*. [...] c) *Mens. Ratio. Intelligentia*. – La pensée, *mens*, est la partie supérieure de l’âme raisonnable (*animus*) ; c’est elle qui adhère aux intelligibles et à Dieu [...]. – La pensée contient naturellement la raison et l’intelligence : « mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest »” (GILSON, 2003, p. 56, n. 1). Ver também: *De ciuitate dei* 11,3; *De trinitate* 14,26; O’DALY, 1987, p. 7-8; TESKE, 2001b, p. 116-123; NIEDERBACHER, 2014, p. 125-141; LAGOUANÈRE, 2012, p. 47-68 (*anima*); p. 69-91 (*animus*); p. 93-133 (*mens*); MATTHEWS, 1999, p. 222-232; MATTHEWS, 2005, p. 53-64; MacCORMACK, 2012, p. 400-402; FITZGERALD, 1999, 807-812.

mente. Como os seres humanos ainda não aprenderam a se comunicar de maneira telepática, é necessário o emprego da linguagem. É o som dotado de significado que faz com que um pensamento seja transmitido a outrem. Terceira observação: no item anterior, tínhamos chamado a atenção para fato de que o pensamento/*uerbum interior* se torna som e não escrita. Pois bem, a primeira finalidade da fala é fazer com que o pensamento entre no ouvido de outrem. A finalidade da escrita seria a de comunicar a alguém ausente aquilo que lhe falaríamos se esse mesmo alguém estivesse presente⁵⁷. O texto latino usa a expressão '*per aures carneas*', através dos ouvidos corpóreos ou, literalmente, carnis. O que poderíamos considerar pleonasma, na verdade, é a necessidade de Agostinho de distinguir conceitos. Assim como temos os olhos do corpo e os olhos da mente, também temos os ouvidos do corpo (*ures corporis* ou *carneas*) e os ouvidos da mente⁵⁸, pelo qual ouviríamos, entre outras coisas, a voz divina, que não é propriamente um *sonus*.

1.2.1.3 *Mutatio* ou *conuersio uerbi*

Na segunda formulação do tema, temos dois dos três elementos que notamos haver na primeira formulação, a saber: (a) pensamento e (b) som (*sonus*). No entanto, ali, a ênfase da frase estava na linguagem falada (*locutio*), enquanto resultado da exteriorização ou sonorização do *uerbum* que levamos no coração. Agora na formulação (2), a ênfase do texto é com o que acontece com o *uerbum* uma vez exteriorizado.

Na formulação (1), nós encontramos as expressões '*id quod animo gerimus*', e '*uerbum quod corde gestamus*'. Na formulação (2) temos uma nova redação da expressão para se referir ao *uerbum interior*: '*cogitatio nostra*', que nos permite estabelecer a identidade entre as três expressões citadas acima, já que o sujeito nas três é o mesmo, o que nos dá, portanto: '*uerbum quod corde gestamus*' \cong '*id quod animo gerimus*' \cong '*cogitatio nostra*'. Mas o que entendemos aqui por pensamento (*cogitatio*)? (1) o mesmo que razão (portanto, o que nos distingue dos demais animais)

⁵⁷ Cf. *De Trinitate* 15,10,19..

⁵⁸ Cf. *Confessiones* 7,10,16.

ou (2) a atividade da razão (*intellectus*)? A nosso ver, entendemos que *cogitatio* deve ser entendida na segunda acepção: se *cogitatio* é aquilo que é produzido na mente/alma humana/alma racional, esse produto é uma atividade, tal como sugere a seguinte passagem das *Confessiones* 10,11,18⁵⁹.

Temos na formulação (2) a expressão '*in eundem sonum*'. A que se refere o pronome *eundem*? Como poderíamos traduzir esse termo? Pensamos que ele está ligado e depende somente da segunda ocorrência de *sonus*. '*Eundem*' não se refere ao primeiro *sonus*, no qual o *uerbum interior* se torna e passa a ser chamado *locutio*. Portanto, '*in eundem sonum*' diz respeito àquilo que a *cogitatio* poderia se converter ou se transformar, a saber, no próprio som. Podemos apresentar a questão da seguinte forma: é o caso que a *cogitatio* se converte ou se transforma nesse próprio som por meio do qual ela se exterioriza?

Temos o verbo gramatical na voz passiva: *conuertitur*, que, acreditamos, deve ser lido conjuntamente com o substantivo *mutatio*, presente na segunda finalidade (F2). *Conuertitur* nos dá o substantivo *conuersio*. Pois bem, acaso podemos dizer que *conuersio* e *mutatio* têm o mesmo sentido no trecho que estamos a investigar? Pensamos que não e pelas seguintes razões: em primeiro lugar, *conuersio* quer dizer que temos um objeto *x* e dois momentos distintos, t_1 e t_2 . Na *conuersio*, em t_1 nós temos *x* e, em t_2 , temos *x'*. Não é, em absoluto, o mesmo objeto *x* que está presente tanto em t_1 quanto em t_2 . De t_1 para t_2 , *x* sofreu uma alteração. Donde, *x'*. Quando falamos, por exemplo, da conversão (*conuersio*) de Agostinho, queremos dizer que estamos nos referindo à mesma pessoa tanto antes quanto depois da *conuersio*. A diferença é que houve uma alteração, uma mudança na vida da pessoa, no caso de Agostinho.

t_1	t_2
<i>x</i>	<i>x'</i>

⁵⁹ Ver também a interpretação de Gilson acerca dessa passagem: "*Cogitare* est donc le mouvement d'une pensée qui recueille en soi les connaissances latentes qu'elle contient, soit qu'elle ne les ait jamais encore considérées (auquel cas elle apprend), soit qu'elle les ait déjà vues, apprendre n'est que se souvenir, puisque ce à quoi l'on n'a jamais pensé est une connaissance déjà présente, mas à laquelle on n'avait pas encore prêté attention" (GILSON, 2003, p. 100, n. 4).

Por outro lado, na *mutatio* ocorre algo diferente. Do mesmo modo, temos inicialmente dois momentos distintos, t_1 e t_2 , e também temos um objeto x . O detalhe é que, na *mutatio*, x é o mesmo t_1 e em t_2 . A diferença é que há o acréscimo de um objeto y em t_2 . Deste modo, na *mutatio* temos: $t_1 \rightarrow x$ e $t_2 \rightarrow x$ e y . Há uma troca, a substituição de uma coisa por outra, ou o acréscimo de uma coisa à outra. Pensemos, por exemplo, na mutação do vírus da influenza. Há um antes e um depois da mutação do vírus, t_1 e t_2 , respectivamente. A partir da mutação, passamos a ter um novo tipo de vírus da influenza, além daquele que já existia. Não é preciso haver necessariamente uma substituição. Basta que haja algo novo e diferente em relação ao que já havia.

t_1	t_2
x	x
	y

O ponto é que quando queremos traduzir '*mutatio*' para a língua vernácula, pensamos logo em mudança ou mutação, onde o sujeito que muda ou sofre a mutação é a única coisa que temos antes e depois da ação. No entanto, acreditamos que o ponto de Agostinho é mostrar que, nesse caso, o sujeito permanece o mesmo, sem qualquer alteração. O que acontece é o surgimento de um outro elemento: $t_1 \rightarrow x$ e $t_2 \rightarrow x + y$ (x alterado). Mais adiante voltaremos a esse ponto e tentaremos justificar por que em t_2 temos x e y e não apenas x' , como o que acontece na *conuersio*.

O texto emprega o verbo gramatical *adsumere*, tomar, assumir. Ora, *adsumere* é um verbo comum no contexto bíblico-teológico quando se quer dizer que o *Verbum* Divino se encarnou em Jesus, tomando ou assumindo a natureza humana. No hino cristológico da carta aos Filipenses, por exemplo, Paulo diz que Cristo não se apegou à sua condição de divindade, mas assumiu [*accipio*] a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos seres humanos⁶⁰. Nesse contexto teológico, o *Verbum* Divino assumiu a forma de homem. Ora, isso nos daria uma expressão variante, tal

⁶⁰ Cf. Fl 2,5-11: "hoc enim sentite in uobis quod et in Christo Iesu qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semet ipsum exinaniuit *formam serui accipiens* in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem autem crucis propter quod et Deus illum exaltauit et donauit illi nomen super omne nomen ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris" (grifo nosso).

como: ‘*Verbum formam hominis adsumit*’. É justamente a afirmação de Agostinho, exceto que temos no texto ‘*formam uocis*’ e não ‘*formam hominis*’ ou ‘*formam serui*’. Em ambos os casos, se fala de um *uerbum*, o Divino e o humano. Em ambos os casos, o *uerbum* assume ou toma algo: o humano (que é interior ou mental) assume a forma de uma expressão vocal (*uox*). O Divino assume a forma de um ser humano. Pois bem, vimos que o *uerbum* humano se refere à *cogitatio nostra*. É ela que assume a forma de uma expressão vocal. A tese de Agostinho é que ao assumir a *formam uocis*, a *cogitatio* permanece *cogitatio: apud se manens integra*. A *cogitatio* permanece íntegra em si mesma, não se convertendo no próprio som por meio do qual se exterioriza. É esta a justificativa que nos permite distinguir *conuersio* e *mutatio*. Em t_1 , temos a *cogitatio*. Em t_2 , temos a *cogitatio (apud se manens integra)* e a *forma uocis*, o objeto y acima.

t_1	t_2
<i>cogitatio</i>	<i>cogitatio</i>
	<i>forma uocis</i>

Acontece o mesmo com o *Verbum Dei*: ao assumir a *forma hominis*, a natureza humana, o *Verbum* não perdeu sua natureza divina, mas continuou íntegro em si. Por essa razão, pela encarnação, temos o *Verbum Dei* e a *forma hominis* que nos dá a pessoa de Jesus. É o que estabeleceu o concílio de Calcedônia: “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Agostinho, a fim de preservar a natureza divina do homem Jesus acrescenta a expressão ‘*non commutatum*’, que já abordamos anteriormente. A encarnação não alterou a natureza divina do *Verbum*, mas acrescentou a *forma hominis*, resultando no indivíduo histórico Jesus de Nazaré.

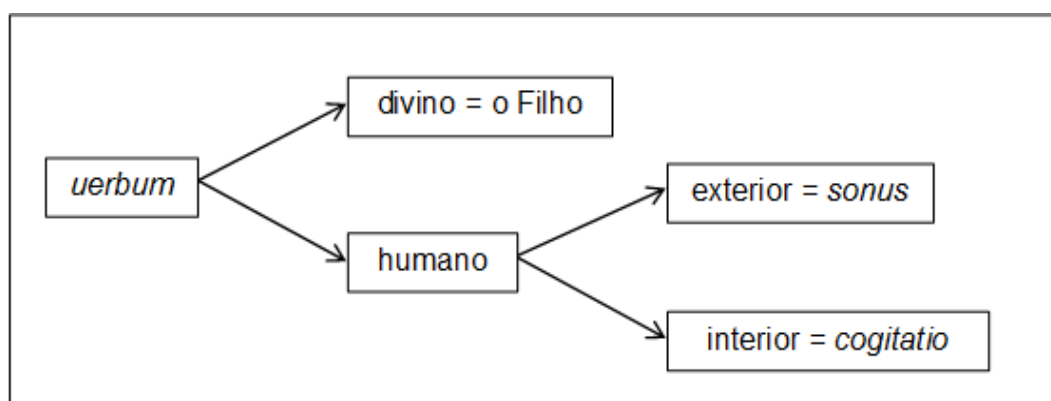
Antes da encarnação [t_1]	Na encarnação [t_2]
<i>Verbum Divino</i>	<i>Verbum Divino</i>
	<i>Forma hominis</i>

1.2.1.4 Considerações sobre o *De doctrina christiana* 1,13,12

O último ponto que queremos investigar desse trecho do *De doctrina christiana* 1,13,12 é o que chamamos de segunda finalidade ou (F2): para que entre nos ouvidos, sem nenhum dano nessa sua mudança. Ora o sujeito gramatical dessa expressão é *forma uocis*. O pensamento assume a forma de uma expressão vocal para que ele entre nos ouvidos de outrem e assim se comunique a outra mente. Assim, a *forma uocis* tem pelo menos duas características: (a) ela faz com que a *cogitatio* chegue à mente de outrem e (b) não representa dano nesse processo de exteriorização (*mutatio*). Ainda podemos aplicar esse esquema ao caso do *Verbum Dei*: para que assumir a forma de homem? Para que se faça presente entre os demais seres humanos (*qua se insinuet hominibus, sine aliqua labe sua mutationis*).

Do que dissemos até aqui sobre a passagem de 1,13,12, destacamos os seguintes pontos:

(i) *De doctrina christiana* 1,13,12 representa uma ruptura com o *De magistro* e com o *De dialectica* porque amplia o sentido de *uerbum*. Não temos apenas o *uerbum* que ressoa e o *Verbum* Divino, mas temos também o *uerbum* que produzimos na mente ou que levamos no coração: a *cogitatio*. Por isso, podemos dividir o *uerbum* agostiniano da seguinte maneira:



(ii) no processo de exteriorização do pensamento, encontramos duas expressões, ambas influenciadas tanto pelo prólogo joanino quanto pelos escritos de Virgílio: '*uerbum fit sonus*' e '*cogitatio adsumit formam uocis*'. Na primeira expressão, temos possivelmente a influência dos escritos de Virgílio. Nas *Geórgicas* e na *Eneida*,

encontramos a expressão ‘*fit sonitus*’⁶¹. Na segunda, temos a influência de Paulo e de João, onde o *Verbum Dei* assume a forma de homem⁶².

(iii) ao tomar a forma de expressão vocal (*uerbum exterior*), o *uerbum interior* permanece interior.

1.2.2 Distinção entre a geração e a encarnação do *Verbum*

A nosso ver, a interpretação de Panaccio sobre esse trecho do *De doctrina christiana* não distingue a geração do Filho e a encarnação do *Verbum*. Citamos as duas passagens do *Le discours intérieur* e, em seguida, tentamos apresentar o ponto que distingue as duas questões. 1) “É no livro 1 do *De doctrina christiana*, no ano seguinte, que ela será pela primeira vez utilizada por Agostinho no quadro de uma comparação teológica para esclarecer a *questão da geração do Filho pelo Pai*”⁶³; 2) “A comparação do Verbo divino com o pensamento humano que permanece interior, se exprimindo nas palavras, tem por função domesticar a *ideia que um ser espiritual pode se encarnar*, sem perder sua interioridade própria, sem ser diminuído de algum modo”⁶⁴.

Ambas se referem à segunda pessoa da Trindade. No entanto, são questões teológicas distintas. A geração do Filho pelo Pai está circunscrita ao âmbito trinitário. Tem a ver somente com as pessoas da Trindade e suas relações. Já a encarnação do Filho se refere ao modo como a segunda pessoa da Trindade assumiu a condição humana através da encarnação. Tem a ver com a relação entre a Trindade e a criação. Trata-se de uma questão de soteriologia. Por sua vez, o ponto de Agostinho é sobre a encarnação do *Verbum*: ainda que a segunda pessoa da Trindade tenha assumido a condição humana em Jesus, ela permaneceu de condição divina. O IV Concílio

⁶¹ Cf. *Geórgicas* 4,79; *Eneida* 2,209.

⁶² Ver o hino paulino da carta aos Filipenses (Fl 2,6-8) e o prólogo joanino (Jo 1,14).

⁶³ PANACCIO, 1999, p. 111 (grifo nosso): “C’est au livre I du *De doctrina christiana*, l’année suivante, qu’elle sera pour la première fois utilisée par Augustin dans le cadre d’une comparaison théologique pour éclairer la question de l’engendrement du Fils par le Père”.

⁶⁴ PANACCIO, 1999, p. 112 (grifo nosso): “La comparaison du Verbe divin avec la pensée humaine qui reste intérieure tout en s’exprimant dans les mots a pour fonction d’apprivoiser l’idée qu’un être spirituel peut s’incarner, s’exterioriser, sans perdre de son intériorité propre, sans être diminué non plus d’aucune façon”.

Ecumênico de Calcedônia, realizado em 451, vinte anos após a morte de Agostinho, afirma que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, em resposta à posição monofisista que a natureza humana tinha cessado de existir como tal em Cristo ao ser assumida pela segunda pessoa da Trindade⁶⁵.

1.3 O NASCIMENTO DA VOX QUE ANUNCIA O *VERBUM*: O SERMÃO DE JUNHO DE 401

O *Sermo* 288 foi pregado em Cartago no dia 24 de junho de 401, na solenidade litúrgica do nascimento de João Batista, primo e precursor de Jesus de Nazaré. Nos evangelhos, João é chamado, dentre diversos nomes, de “a voz que grita no deserto”, em referência a uma passagem da profecia de Isaías⁶⁶. Os quatro evangelistas, quando apresentam a figura de João, o introduzem por meio da citação do livro de Isaías⁶⁷. Pois bem, ainda no prólogo do evangelho de João (o outro João), Jesus é apresentado como o *Verbum* que era desde o princípio, que era Deus e que estava junto de Deus e que se encarnou. De um lado, portanto, temos a *uox* – João Batista. De outro, temos o *Verbum* – Jesus de Nazaré. O que Agostinho faz, então, é mostrar que, assim como João Batista anuncia a pessoa de Jesus, assim também a *uox* anuncia o *uerbum*. Deste modo, é preciso em primeiro lugar mostrar a diferença entre *uox* e *uerbum*. Em seguida, é preciso indicar como a comparação do par *uox-uerbum* se aplica às pessoas de João Batista e de Jesus. Essa passagem do *Sermo* 288 se destaca não apenas pela extensão, quando comparado aos demais trechos

⁶⁵ EDWARDS, 2007, p. 376-379; EDWARDS, 2009, p. 137-171; EVANS, 2003, p. 67-70. Ainda sobre o discurso interior no *De doctrina christiana*, ver: JACKSON, 1969, p. 19-22; LETTIERI, 2001, p. 29.

⁶⁶ Cf. Is 40,3: “uox clamantis in deserto parate uiam Domini rectas facite in solitudine semitas Dei nostri”.

⁶⁷ Cf. Mt 3,1-3: “in diebus autem illis uenit Iohannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae et dicens paenitentiam agite adpropinquauit enim regnum caelorum hic est enim qui dictus est per Esaiam profetam dicentem uox clamantis in deserto parate uiam Domini rectas facite semitas eius”; Mc 1,2-4: “sicut scriptum est in Esaia propheta ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit uiam tuam uox clamantis in deserto parate uiam Domini rectas facite semitas eius fuit Iohannes in deserto baptizans et praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum”; Lc 3,2-4: “sub principibus sacerdotum Anna et Caiapha factum est *uerbum* Dei super Iohannem Zacchariae filium in deserto et uenit in omnem regionem Iordanis praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum sicut scriptum est in libro sermonum Esaiiae prophetae uox clamantis in deserto parate uiam Domini rectas facite semitas eius”; Jo 1,15.23: “Iohannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens hic erat quem dixi uobis qui post me uenturus est ante me factus est quia prior me erat. [...] ait ego uox clamantis in deserto dirigite uiam Domini sicut dixit Esaias propheta”.

que vimos até agora, mas, sobretudo, pelas novidades que apresenta em relação ao *uerbum interior* agostiniano.

1.3.1 O que distingue a *uox* do *uerbum*

Nessa seção, abordamos a primeira parte do *Sermo* 288,3. Ali, Agostinho reconhece haver diferença entre a *uox* e o *uerbum*. Ambos são entendidos e assumidos como sons. *Vox* equivale a *sonus* e *uerbum* é um tipo particular de *uox*. Ora, dizer que o *uerbum* é um tipo de som indica que a discussão ainda não se refere ao *uerbum interior*. Em todo caso, o interessante do trecho do *Sermo* 288,3 é a guinada conceitual realizada por Agostinho, onde o *uerbum* que era apenas *prolatum* passa a ter como característica o ser interior à mente. Para começar, nessa seção nos detemos apenas nas considerações sobre o *uerbum prolatum*.

Procuremos a diferença entre voz e *uerbum*. [...] O *uerbum*, se não tem um conteúdo significante, não é chamado *uerbum*. A voz, porém, ainda que somente ressoe e irracionalmente faça um grande ruído, como o som do que grita e não do que fala, pode se chamar voz, mas não pode se chamar *uerbum*. Alguém resmunga: é uma voz; alguém se lamentou: é uma voz. É um som disforme, que leva ou que apresenta um ruído aos ouvidos sem qualquer propriedade de entendimento. O *uerbum*, porém, a menos que signifique algo, a menos que leve algo diferente aos ouvidos, que apresente algo diferente à mente, não se chama *uerbum*. Então, assim como eu dizia: se você gritar: é uma voz. Se você disser: ‘homem’, é um *uerbum*; ou se você disser ‘rebanho’, ou ‘Deus’, ou ‘mundo’, ou algo diferente. Com efeito, eu disse que todas essas vozes significantes não são vazias, não ressoantes e que nada informam.⁶⁸

Primeiro, temos uma característica do *uerbum*: “*uerbum, si non habeat rationem significantem, uerbum non dicitur*”. Para algo se chamar *uerbum*, é preciso

⁶⁸ *Sermo* 288,3: “Quaeramus quid intersit inter uocem et uerbum [...] Verbum, si non habeat rationem significantem, uerbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tanquam sonus clamantis, non loquentis, uox dici potest, uerbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, uox est: eiulavit, uox est. Informis quidam sonus est, gestans uel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, uerbum non dicitur. Sicut ergo dicebam, si clames, uox est: si dicas, Homo, uerbum est; si dicas, Pecus; si, Deus; si, Mundus, uel aliquid aliud. Has enim omnes uoces significantes dixi, non inanes, non sonantes et nihil docentes”.

que tenha um conteúdo significante – *ratio significans*. Um *uerbum*, portanto, tem, dentre as suas características, também a de significar⁶⁹. É próprio do *uerbum* significar. *Verbum* e significação, portanto, estão relacionados. Não há ainda uma divisão explícita de *uerbum*, tal como o proferido, o interior ou o pensado em silêncio (o *uerbum imaginabile*)⁷⁰.

Segundo, temos agora uma característica da *uox*: “*uox, autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, uox dici potest, uerbum dici non potest*”. Para algo se chamar *uox* é preciso ser um *sonus*, mas não necessariamente dotado de significado, já que ela poderia ser irracionalmente um grande ruído (*perstrepo*). É próprio, portanto, da *uox* ser um som.

Duas observações. Em primeiro lugar, podemos estabelecer daqui uma relação entre *uerbum* e *uox*, do modelo “todo x é y, mas nem todo y é x”. No entanto, essa relação não pode ser *tout court* “todo *uerbum* é *uox*, mas nem toda *uox* é *uerbum*”. A razão é que nem todo *uerbum* necessariamente é um som. Deixando de lado por enquanto o *uerbum imaginabile*, pensemos somente no *uerbum prolatum*, aquele que a boca profere. Nesse sentido, sim, podemos estabelecer a relação tal como o modelo enunciado acima: “todo *uerbum prolatum* é *uox*, mas nem toda *uox* é *uerbum prolatum*”. *Verbum prolatum* é um som dotado de significado. É um som, logo é uma *uox*. O contrário não se segue, visto que, conforme vimos acima, no conjunto das coisas que são *uoces*, há também os sons destituídos de significado, que não são, por esse motivo, *uerba prolata*. Ademais, teríamos ainda o *uerbum interior* que, por definição, está excluído da categoria das coisas que são *uoces*, pela razão de que não se trata em absoluto de um som. Em segundo lugar, um gemido, por exemplo, é

⁶⁹ Confrontamos nossa tradução com a da BAC: “Una palabra no recibe ese nombre si no significa algo”. A BAC optou em traduzir ‘*ratio significans*’ por ‘significa algo’, que não foge do sentido, mas que, segundo pensamos, deixa de lado, ou ao menos não explicita, o sentido de ‘*ratio*’. Em todo caso, tanto na nossa tradução quanto na que oferece a BAC, o *uerbum* é apresentado como algo que significa.

⁷⁰ Esse tipo peculiar de *uerbum* terá o seu tratamento do devido tempo. No entanto, como fizemos menção a ele, é interessante ao menos explicar do que se trata. Ele está a meio caminho entre o *uerbum interior* e o *prolatum*. De um lado, não se trata propriamente de um *uerbum interior* porque ele depende ainda de letras – aquilo que Anselmo chama de *signos sensíveis* (cf. *Monologion* 10). Por outro lado, não se trata também de um *uerbum exterior* porque não é um *sonus*. É quando se pensa em silêncio no som que é proferido, é quando dizemos o som dentro da mente. Por isso dissemos que ele é um estado intermediário entre o *prolatum* e o *interior*. Panaccio o define como “la représentation mentale des paroles extérieures par l’imagination et qui dépend, donc, d’une langue particulière” (PANACCIO, 1999, p. 81). Tomás de Aquino vai chamá-lo de *imaginatio uocis* (cf. *In I Sententiarum*, dist. 27, q. 2, a. 1; *Summa theologiae* I, q. 34, a. 1. Ver também em Alberto Magno: *In I Sententiarum*, d. 27, a. 7). Vamos chamá-lo de *uerbum imaginabile* ou de *imaginatio uocis*.

um *uerbum prolatum*, já que pode dar a conhecer à mente várias situações, por exemplo, pode ser um gemido de dor, um gemido de medo, um gemido de prazer e assim por diante. No *De doctrina christiana* 2,1,1, o *signum* é aquilo que faz vir ao pensamento algo além do próprio *signum*. Ora, o gemido de medo, além do próprio gemido que é um *signum*, faz vir ao pensamento – ou à mente – o entendimento de que a pessoa que geme está com medo, e assim nos demais casos⁷¹. A noção de *signum*, enquanto estabelece o entendimento de algo (*constituere intellectum*), também se aplica, pelo menos, ao *uerbum prolatum*.

Vox e *uerbum* são novamente exemplificados e caracterizados, mas sempre a partir do que foi posto acima. Por um lado, são exemplos de *uox* os resmungos e as lamentações. Contudo, as lamentações que não são *uerba* são somente aquelas das quais não é possível compreender o que a pessoa que lamenta quer comunicar. O texto latino emprega o verbo *eiulo*, que tem o sentido de lamentar-se, deplorar através de gritos. A justificativa de situar os resmungos e lamentações no conjunto das *uoces* – e não do *uerbum* – é que a *uox* é “um som disforme, que leva ou que apresenta um ruído aos ouvidos sem qualquer propriedade de entendimento”. Ora, acima nós havíamos afirmado que todo *uerbum prolatum* é *uox*, mas que o contrário não se segue. Aqui a *uox* é definida como um som disforme. Logo, o *uerbum* é um som disforme, destituído, por conseguinte, de significado, justamente a condição necessária para um determinado som ser um *uerbum*. No entanto, essa nova definição de *uox* enquanto um *sonus informis*, um som disforme, depende dos dois exemplos de *uox* que foram apresentados: o resmungo e a lamentação. Nesses dois casos a *uox* se mostra com um som disforme, já que apresenta ou leva um mero ruído sem qualquer entendimento (*sine aliqua ratione intellectus*).

Por outro lado, a condição necessária para que uma *uox/sonus* seja um *uerbum* é que signifique algo (*aliquid significet*). Mas isso Agostinho já tinha enunciado acima. Todavia, a continuação dessa passagem nos permite aproximar o *Sermão* 288 das definições de *signum* tanto do *De dialectica* 5 quanto do *De doctrina christiana* 2,1,1. No *Sermo* 288, dizer que o *uerbum* significa algo é se comprometer com a tese de que ele leva algo diferente aos ouvidos, que apresenta algo diferente à mente. Mas

⁷¹ Sobre a teoria do *signum* em Agostinho, pode-se consultar: JACKSON, 1969, p. 9-49; CARY, 2008, p. 17-34; ENGELS, 1962, p. 366-373; MANDOUZE, 1975, p. 790-795; MARKUS, 1957, p. 60-83; SIMONE, 1969, p. 88-117; SIMONE, 1972, p. 1-31.

diferente do quê especificamente? Do próprio *signum* que é um *uerbum*. Quando, portanto, ouvimos um *uerbum* – uma *uox* dotada de significado – esse som leva, faz vir (“*fac venire*”, segundo a expressão que encontramos no *De doctrina christiana* 2,1,1) ao ouvido e, por acréscimo, à mente algo diferente do próprio som, que seria justamente o significado do som, da *uox*. No *De doctrina christiana*, Agostinho afirma que “*signum* é uma coisa [*res*] que, por si, faz vir ao pensamento algo diferente, além da impressão que oferece aos sentidos”⁷². Disso se segue que: (i) *signum* é o que faz vir ao pensamento algo distinto do próprio *signum* e (ii) *signum* é o que tem significado, o qual, por sua vez, é diferente do próprio *signum*⁷³. A fumaça e as pegadas são exemplos de *signa*, visto que causam ou oferecem ao pensamento algo além dos próprios *signa*: a fumaça oferece ao pensamento a ideia de fogo; as pegadas, a ideia de ser humano ou animal. Entendidos desse modo, *signa* podem ser algo além do que itens linguísticos – isto é, as palavras, já que fazem parte de uma determinada língua. Portanto, há itens não linguísticos que também têm significado⁷⁴, tais como os gestos, os símbolos, etc.

Portanto, *uerbum* é uma *uox significans* – não é destituído de significado –, que ressoa e informa algo. São exemplos de *uerbum*: ‘homem’, ‘rebanho’, ‘Deus’, ‘mundo’. Esses termos são, em primeiro lugar, *signa*. Retomamos as considerações do *De dialectica* 5. O *uerbum* é *signum* de alguma coisa. Todo *uerbum* ressoa. Quando temos algo escrito, isso não é um *uerbum*, mas o *signum* de um *uerbum* (*signum uerborum*). Quando lemos, as letras sugerem à mente os sons da fala. Falar é dar um *signum* por meio de uma *uox articulata*, isto é, que pode ser compreendida por meio de letras. Até aqui o *uerbum* agostiniano, com exceção do *De doctrina christiana* 1,13,12, segue as ideias do *De dialectica* 5, ao definir o *uerbum* como uma *uox articulata*, um *sonus*, portanto, algo dotado de significado. No entanto, a partir de agora, e isso é o notável do *Sermo* 288, Agostinho reconhece a existência de um outro

⁷² *De doctrina christiana* 2, 1, 1. Há uma definição semelhante no *De dialectica* 5: “*Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*”. A ideia de ambas é a mesma: o *signum*, por si mesmo, mostra ou faz vir ao pensamento (ou à mente) algo diferente dele próprio. Cf. KIRWAN, 2001, p. 186-204; JACKSON, 1969, p. 9-49; KING, 2014b, p. 292-310; PANACCIO, 1999, p. 118.

⁷³ No *Monologion* 10, por exemplo, Anselmo entende que às vezes o *signum* se identifica com o significado. É o caso da vogal ‘a’. Ela é um *signum*, já que possui um significado, e é o próprio significado.

⁷⁴ Cf. *De doctrina christiana* 2,1,1–2,3,4; MARKUS, 1957, p. 60-83.

tipo de *uerbum*, semelhante ao do *De doctrina christiana* 1,13,12, mas com acréscimos consideráveis.

1.3.2 O *uerbum* que está no coração

Estamos no ano 401. Quinze anos nos separam da “voz intrínseca” dos *Soliloquia*. De lá pra cá, vimos a introdução de expressões e ideias que foram moldando a teoria agostiniana do *uerbum interior*. No *De fide et symbolo* encontramos a expressão ‘*quidquid secretum in corde gerimus*’, que foi melhor descrita no *De doctrina christiana*. Já no *Sermo* 288,3, o *uerbum* é entendido primeiramente como *prolatum*, um tipo específico de *uox/sonus*. A partir de agora, a ideia que havia aparecido no *De doctrina christiana* passa para o centro da discussão e é caracterizado. Em nossa opinião, praticamente toda a ideia de um *uerbum in corde* agostiniano já estava formada nesse período, pelos menos as suas linhas gerais. O que veremos nos próximos capítulos serão desenvolvimentos de posições já definidas até 401-407. Mas não adiantaremos aqui os tópicos do *De Trinitate* 8-15. Convém que nos detenhamos por enquanto e que comentemos a segunda metade da passagem do *Sermo* 288,3.

O *uerbum* significa uma grande quantidade de coisas e sem *uox*. A *uox* vazia é sem *uerbum*. Ofereçamos a razão e expliquemos, se nós pudermos, o que propusemos. Eis que você quis dizer algo: isto que você quer dizer já foi concebido no coração. É conservado na memória, disposto na vontade e vive no entendimento. Além disso, isto que você quer dizer não é de nenhuma língua. A própria coisa, que você quer dizer, que foi concebida no coração, não é de nenhuma língua: nem grega, nem latina, nem púnica, nem hebraica, nem de algum outro povo. A coisa está concebida apenas no coração, pronta para sair. Como eu disse, portanto, a coisa é um certo algo, um significado [*sententia quaedam*], um pensamento concebido no coração [*ratio corde concepta*], pronta para sair, para que se introduza no que está ouvindo. Então, assim como a coisa conhecida para este está no seu coração é um *uerbum* já conhecido para o que vai dizer, não é ainda para o que vai ouvir. Eis, portanto, um *uerbum* já formado, já íntegro, que permanece no coração. Ele procura sair, para que seja dito para o ouvinte. Está atento aquele que concebeu o *uerbum* que diz e tem conhecido para si o *uerbum* no seu coração, está atento para quem está prestes a dizer.⁷⁵

⁷⁵ *Sermo* 288,3: “Verbum ualet plurimum et sine uoce: uox inanis est sine uerbo. Reddamus rationem, et quod proposuimus, si possumus, explicemus. Ecce uoluisti aliquid dicere: hoc ipsum quod uis dicere,

A partir de agora, devido a dois movimentos conceituais, onde pelo menos um deles constitui novidade nos escritos de Agostinho, o *Sermo* 288 executa um giro de 180°, visto que a noção de *uerbum* humano deixa de ter, dentre uma das suas condições necessárias, o ressoar. Entre a passagem que citamos na seção anterior e a que está acima há uma exortação para se observar as pessoas de João Batista e de Jesus. A finalidade da distinção entre *uerbum* e *uox* foi para mostrar a diferença de papel entre essas duas personagens bíblicas.

Em primeiro lugar, “o *uerbum* significa uma grande quantidade de coisas e sem *uox*. A *uox* vazia é sem *uerbum*”. Na seção anterior, *uerbum* foi definido como um tipo de *uox significans*: trata-se de um som dotado de sentido. Pela *uox*, o falante comunica algo a um ouvinte, que o escuta e entende. O giro começa aqui. Por um lado, o *uerbum* ainda significa algo, ele continua a ser uma *uox* que transmite alguma coisa a um certo ouvinte. À diferença do que foi sustentado anteriormente, no entanto, agora ele pode prescindir da *uox*. Portanto, existe um tipo de *uerbum* que não necessita da *uox* para ser considerado como tal. Por outro lado, e aqui não há mudança de posição, uma *uox* vazia, isto é, destituída de significado, não é e não pode ser um *uerbum*.

De que se trata esse tipo específico de *uerbum* que prescinde da *uox* para ser um *uerbum*? Pois bem, eis que nós queremos dizer algo. Tudo o que dizemos, o fazemos por meio de *uerba*, de *uoces* dotadas de significado, de sentido. Isso o que queremos dizer já foi concebido no coração, está conservado na memória, está também disposto na vontade e vive no entendimento. Aprofundaremos melhor esse ponto.

Em segundo lugar, o elemento novo que esse trecho do *Sermo* 288 apresenta, e a sua explicação justifica nossa afirmação do giro de 180° no conceito do *uerbum*

iam corde conceptum est; tenetur memoria, paratur uoluntate, uiuit intellectu. Et hoc ipsum quod uis dicere, non est alicuius linguae. Res ipsa, quam uis dicere, quae corde concepta est, non est alicuius linguae, nec graecae, nec latinae, nec punicae, nec hebraeae, nec cuiusquam gentis. Res est tantum corde concepta, parata procedere. Ergo, ut dixi, res est quaedam, sententia quaedam, ratio corde concepta, parata procedere, ut insinuetur audienti. Sic igitur quomodo nota est ei in cuius corde est, uerbum est, iam notum dicturo, nondum audituro. Ecce ergo uerbum iam formatum, iam integrum, manet in corde: quaerit procedere, ut dicatur audienti. Attendi ille qui concepit uerbum quod dicat, et notum habet uerbum sibi in corde suo, attendit cui dicturus est”.

agostiniano, é a afirmação de que esse mesmo *uerbum* que foi concebido no coração, conservado na memória, disposto na vontade e que vive no entendimento, não é de nenhuma língua. Um dos pontos que chama a atenção nesse trecho é que as expressões parecem em alguns momentos flutuar. Vejamos:

(a) Eis que nós queremos dizer algo (*aliquid*) e esse algo já foi concebido no coração. Ora, o que dizemos o fazemos por meio de palavras, *uerba*. Há, portanto, um tipo de *uerbum* que é concebido no coração.

(b) A própria coisa (*res ipsa*) que queremos dizer e que foi concebida no coração [*quae corde concepta est*] não é de nenhuma língua.

Pois bem, a coisa (*res*) que foi concebida no coração é o *uerbum*. Nos dois casos não encontramos o termo '*uerbum*', mas '*aliquid*' e '*res*'. Nós que inferimos se tratar aqui daquilo que chamamos de *uerbum interior*, pelo fato de preceder o *uerbum prolatum*, sem, contudo, ser um *uerbum imaginabile*. Portanto, temos mais uma expressão referente ao *uerbum cordis*: '*uerbum quod non est alicuius linguae*'.

Existe, em todo caso, uma coisa que foi concebida no coração e que está pronta para sair. O que vem a ser essa coisa (*res*)? Como Agostinho a entende? Em três momentos, passamos da simples *res* e chegamos à *ratio*. Essa *res* é: (i) uma certa coisa, (ii) um significado, (iii) um pensamento concebido no coração. Portanto: '*uerbum quod res tantum corde concepta*', '*uerbum quod quaedam sententia*', '*uerbum quod ratio corde concepta*'.

Primeiro, a *res* é uma certa coisa, algo indeterminado. Sabemos que foi concebido no coração, mas se trata ainda de algo vago. Segundo, a *res* é um significado (*quaedam sententia*). Já não é mais tão vago assim. Ora, o significado é aquilo que apreendemos ou entendemos de um determinado *signum*. Um ouvinte, ao escutar um *signum* qualquer, o entende. Surge na sua mente um entendimento (*intellectus*), que é o significado, aquilo que a mente apreende além do próprio *signum*. Terceiro, a *res* é uma *ratio corde concepta*, um pensamento concebido no coração. '*Ratio*' é um termo com uma grande possibilidade de significados. Não se trata de razão, mas, propriamente falando, de pensamento, visto que a mente, ou coração, não concebe razão, mas pensamentos. Nesse sentido, podemos identificar *uerbum* e

ratio. *Verba* são pensamentos concebidos no coração, que estão prontos para sair dali e se introduzir na mente do ouvinte.

Ainda. O *uerbum corde conceptum* apresenta dois momentos, de acordo com o falante e de acordo com o ouvinte. Com relação ao falante, antes de haver o *uerbum prolatum*, já existe o *uerbum* no coração. O falante já o conhece visto que já o concebeu. Com relação ao ouvinte, o *uerbum* no coração ainda não é conhecido e por isso é necessário o emprego do *uerbum prolatum*. É através desse que o *uerbum* no coração é transmitido do falante para o ouvinte. Ademais, em relação ao falante, o *uerbum* no coração é anterior ao *uerbum prolatum*. Mas em relação ao ouvinte, o *prolatum* é anterior. No falante, uma vez que o *uerbum* no coração já foi formado, ali ele permanece íntegro: '*uerbum quod formatum et integrum manet in corde*'.

1.3.2.1 O *uerbum* não pertence a nenhuma língua

Vemos que, em relação à formação do *uerbum corde conceptum*, Agostinho não vai muito longe do que já havia dito no *De doctrina christiana* 1,13,12. A diferença é o uso do termo '*cor*' no lugar de '*animus*'. Exceto isso, o *uerbum* permanece no coração antes, durante e depois de ter sido proferido. Citamos Agostinho:

Olhem o *uerbum* concebido no coração. Ele procura sair para que seja dito. Ele está atento para quem ele será dito. Ele encontrou um grego? Ele procura uma *uox* grega, por meio da qual ele saia para o grego. Encontrou um latino? Ele procura uma *uox* latina, por meio da qual ele saia para o latino. Encontrou um púnico? Ele procura uma *uox* púnica, por meio da qual saia para o púnico. Retire a diversidade dos ouvintes e aquele *uerbum*, que foi concebido no coração, não é nem grego, nem latino, nem púnico, nem de nenhuma língua. Ele procura tal *uox* para sair, tal como estiver presente o ouvinte.⁷⁶

⁷⁶ *Sermo* 288,3: "Videte uerbum corde conceptum, quaerit procedere, ut dicatur: attendit cui dicatur. Inuenit Graecum? graecam uocem quaerit, qua procedat ad Graecum. Inuenit Latinum? latinam uocem quaerit, qua procedat ad Latinum. Inuenit Punicum? punicam uocem quaerit, qua procedat ad Punicum. Remoue diuersitatem auditorum, et uerbum illud, quod corde conceptum est, nec graecum est, nec latinum, nec punicum, nec cuiusquam linguae. Talem uocem quaerit procedenti, qualis assistit auditor".

Retomemos a questão do *uerbum* que não pertence a nenhuma língua. Dentro do coração o falante já tem concebido um determinado *uerbum*, mas que não faz parte de nenhuma das línguas particulares. De que modo se pode transmitir aquilo que não faz parte de nenhum idioma? A solução de Agostinho é simples: se o falante encontra um ouvinte grego, ele procura uma palavra em grego para transmitir o *uerbum* no coração. Assim igualmente se encontra um ouvinte latino ou um ouvinte púnico e assim por diante. O texto latino usa o termo ‘*uox*’ para se referir à palavra em grego. Não se trata, todavia, de qualquer som, mas de uma *uox* dotada de significado, um *uerbum*, tal como vimos acima. Pensamos que foi um recurso de Agostinho para distinguir o *uerbum corde conceptum* do *uerbum prolatum*. Enquanto que o primeiro, em hipótese alguma é uma *uox*, já que é sempre e permanece sempre interior, o segundo, pelo fato de ser *prolatum*, depende da *uox*. Portanto, entre os falantes, o que varia é o idioma falado, que Agostinho chama de ‘*diuersitatem auditorum*’. A cada povo, uma respectiva língua. No entanto, o que não muda é o *uerbum* concebido no coração. Por não ser de nenhuma língua, ele é o mesmo para todas as pessoas de todos os povos: ‘*uerbum quod non est cuiusquam linguae*’.

1.3.2.2 O *uerbum interior* é o fundamento de todas as línguas

Como o que varia é o *uerbum prolatum*, o *uerbum* no coração, quando quer sair do coração do falante, procura o idioma segundo aquele que está ouvindo. Do fato de o *uerbum* no coração ser o mesmo para todos, segue-se que ele é o fundamento dos demais *uerba* das línguas faladas. Note que Agostinho não afirma nem parece se comprometer com a tese de que haja um discurso (*oratio*) ou uma linguagem tal como a linguagem falada (*locutio*) no coração, composta de uma sintaxe e de uma semântica específicas, comum a todos os povos. Ele apenas diz que há um *uerbum* no coração, que é o mesmo para todas as pessoas, que é anterior aos demais *uerba prolata* em relação ao falante, ou posterior aos demais *uerba prolata* em relação ao ouvinte.

Citamos a parte final do *Sermo* 288,3:

Agora, irmãos, para que seja apresentado algo que vocês entendam, concebi no coração a fim de dizer 'Deus'. Isso que concebi no coração é algo nobre. Com efeito, as duas sílabas não são Deus, pois esta voz breve não é Deus. Quero dizer Deus: presto atenção a quem direi. É um latino? Digo 'Deum'. É um grego? Digo 'Θεός'. Em latim, digo 'Deum'. Em grego, digo 'Θεός'. Entre 'Deum' e 'Θεός' difere o som: letras de um tipo estão aqui, de outro, ali. No meu coração, porém, naquilo que quero dizer, naquilo que estou pensando, não há diferença de letras, nenhum som diferente de sílabas: isto é o que é. Para que seja pronunciado em latim, um tipo de *uox* é empregado. Para que [seja pronunciado] em grego, um outro tipo. Se eu quiser pronunciar em púnico, empregarei [ainda] um outro tipo. Se em hebraico, outro. Se em egípcio, outro. Se em indiano, outro. Como se faria muitas *uoces* de pessoas pela mudança do *uerbum* do coração, sem qualquer mudança ou variedade de si? Com uma voz latina, [o que é concebido no coração] se dirige a um latino, em grego a um grego, em hebraico a um hebreu. [O que é concebido no coração] chega a um ouvinte e não se separa do falante. Acaso eu próprio perco aquilo que faço ao dizer de modo diferente? Aquele som empregado como meio reproduziu algo em você, [mas] não me abandonou. Eu já estava pensando em Deus. Você ainda não tinha ouvido minha *uox*. Esta tendo sido ouvida, você começou também a ter aquilo que eu estava pensando. Mas eu próprio não perdi aquilo que tinha. Portanto, em mim, como no centro do meu coração, como no secreto da minha mente, o *uerbum* precedeu minha *uox*. A *uox* ainda não tinha ressoado na minha boca e o *uerbum* já estava no meu coração. Porém, para que aquilo que concebi no coração vá até você, ele procura o serviço da *uox*.⁷⁷

Por fim, temos uma ilustração de como funciona esse *uerbum* concebido no coração e que não pertence a nenhuma língua, que nós dissemos representar um giro de 180° na discussão do *uerbum interior*. Pois bem, Agostinho concebeu Deus no coração e o quer proferir. A questão é: o que foi concebido no coração: (i) a coisa Deus ou (ii) o nome 'Deus'? É algo nobre, *magnum aliquid est*. Portanto, não pode ser o nome, mas a coisa, uma *res*. Além disso, o nome 'Deus', composto de duas sílabas,

⁷⁷ *Sermo* 288,3: "Modo, fratres, ut aliquid propositum sit quod intelligatis, concepi corde ut dicam, Deus. Hoc quod concepi corde, magnum aliquid est. Non enim duae syllabae sunt Deus; non enim uox ista brevis est Deus. Deum uolo dicere, intendo cui dicam. Latinus est? Deum dico. Graecus est? Θεός dico. Latino dico Deum, Graeco dico Θεός. Inter Deum et Θεός distat sonus: litterae aliae sunt hic, aliae sunt ibi: in corde autem meo, in eo quod uolo dicere, nulla est diuesitas litterarum, nullus sonus uarius syllabarum: hoc est quod est. Ut enuntietur Latino, alia uox adhibita est; ut Graeco, alia. Si Punico enuntiare uellem, aliam adhiberem; si Hebraeo, aliam; si Aedyptio, aliam; si Indo, aliam. Quam multas uoces faceret personarum mutatione uerbum cordis, sine ulla sui mutatione uel uarietate? Pergit ad Latinum uoce latina, ad Graecum graeca, ad Hebraeum hebraea. Ad audientem paruenit, nec a loquente discedit. Nunquid enim quod dicendo in alio facio, ego amitto? Sonus ille adhibitus medius in te aliquid propagauit, a me non emigravit. Deum iam ego cogitabam: tu nondum audieras uocem meam; hac audita, coepisti et tu habere quod cogitabam: sed ego non perdi quod habebam. Ergo in me, tanquam in cardine cordis mei, tanquam in secretario mentis meae, praecessit uerbum uocem meam. Nondum sonuit uox in ore meo, et inest iam uerbum cordi meo. Ut autem exeat ad te quod corde concepi, ministerium uocis inquirat".

De-us, não pode ser a coisa Deus, ao menos não no contexto de Agostinho, onde o Deus cristão possui uma realidade extramental e é realmente um ser existente. O *uerbum* no coração, nesse caso, não é um nome, mas uma *res*. Em alguns momentos ele pode ser um nome, quando esse se identifica com a *res*, como no caso da vogal 'a'. Pensar na vogal 'a' e pensar no seu nome são a mesma coisa. Mas não ocorre isso no caso de Deus. Por outro lado, não é a própria coisa, o Deus cristão, que está dentro do coração, mas um conceito de Deus. O fato de se pensar na coisa Deus não quer dizer que a coisa Deus esteja dentro da mente, mas, sim, que um determinado conceito dessa coisa esteja. O *uerbum* é aquilo que foi concebido no coração. Aquilo que foi concebido é um conceito. Temos conceitos de coisas (*res*) e conceitos de nomes (*nomina*).

Antes de tentarmos exemplificar cada um desses conceitos, convém que nos perguntemos o modo como devemos entender 'conceito' em Agostinho. Ora, conceito é o ver e o falar as próprias coisas dentro da própria mente por meio da agudez da inteligência (*acies mentis*). Por essa razão, não se trata de um nome, mas da própria coisa (*res ipsa*) que a mente vê (modelo visual) ou fala (modelo verbal) dentro de si mesma. Mesmo no caso de Deus, a mente é capaz de vê-lo e/ou dizê-lo, sem que com isso ela esteja vendo uma imagem (*phantasia* ou *phantasma*, como veremos no próximo capítulo) ou um nome ('Deus'). O que é Deus? É algo nobre (*aliquid magnum*). O que é Deus? É o que há de mais interior (*interior intimo*) e de mais superior (*superior summo*) à mente humana. O que é Deus? É algo do qual não se pode pensar nada maior nem mais nobre nem melhor. Quando entendemos (*intellegimus*) o sentido (*sententia = uerbum corde conceptum*) dessas palavras, a mente é capaz de ver Deus, como em um espelho, naturalmente, já que nessa vida Deus é visto apenas pela fé e pelo entendimento da fé (*intellectus fidei*). Esse último é o que há entre a fé e a visão beatífica de Deus.

Ver e/ou falar a própria coisa dentro da mente são formas com as quais Agostinho explica o que ele entende por pensamento (*cogitatio*), enquanto ato mental⁷⁸. Um conceito de uma coisa (*res*), por exemplo, é quando a mente vê dentro de si mesma ou diz para si mesma essa própria coisa: cavalo, homem, mesa, computador e assim por diante. Um conceito de nome, por outro lado, precisa ser

⁷⁸ Ver, por exemplo, KOCH, 2009, p. 1-28; SIRRIDGE, 1999, p. 317-330. Essas teses aparecem em outro artigo: SIRRIDGE, 2000, p. 35-57.

distinguido do *uerbum imaginabile*. Este seria quando a mente diz em silêncio um *uerbum prolatum*. Conceito de nome é quando a mente vê dentro de si ou diz para si mesma nomes que são, ao mesmo tempo, coisas, como no caso da vogal ‘a’.

Temos na mente o conceito da coisa Deus, um *uerbum* concebido no coração. Encontramos um ouvinte latino. Como iremos exteriorizar esse *uerbum*? Dizemos ‘Deum’. O ouvinte é um grego? Dizemos ‘Θεόν’, e assim por diante. ‘Deum’ e ‘Θεόν’ são *uoces* significativas diferentes: as pronúncias são diferentes, a escrita é diferente e mesmo o idioma a que pertencem é completamente diferente. No entanto, o *uerbum* no coração, do qual ambas as *uoces* saíram, é o mesmo: “no meu coração, porém, naquilo que quero dizer, naquilo que estou pensando, não há diferença de letras, nenhum som diferente de sílabas: isto é o que é”. Do que dissemos até aqui, podemos extrair mais uma série de expressões referentes ao *uerbum* interior de Agostinho: ‘*uerbum in corde meo*’, ‘*uerbum quod uolo dicere*’, ‘*uerbum quod cogito*’, ‘*uerbum quod nulla est diuersitas litterarum*’, ‘*uerbum quod nullus sonus uariis syllabarum*’, ‘*uerbum quod est quod est*’.

O *uerbum* no coração é o mesmo porque a coisa (*res*) a qual ele se refere também é a mesma. A variedade dos idiomas se encontra, portanto, no *uerbum prolatum* e não no *uerbum interior*. Além disso, e retomando o ponto defendido no *De doctrina christiana* 1,13,12, o *uerbum* no coração, quando se exterioriza por meio do *uerbum prolatum*, não deixa de ser *uerbum* no coração. Quando se exterioriza, temos então dois *uerba*: o no coração e o *prolatum*. Quando o *uerbum prolatum* chega até o ouvinte, o *uerbum* no coração não se separa do falante, por mais que sejam diferentes e inúmeros os idiomas por meio dos quais fazemos sair o que foi concebido no coração: ‘*uerbum quod non a loquente discedit*’, ‘*uerbum quod non a loquente emigrat*’.

Um ponto que Agostinho não aborda no *Sermão* 288 é se aquilo que o falante profere é entendido de forma plena pelo ouvinte. Suponhamos que o falante diga x. Acaso acontece sempre que o ouvinte ouça e entenda x? Não haveria, porventura, a possibilidade de o ouvinte entender algo diferente daquilo que foi proferido? Ainda: acaso aquilo que o falante tem a intenção de comunicar é aquilo que o ouvinte consegue entender? Pelo menos aqui não temos evidências textuais daquilo que Agostinho pensava. O fato é que neste sermão ele assume como natural e clara a

comunicação do *uerbum* no coração: “eu já estava pensando em Deus. Você ainda não tinha ouvido minha voz. Esta tendo sido ouvida, você começou também a ter aquilo que eu estava pensando”. Parece um processo espontâneo e automático: o falante profere x, o ouvinte entende x.

Vem-nos ao pensamento as críticas de Gaunilon ao argumento do *Proslogion* 2 de Anselmo de Cantuária. O tolo (*insipiens*), defendido por Gaunilon, quando ouve o nome ‘Deus’, não necessariamente entende ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’. Ora, se o argumento de Anselmo partia da compreensão do nome ‘Deus’, bastaria que alguém enunciasse esse nome para que de forma automática fosse entendida a expressão ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’. Para Gaunilon, ouvir o nome ‘Deus’ e entender ‘algo do qual não se pode pensar nada maior’ não estão necessariamente ligados. Quando se ouve o nome ‘Deus’, pode-se pensar em algo bem diferente daquilo que Anselmo havia proposto, pode-se até não pensar em absolutamente nada. Do mesmo modo em Agostinho, poderíamos questioná-lo, chamando-lhe a atenção para o fato de que mesmo que se ouça o nome ‘Deus’, não necessariamente se entende aquilo que o falante quer enunciar. Não há uma necessidade semântica que ligue um determinado nome a um determinado objeto (*res*). Nomear um certo objeto de x se deve a uma convenção (*ad placitum*) que, se não respeitada, tornaria impossível a comunicação entre os seres humanos. Pensamos em, pelo menos, cinco casos onde a comunicação entre falante-ouvinte estaria comprometida e, dessa forma, o *uerbum interior* não poderia ser transmitido: (i) quando o falante não conhece uma dada convenção, (ii) quando o ouvinte não conhece uma dada convenção, (iii) quando há má-fé por parte do falante, (iv) quando há má-fé por parte do ouvinte, (v) quando há um lapso qualquer no processo de comunicação onde nem falante nem ouvinte são os responsáveis. Encerramos a digressão.

De qualquer maneira, o *uerbum* concebido no coração precede a *uox*. Aquele, no entanto, permanece no centro do coração, no secreto da mente, o que nos fornece quatro novas expressões para a noção de *uerbum interior* agostiniano: ‘*uerbum in cardine cordis mei*’, ‘*uerbum in secretario mentis meae*’, ‘*uerbum quod praecedat uocem meam*’, ‘*uerbum quod inest cordi meo*’.

Por volta do ano 407, aproximadamente, a discussão sobre o *uerbum in corde* recebe um novo elemento: o prólogo joanino. Agostinho tem diante de si o quarto evangelho e a tarefa de explicá-lo aos seus ouvintes em Hipona. As homilias sobre o evangelho de João surgem com essa finalidade e é para a primeira delas que voltaremos a partir de agora nossa atenção.

1.4 “NO PRINCÍPIO ERA O *VERBUM*”: COMENTANDO O PRÓLOGO JOANINO

Estamos em 407, seis anos depois da pregação do *Sermo* 288. Quando da proclamação do sermão, Agostinho precisava instruir sua assembleia acerca da pessoa de João Batista, destacando a diferença e a importância destas duas pessoas que, de certo modo, deixaram sua marca nos textos evangélicos: Jesus de Nazaré e seu primo João Batista. Retomando o epíteto dado ao Batista de ser “a voz que grita no deserto”, Agostinho realiza sua empreitada, distinguindo o que são *uox* e *uerbum*, para depois mostrar como cada uma das duas personagens deve ser assumida ao longo do evangelho. Em 407, o foco de Agostinho não é mais João Batista, a *uox clamantis*, mas um outro João, o escritor do quarto evangelho. Precisamente, trata-se de tornar compreensível para sua audiência dois pontos centrais que saltam do prólogo de João, o problema da geração e o problema da encarnação do *Verbum*. Ainda que sejam questões que pertençam ao campo da fé cristã, no entanto, elas permitem a Agostinho, por meio de comparações, explicitar ainda mais sua noção de *uerbum interior*. No nosso comentário ao texto agostiniano, nos deteremos em três capítulos dessa primeira homilia sobre o evangelho de João, o capítulo 8, o 9 e o 17. Em um sentido, os três trechos seguem a linha de raciocínio que vimos existir em Agostinho. Contudo, mesmo assim é possível extrair pontos até então desconhecidos e que nos ajudam no esboço de uma teoria agostiniana do *uerbum in corde*. Cada um desses três capítulos parte de três características do *uerbum*: o permanecer no interior da mente, o ser como um conselho nascido na mente e o ser como vida na mente.

1.4.1 O *uerbum* que ressoa e se extingue: o *uerbum exterior* e o *Verbum* Divino

Quando Agostinho se depara com o primeiro versículo do evangelho de João, se dá conta que o termo '*uerbum*' possui vários sentidos ali no texto. João fala de um tipo peculiar de *uerbum* e o faz através de outro tipo de *uerba*. Agostinho, no objetivo de explicar essa passagem para sua assembleia em Hipona recorre a um terceiro tipo de *uerbum*. Oferecemos abaixo nossa interpretação dessa passagem, chamando posteriormente a atenção para as notas descritivas que Agostinho atribui ao terceiro tipo de *uerbum*, por ser esse aquele que temos chamado de *uerbum interior*. Citamos trecho do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8:

De que servem os *uerba* que ressoaram: “No princípio era o *Verbum* e o *Verbum* estava junto de Deus e o *Verbum* era Deus”? Também nós dissemos *uerba* uma vez que falamos. Acaso tal *uerbum* estava junto de Deus? Não é verdade que esses [*uerba*] que dissemos ressoaram e se extinguiram? Então, também o *Verbum* de Deus ressoou e foi pronunciado? De que maneira todas as coisas foram feitas por Ele [sc. pelo *Verbum* Divino] e sem Ele nada foi feito? De que maneira o que foi criado por Ele é guiado por Ele, se Ele ressoou e se extinguiu? Então, de que natureza é o *Verbum* que é dito, mas que não se extingue? Que a vossa caridade esteja atenta: é uma questão importante!⁷⁹

Nessa passagem, encontramos três sentidos para '*uerbum*': (i) o *uerbum exterior*, (ii) o *uerbum interior* e (iii) o *Verbum* Divino, tal como aparece no *De doctrina christiana* 1,13,12. Na primeira acepção, o *uerbum exterior* é definido como aquele que ressoa, *sonat*, em concordância com o *De dialectica*⁸⁰. No *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8, o *uerbum exterior* é definido como aquilo que não apenas ressoa (*sonat*), mas que também passa (*transiit*) e é expresso, pronunciado (*peractum est*). Na segunda acepção, o *uerbum interior* é definido como aquilo que está no interior do ser humano e que permanece dentro, que é dito espiritualmente e é aquilo que é

⁷⁹ *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8: “Nam ecce quid prodest, quia sonuerunt uerba: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum?* Et nos diximus uerba, cum loqueremur. Numquid tale Verbum erat apud Deum? Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt? Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est? Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil? Quomodo per illud regitur, quod per illud creatum est, si sonuit et transiit? Quale ergo Verbum quod et dicitur, et non transit? Intendat Caritas uestra: magna res est”.

⁸⁰ Cf. *De dialectica* 5: “omne uerbum sonat”.

compreendido a partir do som. Na terceira acepção, o *Verbum* Divino é aquele ao qual se refere o prólogo joanino: o *Verbum* que era no princípio, que estava junto de Deus e que era Deus. Não se trata, nesse caso, quer do *uerbum exterior* quer do *uerbum interior*, mas de uma das pessoas trinitárias.

Qual é a utilidade das palavras que ressoam, do *uerbum exterior*? Há um ponto que pensamos importante destacar. Existe uma questão: quais são os *uerba* que ressoam? Temos uma resposta: “no princípio era o *Verbum* etc.”. Ora, não está sendo dito que o *Verbum* Divino ressoa, mas que uma expressão tirada do prólogo do Evangelho de João que faz uma afirmação sobre o *Verbum* Divino. Pensamos que essa primeira frase do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8 insere a problemática desse parágrafo, que é distinguir os vários sentidos de ‘*uerbum*’.

Dizemos *uerba* quando falamos (*cum loquimur*). Pois bem, a expressão ‘quando falamos’ aparece no *De doctrina christiana* 1,13,12. A diferença é que no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8, nós dizemos *uerba*. Já no *De doctrina christiana* ocorre um processo mais elaborado que culmina na linguagem falada (*locutio*): quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala. Ora, esse som (*sonus*) dotado de significado, visto que serve para comunicar a outrem o *uerbum quod corde gestamus*, é um *uerbum*, precisamente no sentido proposto pelo *De magistro* e pelo *De dialectica*.

Nossa interpretação do texto latino diverge da de R. Willems, editor da obra na coleção *Corpus Christianorum*. Referimo-nos à expressão ‘*Numquid tale Verbum erat apud Deum?*’. De um modo geral, nas edições dos escritos de Agostinho, *Verbum*, com letra maiúscula, se refere à segunda pessoa da Trindade. No entanto, pensamos que na expressão acima esse termo se refira não ao *Verbum* Divino, mas ao que foi dito na frase que imediatamente o precede: os *uerba* que nós dizemos quando falamos, os *uerba* que ressoam. Essa frase, assim a entendemos, tem como objetivo distinguir os vários usos de ‘*uerbum*’. O primeiro versículo do evangelho de João afirma que o *Verbum* era no princípio, que ele estava junto de Deus e que era Deus. Quando falamos, utilizamos *uerba*. Ora, esses *uerba* também estavam junto de Deus (*apud Deum*)? Vemos a necessidade de distinguir os sentidos desse termo, uma vez que, se afirmarmos que os *uerba* que dizemos quando falamos estavam também junto

de Deus, logo teremos que concordar que esses mesmos *uerba* também eram no princípio e eram Deus.

O *uerbum exterior* não apenas ressoa, mas também passa completamente (*transit*). Eles têm uma ordem de composição (*spatio temporum*) e uma duração na pronúncia. Depois de pronunciadas, chega um momento em que o som se esvai, terminando completamente. Donde o verbo gramatical latino *transire*, ir além, passar completamente. Portanto, quando dizemos as palavras referentes ao prólogo joanino, *uerba* ou *sonus*, chega um momento em que eles, depois de ressoados, têm o som finalizado. Aquilo que atribuímos aos *uerba* – ser ressoado e passar completamente – pode também ser atribuído ao *Verbum* Divino, visto que ele também é um tipo de *uerbum*?⁸¹

Acaso o *Verbum* Divino, porque é um tipo de *uerbum*, também ressoa e é pronunciado? Seria o caso que as mesmas regras que se aplicam ao *uerbum exterior* também se aplicariam ao *Verbum* Divino? Na frase anterior encontramos dois verbos gramaticais específicos, *sonat* e *transit* – “*Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt?*”. Agora, temos *sonat* juntamente com outro verbo gramatical, *peragere*, mas no perfeito do indicativo passivo – *peractum est*, que nos dá, como tradução, ‘foi pronunciado’: “*Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est?*”. Deste modo, o *Verbum* Divino, quando ressoou (*sonuit*) também teria sido pronunciado, tal como acontece com o *uerbum exterior*. Podemos notar a dificuldade quando se pretende usar um mesmo termo para coisas diferentes. Assim, do que foi discutido até aqui, pelo menos uma questão pode ser levantada acerca da distinção entre *uerbum exterior* e *Verbum* Divino: que tipo de *uerbum* é o *Verbum* Divino, de modo que haja alguma similitude entre eles, já que ambos apresentam o mesmo nome? Se ambos são *uerba*, mas não são a mesma coisa, o que eles têm em comum e o que os distingue?

A seguir, o texto faz duas questões acerca do *Verbum* Divino, ambas iniciando pelo advérbio *quomodo*. Na primeira delas, a pergunta é formulada através da citação de Jo 1,3: “*quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil?*”. O

⁸¹ A mesma discussão já havia sido tratada de forma breve no *De fide et symbolo* 3,3, sermão escrito em 393: “*Credimus etiam in Iesum Christum Filium Dei, Patris unigenitum, id est unicum, Dominum nostrum. Quod tamen Verbum non sicut uerba nostra debemus accipere, quae uoce atque ore prolata uerberato aere transeunte, nec diutius manet quam sonante. Manet etiam illud Verbum incommutabiliter: nam de ipso dictum est, cum de Sapientia diceretur, In se ipsa manens innouat omnia (Sap. VII, 27). Verbum autem Patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit Pater*”.

Verbum Divino, tal como aparece no prólogo joanino, é aquele por meio do qual todas as coisas foram feitas. Nesse sentido, o *Verbum* joanino é a tradução latina do *Logos* grego que, o afirma Agostinho, pode ser traduzido tanto por *uerbum* quanto por *ratio*. No entanto, para indicar que o *Logos* joanino se refere não apenas ao Filho, mas também aquilo através do qual o Pai criou por meio de uma potência operativa, Agostinho entende que a tradução mais adequada para o *Logos* joanino seja *Verbum*⁸².

Em todo caso, parece-nos que a questão da tradução mais adequada de *Logos* pode ser entendida da seguinte forma: (1) o *Logos* está na mente e, nesse sentido, tanto *uerbum* quando *ratio* são termos adequados para traduzi-lo; (2) *Ratio* são formas das coisas; quando ditas *rationes divinae*, são propriamente os modelos ou exemplares das coisas que existem ou que existirão; (3) *Verbum* é a palavra por meio da qual o Pai cria todas as coisas. Ora, *Verbum* é o Filho, no qual estão todas as formas de todas as coisas (*rationes omnium rerum*)⁸³. Portanto, trata-se não apenas do ato criador em si que se dá através de um *uerbum* – pensamos, por exemplo, na maneira como Deus cria as coisas no primeiro capítulo do Gênesis: “e Deus disse: faça-se...”⁸⁴ –, mas também das formas, modelos ou exemplares, visto que, ao criar, Deus tem na mente os exemplares de todas as coisas a serem feitas. Quando se opta por ‘*ratio*’, opta-se pelos modelos na mente divina. Quando se opta por ‘*uerbum*’, opta-se não apenas pelos modelos na mente divina, mas também pelo ato criador do Pai, que cria por meio de sua Palavra. Então, o *Logos* joanino é melhor entendido como *Verbum* e não como *Ratio*⁸⁵.

⁸² Cf. *De diuersis quaestionibus* 83 q. 63: “In principio erat Verbum (Joan. I, 1). Quod graece logos dicitur, latine et rationem et uerbum significat. Sed hoc loco melius uerbum interpretamur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operatiua potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur”. Em outro contexto, na discussão sobre as ideias platônicas, Agostinho afirma que *logos* deve ser traduzido por *ratio*, que seriam as formas eternas contidas na mente ou na inteligência divina: “Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus – rationes enim Graece logoi appellantur non ideae –, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa, non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur” (*De diuersis quaestionibus* 83 q. 46).

⁸³ *De Genesi ad litteram* 2,12: “Verbum [...] Patris, unigenitus Filius, in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, uita est; quia quidquid per eum factum est, in ipso uita est, et uita utique creatrix, sub illo autem criatura”.

⁸⁴ Cf. Gn 1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,14; 1,20; 1,24; 1,26.

⁸⁵ Cf. FRAILE, 1960, p. 215: “En el Verbo eterno, igual en esencia y consustancial al Padre y al Espíritu Santo, existen desde toda la eternidad las ideas ejemplares, modelos o arquetipos de todas las cosas

O segundo ‘*quomodo*’ retoma uma possível identificação entre *uerbum exterior* e o *Verbum Divino* – “*quomodo per illud regitur, quod per illud creatum est, si sonuit et transiit?*”. Ora, se no ‘*quomodo*’ anterior o *Verbum* foi definido não somente como ato criador, mas como divino, já que todas as coisas foram feitas através dele, de que modo ele pode ser considerado divino se os *uerba* ressoam e se extinguem? Se o *Verbum Divino* ressoa e se extingue, de que maneira ele pode guiar (*regit*) todas as coisas criadas⁸⁶ por ele? Convém notar os tempos verbais dos verbos gramaticais empregados: aquilo que foi criado (*creatum est* = perfeito do indicativo passivo) pelo *Verbum* divino é guiado (*regitur* = presente do indicativo passivo) por ele. No entanto, o *Verbum* ressoou (*sonuit* = pretérito perfeito ativo) e se extinguiu (*transiit* = pretérito perfeito ativo). Ora, como algo que não é mais, porque ressoou e já se extinguiu, pode estar guiando as coisas que foram criadas por ele? É preciso, portanto, compreender o que é esse *Verbum Divino* e distingui-lo, se possível, do *uerbum exterior*.

Todo *uerbum*, de alguma forma, é dito. Entretanto, vimos que há uma diferença entre os tipos de *uerbum*. Ao menos dois tipos foram sugeridos até agora, o Divino e o exterior. Sabemos que os dois tipos não se identificam. Portanto, é necessário compreender qual é a natureza (*quale*) do *Verbum Divino* que, ainda seja dito, no entanto, não se extingue. Ao contrário, ele permanece, já que conduz, enquanto providência, todas as coisas criadas por meio dele.

Em várias passagens Agostinho convoca a atenção dos ouvintes. Na passagem citada acima, por exemplo, ele o faz através de um apelo à caridade dos ouvintes. Além disso, ele justifica esse chamado, dizendo se tratar de uma questão importante. Em todo caso, esse recurso, ao mesmo tempo em que admoesta os ouvintes a serem atentos ao que está sendo dito, serve também para passar de um ponto para outro. Se até então Agostinho falava do *Verbum Divino* e do *uerbum exterior*, a partir de agora ele considera um terceiro tipo de *uerbum*: aquele que permanece no interior do homem.

(idea, species, ratio, forma, exemplar), no sólo en género o en especie, sino cada una es su realidad individual [...]. En la inteligencia divina están precontenidas las ideas de todas las cosas posibles, pero idénticas y consustanciales a la misma esencia divina. La razón es porque todo artífice necesita poseer anticipadamente en sua inteligencia, de alguna manera, la obra que pretende realizar. Y así, antes de crear el mundo con todos los seres que en él existen o existirán, esos seres deben preexistir de alguna manera en la mente divina”.

⁸⁶ Cf. *De Genesi ad litteram* 5,42-43.

Acabamos de ser alertados de que tínhamos, pelo menos, dois tipos de *uerbum*. Ainda: o parágrafo acima terminou com questões acerca da natureza do *Verbum* Divino. Esperávamos, então, na sequência do texto do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8, uma discussão imediata sobre o *Verbum* que é mencionado no prólogo joanino. Não é o que acontece. O que há agora é uma nota não tão favorável acerca do *uerbum exterior* e, a seguir, a introdução de um terceiro tipo de *uerbum*. Citamos Agostinho:

Dizendo-os todos os dias, os *uerba* perderam o valor para nós, porque os *uerba*, ressoando e se extinguindo, perderam o valor e não são vistos mais do que como *uerba*. Há um *uerbum* também dentro do próprio homem que permanece no interior, porque o som nasce da boca. Há um *uerbum* que realmente é dito espiritualmente, aquilo que tu compreendes a partir do som, não o próprio som.⁸⁷

Em primeiro lugar, a nota a qual nos referimos é construída a partir de duas ocorrências do verbo gramatical '*uilesco*': perder o valor, tornar-se vil – "*Quotidie dicendo uerba uiluerunt nobis, quia sonando uerba et transeundo uiluerunt, et nihil aliud uidentur quam uerba*". Quando falamos, dizemos palavras. Ora, falamos todos os dias. Portanto, diariamente dizemos *uerba* e, por essa razão, tornaram-se vis, perderam o valor para nós. Por qual motivo? Segundo Agostinho, porque ressoaram e se extinguiram. Esses *uerba* não permanecem, tal como se insinuou do *Verbum* Divino, uma vez que este é de natureza divina.

Em segundo lugar, o final da frase com uma nota pessimista diz que, uma vez ressoados e extinguidos, os *uerba* não são vistos mais do que como *uerba*: "*nihil aliud uidentur quam uerba*". Como interpretar tal trecho? Acreditamos que a ocorrência de *uerba*, nesse caso, diga respeito tão somente ao *uerbum exterior*. Seria uma primeira tentativa de distinguir os dois *uerba* acima. Por essa razão, quando se refere àquilo que ressoa e se extingue, não se deve pensar que se trata aqui do *Verbum* Divino. É somente aquilo que chamamos aqui de *uerbum exterior* e que Agostinho chamou nesse trecho de *uerba*. Em vários outros momentos noutros escritos Agostinho se

⁸⁷ *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8: "Quotidie dicendo uerba uiluerunt nobis, quia sonando uerba et transeundo uiluerunt, et nihil aliud uidentur quam uerba. Est uerbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. Est uerbum quod uere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus".

referiu a um tipo de *uerbum* que ressoa (*sonat*) e se extingue (*transit*). Em nenhum momento esse *uerbum* era identificado com o *Verbum* Divino.

1.4.1.1 O *uerbum* que permanece no interior

Pois bem, se o *uerbum exterior* não é o *Verbum* Divino, de que natureza (*quale*) ele é? A resposta a essa pergunta não está no restante do parágrafo. Estranhamente ao que se esperaria, o que temos a partir de agora é a introdução de um terceiro tipo de *uerbum*. Ele é apresentado com duas características: (i) está dentro do próprio homem e (ii) permanece no interior do homem. Já vimos na seção sobre o *De doctrina christiana* 1,13,12 que na realidade o que há agora é uma discussão sobre o *uerbum interior*. Destacamos a expressão que podemos extrair dessa passagem: '*uerbum in ipso homine quod manet intus*'.

Esse terceiro tipo de *uerbum* retira notas características que se relacionam de algum modo aos outros dois *uerba*. Olhemos mais atentamente.

(i) Do *uerbum exterior*, vimos que as duas características que ele recebe no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8 é a de ressoar e de se extinguir. Ora, nos dois casos tais ações dependem, sobretudo, da vontade humana. Claro, estamos supondo aqui que tais *uerba* consistem de sons dotados de significado, o que não pode ser executado, portanto, a não ser por seres racionais, como o ser humano. Se o *uerbum interior* está dentro do próprio homem (*in ipso homine*), o *uerbum exterior* procede para fora do próprio homem (*ex ipso homine*). Ainda que as duas proposições sejam distintas, no entanto, elas têm em comum o sujeito da ação, o ser humano.

(ii) Do *Verbum* Divino, vimos que ele, ainda que ressoe, todavia, não se extingue. Ora, aquilo que não se extingue é algo que permanece. Portanto, o fato de permanecer (*manet*) liga o *uerbum interior* ao *Verbum* Divino. Ademais, há uma nota atrelada ao *uerbum interior* que o separa do *Verbum* Divino. Enquanto que este é discutido a partir da Trindade – e de toda dificuldade espaciotemporal que possa decorrer disso – aquele é dito enquanto permanecendo dentro do próprio homem (*intus*). Portanto, o *uerbum interior* do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8 não

apenas está dentro do homem, mas lá permanece: “*Est uerbum in ipso homine, quod manet intus*”.

A expressão explicativa iniciada por “*nam sonus...*” serve para distinguir o *uerbum exterior* do *uerbum interior*. Acompanhamos ao longo da discussão do *De doctrina christiana* que o *uerbum* que levamos no coração se diferencia do som justamente porque aquele se torna este no momento em que o pensamento (*cogitatio nostra*) assume a forma de uma expressão vocal (*uox*), dando origem ao *sonus*. Ora, no trecho de 1,8, temos um *uerbum* que permanece no interior (*uerbum quod manet intus*). Por outro lado, tem um outro tipo de *uerbum*, o *sonus/prolatum*, que nasce da boca. Pois bem, a expressão latina possui uma construção gramatical que nossa tradução não é capaz de transmitir. Temos no latim a expressão ‘*sonus procedit ex ore*’. ‘*Ex ore*’ foi traduzido por nós simplesmente como ‘da boca’, a fim de evitar pleonasmos e tentar conservar um texto mais enxuto. No entanto, essa expressão quer dizer para fora da boca, a partir da boca, se originando para fora da boca. Por essa razão, o *uerbum exterior*, ele não apenas se origina na boca, daí a *uox* – expressão vocal –, mas dali ela sai se sonorizando e logo se extinguindo. O *uerbum interior*, por outro lado, não apenas se origina no interior do ser humano, mas também lá dentro permanece⁸⁸. De qualquer modo, o que Agostinho chama no *De dialectica* de *uerbum* pode ser identificado ao *sonus* do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8. Ambos nascem na boca, ao passo que aquilo que chamamos no comentário agostiniano ao evangelho de João de *uerbum interior* se aproxima conceitualmente do que Agostinho chama de *dicibile*⁸⁹, termo que traduziria para o latim o conceito estoico do *lektor*⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *De dialectica* 5: “*uerbum ore procedit*”.

⁸⁹ Agostinho define *dicibile* como “*quod dixi dicibile, uerbum est, nec tamen uerbum, sed quod in uerbo intellegitur et animo continetur, significat*”. Todavia, queremos notar que: em primeiro lugar, o *dicibile* está contido na mente, tal como o *uerbum qui manet intus*. Em segundo lugar, o *dicibile* é um *uerbum*, mas de que tipo? Seria, porventura, o *uerbum interior*, já que está contido na mente? Pensamos que não, pelo seguinte motivo: quando Agostinho diz que o *dicibile* é um *uerbum*, ele está a dizer que as palavras (*uoces*) possuem um *dicibile*. Por exemplo: ‘cão’ é um *uerbum*, já que *sonat, transit e significat*. Ora, se ‘cão’ possui um significado, isso quer dizer que transmite ao ouvinte alguma informação além do próprio nome. Essa alguma informação além do nome seria o *dicibile*. No *De dialectica* 5, o *dicibile* é definido como aquilo que é compreendido (*intellegitur*) do *uerbum*, tal como vemos no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8: o *uerbum interior* é aquilo que se compreende (*intellegis*) a partir do som. Supondo que *uerbum* (exterior) e *sonus* tenham a mesma referência, isso nos permitiria dizer que o *uerbum interior* no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8 é definido como significado. Portanto, *cogitatio* = *uerbum interior* = *quod intellegitur* = significado.

⁹⁰ Ver Anexo II.

Temos dois pontos levantados: (i) existe um *uerbum* que permanece no interior (*manet intus*) do próprio homem e (ii) esse *uerbum* se distingue do som que nasce da boca (*ex ore*): *uerbum interior* e *uerbum exterior* são *uerba* diferentes. Pois bem, há pelo menos dois elementos novos para nossa discussão acerca do *uerbum interior* em Agostinho.

Primeiro, “há um *uerbum* que realmente é dito espiritualmente”. Duas observações: (a) com frequência Agostinho afirma que o *uerbum* que permanece dentro é dito (*dicitur*). Ora, como entender que o pensamento (*cogitatio* = *uerbum interior*) pode ser dito espiritualmente? Atribuir ao *uerbum interior* a propriedade de ser dito espiritualmente nos remete à tese de Isabelle Koch, que defende no seu artigo que em Agostinho há dois modelos de linguagem interior, a saber, o visual e o verbal. Por meio do modelo visual, a mente vê as coisas dentro de si. Já por meio do modelo verbal, a mesma mente fala/diz as coisas dentro de si⁹¹. (b) esse *uerbum* é realmente (*uere*) dito espiritualmente. Por que razão enfatizar o ato de se dizer ‘espiritualmente’? Qual seria a necessidade? Acreditamos que é para distinguir do ato de “dizer em silêncio” a palavra que é também sonorizada, também chamado de *uerbum imaginabile* ou *imaginatio uocis*. Quando pensamos, por exemplo, em silêncio, a palavra ‘homem’, nesse caso, pensamos ou dizemos espiritualmente uma palavra. No entanto, como dizer espiritualmente pode ser entendido de dois modos: (i) dizer em silêncio a palavra sonorizada e (ii) dizer as coisas na mente (modelo verbal), entendemos que o advérbio ‘*uere*’ tem por finalidade distinguir esses dois modos acima.

Segundo, “aquilo que tu compreendes a partir do som, não o próprio som”. Duas observações: (a) o *uerbum* que realmente dizemos espiritualmente, ainda que seja um *uerbum*, não é um som (*sonus*). Já expusemos demasiadamente algumas razões para justificar que há aqui dois tipos de *uerbum*. Em todo caso, o ponto aqui é mostrar que estamos a falar do *uerbum interior* (*quod uere dicitur spiritualiter*) e do *uerbum exterior* (*sonus qui procedit ex ore*). (b) apesar do *uerbum interior* não se identificar com o *sonus*, entretanto, ambos estão relacionados. De que forma? É o som (*uerbum exterior*) que dá a conhecer ao ouvinte o *uerbum* que realmente é dito espiritualmente (*uerbum interior*). A construção de Agostinho é reveladora: o *uerbum qui manet intus* é “aquilo que tu compreendes a partir do som (*de sono*)”. Ora, aquilo

⁹¹ Cf. KOCH, 2009, p. 1-28.

que compreendemos a partir do som nada mais é do que o significado do som. Tal como já observamos a respeito do *De doctrina christiana* 1,13,12, também aqui o *uerbum interior* se aproxima conceitualmente do *dicibile* do *De dialectica* 5. Com efeito, O trecho final do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8 nos oferece mais duas expressões referentes ao *uerbum interior*: ‘*uerbum quod uere dicitur spiritaliter*’; ‘*illud quod intellegitur de sono*’.

1.4.2 O *uerbum* enquanto *consilium* nascido na mente

Agostinho compara o *uerbum* que permanece no interior da mente a um conselho que precede uma ação. Não apenas os *uerba prolata* são precedidos pelo *uerbum interior*, mas também as atividades humanas. Isso amplia a extensão do *uerbum* mental. Não estamos mais somente no campo da linguagem, mas também no campo daquilo que o ser humano faz, desde auxiliar alguém a atravessar uma avenida movimentada até a pintar uma obra de arte. É preciso que as atividades humanas, antes de realizadas, estejam de alguma forma na mente, e ali estejam enquanto *uerbum*, o qual Agostinho prefere chamar de *consilium*:

Leva de novo a mente àquele *uerbum*. Se tu podes considerar o *uerbum* no teu coração, como um conselho nascido na tua mente, de modo que a tua mente dê à luz a um conselho e o conselho se encontre como uma prole da tua mente, como um filho do teu coração. Pois primeiro o coração gera o conselho para que tu construas algum objeto, para que tu realizes algo nobre na terra. O conselho já nasceu e a obra ainda não foi completada. Tu vês o que estás prestes a fazer, mas uma outra pessoa não se admira a menos que tu tenhas feito e edificado a construção, e tenhas levado até o fim aquele objeto quanto ao entalhe e ao acabamento. As pessoas esperam um objeto singular e se admiram com o conselho do que estás fabricando. Elas ficam estupefatas com o que veem e amam o que não veem. Quem é que pode ver o conselho?⁹²

⁹² *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,9: “Refer animum ad illud uerbum. Si tu potes habere uerbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui. Prius enim cor generat consilium, ut aliquam fabricam construas, aliquid amplum in terra moliaris; iam natum est consilium, et opus nondum completum est; uides tu, quid facturus es, sed alius non miratur, nisi cum feceris et construxeris molem, et fabricam illam ad exsculptionem perfectionemque perduxeris: adtendunt homines mirabilem fabricam, et mirantur consilium fabricantis; stupent quod uident, et amant quod non uident; quis est qui potest uidere consilium?”.

Traduzimos *consilium* por conselho. No entanto, há outras traduções possíveis, tais como plano ou deliberação. Em qualquer uma das traduções, entendemos que o sentido é o mesmo. O *uerbum*, enquanto conselho, é aquilo que precede uma ação. Antes de realizarmos alguma coisa, um objeto qualquer, temos antes um conselho na mente ou no coração: um *uerbum* mental. As homilias sobre o evangelho de João se constroem de inúmeras analogias. Para entender um ponto de fé, Agostinho emprega um elemento que não pertence à fé. Pensando em algumas das afirmações do *De quantitate animae*, temos argumentos de razão e argumentos de autoridade⁹³. Pois bem, ainda que aqui os argumentos de razão não sejam utilizados para justificar os argumentos de autoridade, no entanto, a razão (*ratio*) é utilizada para tornar mais convincente e compreensível, para explicitar um dado de fé. O prólogo joanino aborda o *Verbum* divino. Podemos compreender, entender ao menos a plausibilidade da crença, daquilo que é o *Verbum* se usarmos uma comparação, no caso o *uerbum in corde* enquanto um conselho nascido na mente.

Temos defendido que nos escritos de Agostinho, pelo menos em boa parte deles, ‘*animus*’, ‘*mens*’ e ‘*cor*’ podem ser usados indistintamente, visto que de um modo geral se referem a uma mesma coisa. Contudo, ainda que isso seja o caso, notamos por vezes algumas sutilezas de sentido quanto ao uso de tais termos. Na frase “leva de novo a mente àquele *uerbum*”, encontramos no texto latino o termo ‘*animus*’. Por que Agostinho não empregou ‘*mens*’ ou ‘*cor*’? ‘*Animus*’ se refere à alma humana que, diferentemente da dos animais, apresenta o elemento racional. ‘*Animus*’ é, portanto, alma humana ou alma racional. Quando Agostinho nos convoca a nos deter novamente no *uerbum quod manet intus*, tal convite nos incita a utilizarmos o elemento racional que há em nós, a razão (*ratio*), e não a fé que pode estar presente ou não. Nesse caso, uma possível tradução seria: “leva de novo a razão àquele *uerbum*”. Claro que a razão também está presente na mente, que seria o que há de mais elevado na alma humana, portanto, no *animus*, e está igualmente presente no coração. Basta termos em mente a passagem de Mateus 9,1-8 onde Jesus toma conhecimento dos pensamentos que estão nos corações dos escribas⁹⁴.

⁹³ Cf. *De quantitate animae* 7.

⁹⁴ Cf. Mt 9,1-8, sobretudo os versículos 3-4: “et ecce quidam de scribis dixerunt intra se hic blasphematur et cum uideret Iesus cogitationes eorum dixit ut quid cogitatis mala in cordibus uestris”. Ver também:

Observemos por um instante a expressão empregada por Agostinho para se referir ao *uerbum interior*: '*uerbum in corde tuo*'. Trata-se do substantivo *uerbum* acrescido do substantivo *cor* no ablativo singular regido pela preposição *in*. O *uerbum* está dentro de algum lugar, nesse caso, do coração – do coração do ouvinte ou do leitor se quisermos ser mais precisos. O *uerbum* em questão não é o divino, nem aquilo que percebemos através dos sentidos. Não é aquilo que ressoa e se extingue. Ao contrário, é aquilo que, permanecendo no interior do coração, é dito espiritualmente e que compreendemos a partir do som, tal como vimos acima. Por essa razão, pensamos que a descrição do *uerbum interior* que temos em 1,9 é um complemento das noções presentes em 1,8.

Tamquam é advérbio de comparação. Comparamos o *uerbum in corde* com aquilo que nos parece mais familiar, a fim de que possamos entender de que se trata essa noção agostiniana. E qual é a comparação? *Consilium natum in mente tua*. Três coisas. Em primeiro lugar, *cor* e *mens* são equivalentes, pelo menos nesse trecho. O *uerbum* está *in corde tuo*, no teu coração. O conselho está *in mente tua*, na tua mente. Portanto, *animus* = *mens* = *cor*. Sempre que tivermos um *uerbum in animo*, essa expressão poderá ser convertida para *uerbum in mente* ou *uerbum in corde*. *In animo*, *in mente* e *in corde* dizem respeito ao lugar onde está esse *uerbum*. Em segundo lugar, vejamos o elemento da comparação: o *uerbum in corde* é como um *consilium natum in mente*: um conselho nascido na mente. Já indicamos acima que *consilium* pode ser traduzido como conselho, plano ou deliberação. Em qualquer um dos casos, o conselho é o pensamento produzido na mente que antecede uma determinada ação. Por fim, afirmar que o *uerbum in corde tuo* é como um *consilium natum in mente tua* nos coloca um problema: qual é a causa de tal *consilium*? A partir de quê a mente gera em si um *consilium*? De que elemento? Há, pelo menos, três alternativas, ainda que não tenham sido indicadas no texto, mas que aparecem em outros momentos nos escritos agostinianos: (a) iluminação divina, (b) experiência sensível, (c) exame de si. Por iluminação, o *consilium* dependeria diretamente de Deus, que iluminaria a mente, compelindo-a a gerar um *consilium*. Pela experiência sensível, o *consilium* dependeria daquilo que os sentidos corpóreos apreendem, de modo que, eliminados os sentidos, eliminam-se igualmente as sensações. Eliminadas as sensações, elimina-se

Mc 2,1-12, Lc 5,17-26, onde o coração ou o íntimo são tidos como a sede, por excelência, dos pensamentos.

igualmente todo e qualquer *consilium* que delas dependa. Pelo exame de si, o *consilium* dependeria apenas da mente. Basta a *consideratio* de si para que, como em um passe de mágica, surja o *consilium*, que nasce e depende somente da mente ou do coração.

Se o *consilium* é nascido na mente, logo a mente o deu à luz. O verbo gramatical empregado nesse trecho é *pario*, que nos dá como possíveis acepções: dar à luz, produzir, causar, criar, gerar, engendrar. Pois bem, *pario* está relacionado ao verbo gramatical *nascor*, que nos dá o participio perfeito *natus*, nascer. Se a mente gera o *consilium*, o *consilium* nasce na e da mente: (i) *na* mente porque ali é o *locus* específico do engendramento do *consilium*; (ii) *da* mente porque é a partir dela que ocorre o engendramento, a tal ponto que retirada a mente, elimina-se o *consilium*. Nesse caso, a mente seria a causa geratriz do *consilium*.

De que maneira o *consilium* está na mente? Se o *consilium* é engendrado na mente e está na mente, ele ali está como (a) *proles* ou (b) *filius*. Prole e filho tem o mesmo significado. A cada um dos termos é acrescido uma expressão explicativa construída no genitivo. Pensamos que o uso desses dois termos, além de retórico – como se trata de duas expressões explicativas, nada melhor do que encontrar dois termos diferentes para regê-las – serve também para mostrar em que sentido ambos devem ser entendidos. Quando se diz que o *consilium* é como prole, se quer dizer que é no sentido de filho. Quando se diz que o *consilium* é como filho, se quer dizer que é no sentido de prole. Isso porque ambos possuem outros sentidos. (a) o *consilium* é como uma prole da tua mente: *consilium quasi proles mentis tuae*. (b) o *consilium* é como um filho do teu coração: *consilium quasi filius cordis tui*. Temos chamado a atenção para o fato de que *animus*, *mens* e *cor* têm a mesma acepção nessas passagens do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1. Isso se confirma novamente pelo uso das duas expressões no genitivo: *mentis tuae* e *cordis tui*. O *consilium* está na mente ou no coração. Como ele foi gerado pela mente (*mens tua parit consilium*), ali ele está como uma prole ou como um filho. Podemos trocar o sujeito que a significação permanece a mesma: *cor tuum parit consilium*.

Até aqui vimos mais algumas expressões com as quais Agostinho se refere ao discurso interior. Retomamo-las brevemente: ‘*uerbum in corde tuo*’, ‘*uerbum tamquam consilium natum in mente tua*’, ‘*uerbum tamquam consilium partum a mente*

tua, ‘*uerbum tamquam consilium-proles mentis tuae*’, ‘*uerbum tamquam consilium-filius cordis tui*’.

O *uerbum cordis* é como um *consilium in mente* ou *consilium mentis*. Encontramos diversas expressões que tentam explicar de que modo, em quais acepções *consilium* pode ser um dos comparativos de *uerbum*. A partir de agora, veremos como funciona um *consilium* e por que ele pode ser tido como um *uerbum in corde*.

Primeiro o coração gera o conselho. Três coisas. Primeira, essa frase é uma variante do que havíamos encontrado acima: “a tua mente dá à luz ao conselho”. Ora, dar à luz (*parire*) e gerar (*generare*) têm sentidos equivalentes nesse contexto. Em ambos os casos quer dizer produzir, criar, engendrar. Por essa razão, vemos mais uma vez a ênfase agostiniana no *consilium* enquanto algo engendrado. Segunda, ao invés do termo ‘mente’, temos aqui o termo ‘coração’. Se antes quem engendrava o *consilium* tinha sido a mente, agora o termo foi trocado por ‘coração’. Terceira, a frase inicia com um advérbio de tempo: *prius*. Em primeiro lugar, diz o texto, o coração gera o *consilium* para que tu construas, para que tu realizes. Ora, construir e realizar são propriamente ações. Dessa forma, o *consilium* antecede qualquer atividade. *Consilium* é uma forma de entendermos o que é o *uerbum in corde*. Portanto, toda atividade é precedida por um *uerbum in corde*. Há dois tipos de atividades que aparecem no texto: (a) atividades que resultam na fabricação de um determinado objeto (*ut aliquam fabricam construas*), o que poderíamos chamar de atividade-*poiesis* – uma produção; atividades que resultam em um determinado agir ético (*aliquid amplum in terra miliaris*), o que poderíamos chamar de atividade-*praxis* – uma ação⁹⁵.

Se na frase anterior tínhamos atividades de dois tipos, *poiesis* e *praxis*, a partir de agora teremos somente a atividade do primeiro tipo, uma *opus*, um trabalho qualquer. Temos já o *consilium*, mas não temos ainda a obra realizada. Isso nos permite mostrar quem é condição necessária e suficiente de quem. Se temos um *consilium*, não necessariamente temos a *opus*. Se temos a *opus*, temos necessariamente um *consilium*. *Consilium* é condição necessária da *opus*. *Opus* é condição suficiente do *consilium*. Se levarmos ao extremo o pensamento de

⁹⁵ Cf. *Ética Nicomaqueia* 1140b 3-8; *Política* 1328a27-33.

Agostinho, não há ações impensadas. Toda ação é resultado de um pensamento, de um *uerbum in corde*. O que há são ações irrefletidas, o que seria outra história.

Assumimos que o *uerbum in corde* é como um *consilium* gerado na e da mente, e que precede toda e qualquer atividade, seja ela poética ou prática. No caso de uma atividade poética, em uma escultura, por exemplo, antes de a executarmos e a levarmos a termo, precisamos ter na mente o *consilium* dessa escultura. A partir do *consilium*, de acordo com ele, moldamos a escultura. Portanto, de alguma forma o vemos. Mas de que maneira é possível ver (*uidere*) o *consilium* dentro da mente? Esse *consilium* é visto somente por aquele que o possui, não sendo acessível a nenhuma outra pessoa. Segundo, se *consilium* é, em último caso, uma *cogitatio*, já que é aquilo com o qual podemos comparar o que seja o *uerbum in corde*, como é possível um determinado pensamento?

A questão é que o *consilium* se exterioriza, como qualquer outro pensamento (*cogitatio*). Como o *consilium* é o que precede uma atividade prática (*praxis*), basta executarmos tal atividade para darmos a conhecer o *consilium* que está na mente. Pois bem, há pouco falávamos do *consilium* de uma escultura. Basta, portanto, que concretizemos a escultura, moldando-a até o final – pelo entalhe e pelo acabamento – para que outrem, vendo-a, se admire daquilo que foi realizado.

Esse trecho de 1,9 nos remete ao *De ideis*⁹⁶ de Agostinho, onde encontramos a posição agostiniana acerca das ideias platônicas. Por que o *De ideis*? Ora, do mesmo modo que as ideias são formas ou espécies a partir das quais a matéria informe é moldada pelo demiurgo, como encontramos no *Timeu*⁹⁷, por exemplo, do mesmo modo o *consilium in corde* tem a mesma propriedade de uma ideia: ele também serve de modelo para aquilo que será feito, quer seja um objeto qualquer, quer seja uma ação qualquer. Deste modo, o possuidor do *consilium* seria também uma espécie de demiurgo: contemplando o *consilium/eidos*, passa-se à ação. A diferença entre o possuidor do *consilium* e o demiurgo é que para esse as ideias estão fora de si, ao passo que para aquele, o *consilium* (ou os *consilia*) estão dentro da própria mente.

⁹⁶ Nome como é conhecido a questão 46 do *De diuersis quaestionibus* 83, devido ao tema discutido ali.

⁹⁷ Cf. *Timeu* 29d-30c.

A mente é imaterial (não pode ser percebida pelos sentidos corpóreos), também o é aquilo que está na mente, como o *consilium*. Assim, vê-se somente o efeito do *consilium*. Admira-se o efeito. Ama-se a causa. Queremos chamar a atenção para o fato de que há inteligibilidade no *consilium*. Embora ele não possa ser visto com os olhos do corpo, pode ser apreendido por meio do olhar da mente (*acies mentis*), tanto por quem o gera, como por aquele que o apreende a partir das atividades realizadas. Aqui Agostinho diz que o efeito do *consilium*, uma escultura pronta, por exemplo, provoca um sentimento naqueles que a veem. Eles admiram a escultura e amam o *consilium* a partir do qual a escultura foi moldada. No entanto, diante de uma atividade – poética ou prática – nem sempre reagimos com admiração. Por vezes detestamos ou mesmo somos indiferentes. Sugerimos, portanto, que o *consilium* não provoca sempre um sentimento de admiração, mas, sim, que ele sempre provoca um sentimento. Pelo sentimento (de contentamento, de desgosto ou de indiferença), podemos reconhecer de que tipo de *consilium* se originou uma determinada atividade.

1.4.3 O *uerbum* enquanto vida na mente

No *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,17, o *uerbum in corde* é como um *consilium* na mente. Mas como podemos aplicar na prática a noção de *consilium*, entendido como algo que está dentro da mente? Agostinho se serve do exemplo da arca segundo dois momentos: quando está na mente, que ele chama de ‘na arte’, e quando está efetivamente construída. A ilustração da arca nos auxilia na compreensão da noção de *uerbum interior* porque nos fornece novas características desse tipo peculiar de *uerbum*, sobretudo por entendê-lo como vida na mente. Citamos Agostinho:

Um carpinteiro faz uma arca. Em primeiro lugar ele tem a arca na sua arte, pois se ele não tivesse a arca na arte, de onde ele iria fazê-la sair ao fabricá-la? Mas a arca está de tal maneira na arte que a própria arte não é aquela que é vista pelo olhar. Ela está na arte invisivelmente, e estará no trabalho visivelmente. Eis que ela foi feita no trabalho. Porventura ela deixou de ser na arte? Não só ela foi feita no trabalho, mas também ela permanece aquilo que é na arte: pois aquela arca pode apodrecer, e de novo uma outra pode

ser fabricada a partir daquela que está na arte. Prestai atenção à arca na arte e à arca no trabalho. A arca no trabalho não é vida. A arca na arte é vida, porque ela vive pela alma do carpinteiro, onde estão todas as coisas antes de serem proferidas/mostradas.⁹⁸

Um carpinteiro faz uma arca. Mas como se dá todo o processo de fabricação da arca? O que é preciso saber para se fazer uma arca? As respostas a essas duas questões nos mostram como funciona o *consilium* na mente.

O exemplo do texto mostra uma atividade poética, uma ação que resulta em um certo produto, em algo material. Primeiro, para se fazer a arca, é preciso que a arca já esteja na mente do carpinteiro. Se ali não estivesse, como ele saberia produzi-la? Deixamos de lado a possibilidade de o carpinteiro ter acesso a tutoriais na internet ou mesmo a um manual de instruções, inimagináveis naquele período. Segundo, a arca está na arte do carpinteiro. Optamos por traduzir a expressão '*in arte*' pela forma literal 'na arte'. Contudo, a expressão em Agostinho não é tão simples quanto possa parecer. Na verdade, '*in arte*' possui várias possibilidades de tradução, conforme a interpretação do tradutor. Na tradução de Berrouard, por exemplo, encontramos "*dans son idée*". Na de Browne, "*in theory*". Na de Gibb, "*in design*". As três possibilidades acima, juntamente com a nossa tradução "na arte" ainda não transmitem a carga de significado utilizado por Agostinho. John Rettig, na sua tradução para a língua inglesa, utiliza "*in his creative knowledge*" e justifica dizendo:

Ars, em latim, com frequência designa uma espécie de conhecimento de algum tipo particular, [...] e especialmente um conhecimento de preceitos que conduzem a alguns resultados finais concretos [...]. Quando este conceito latino é combinado com conceitos platônicos, então o artista possui um conhecimento, adquirido através de intelecção, e a forma ou ideia perfeita envolvida na sua obra, tal como um conhecimento dos princípios de formato, proporção ou ordem, combinada com algumas habilidades que o capacitam

⁹⁸ *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,17: "Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sit est in arte, ut non ipsa arca sit, quae uidetur oculis. In arte inuisibiliter est, in opere uisibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Adtendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est uita, arca in arte uita est; quia uiuit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur".

a produzir um objeto desejado da matéria informe com a qual ele começa, isto é, arte é um conhecimento criativo.⁹⁹

Terceiro, independentemente de qual tradução usemos para ‘*in arte*’, a questão é que a arca está dentro da arte e a arte está, de algum modo, dentro do carpinteiro. Isso nos permite traçar um paralelo com a noção de *consilium*, tal como aparece no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,9: (a) a arca na arte está para o *consilium* na mente, (b) a arte está para a mente, (c) o carpinteiro está para a pessoa que tem o respectivo *consilium*.

Quarto, quando a arca está na arte do carpinteiro, ela não está lá como uma descrição, como uma definição daquilo que vem a ser uma arca. Novamente pensamos no caso do demiurgo do *Timeu* que olha para as formas que estão fora dele mesmo e, a partir e de acordo com elas, plasma a matéria informe. Algo semelhante ocorre com o carpinteiro. À diferença do demiurgo, as formas não estão fora, mas dentro dele, já que estão na sua arte, no seu conhecimento criativo que, em último caso, faz parte da sua alma racional (*animus*). Portanto, na arte, a arca está como uma forma, uma ideia e não como uma definição.

Ampliemos a ilustração. Imaginemos que o mesmo carpinteiro queira esculpir uma estátua de madeira que represente um determinado amigo de infância. Temos aqui duas coisas: (i) a imagem do amigo de infância e (ii) a ideia/forma de ser humano, que é a mesma para todos. No primeiro caso temos notas particulares. No segundo, notas universais. O carpinteiro, portanto, olha para sua arte e vê tanto a imagem do amigo de infância quanto a ideia de ser humano. A questão é que a ideia de ser humano não pode ser uma definição, porque ela não seria suficiente para ele conseguir esculpir um ser humano. Pensemos na definição de ser humano que

⁹⁹ RETTIG, 1988, p. 56, n. 40: “Ars in Latin often designates a kind of knowledge of some particular sort, [...] and specially a knowledge of precepts that leads to some concrete end results [...]. When this Latin concept is combined with Platonic concepts, then the artist possesses a knowledge, gained through intellection, of the perfect form or idea involved in his work, as well as a knowledge of the principles of design, proportion, and order, combined with the skills that enable him to produce the desired object from the unshaped matter with which he starts, that is, art is a creative knowledge”. Ver também: Platão, *República* 597; Plotino, *Enéadas* 4,3,10. 29-30; 5,8,1; 5,9,11; ERNOUT-MEILLET, 2001, p. 48: “ars désigne souvent une habileté acquise par l’étude ou par la pratique, une connaissance technique: ars est rei cuiusque scientia usu uel traditione percepta tendens ad usum aliquem uitae necessarium, Diom. GLK I 421”.

Agostinho por vezes enuncia: “animal racional mortal”¹⁰⁰. De que maneira seria possível esculpir um ser humano a partir dessa definição? Sabemos o que vem a ser animal. Sabemos igualmente o que vem a ser racional. Sabemos igualmente o que vem a ser mortal. Em todo caso, isso não é suficiente para que, a partir dessas três notas, o carpinteiro tenha êxito na sua empreitada. Por isso, defendemos que, assim como a arca não está na arte como uma definição, o *consilium* na mente – pelo menos nas atividades poiéticas – também não está ali como uma definição ou uma descrição nominal de algo. O *consilium* está como uma ideia, uma forma, no sentido platônico do termo.

Ora, é justamente esse sentido que possuem também as discussões teológicas de Agostinho acerca do *Verbum* através do qual todas as coisas foram feitas¹⁰¹. As ideias platônicas passam em Agostinho para o interior da mente da própria divindade. Deixar as ideias no exterior de Deus seria assumir que Deus cria a partir de algo, o que entraria em conflito precisamente com a teoria da criação *ex nihilo*. As ideias não preexistem de maneira independente de Deus, mas passam para o interior da sua mente. Assim, os modelos exemplares não estão fora de Deus, mas dentro dele, e nisso está uma das diferenças entre o Deus cristão e o demiurgo do *Timeu*. Ora, o Deus cristão é uma Trindade. Por meio do evangelho de João, sabemos que o Pai criou o mundo (tudo o que existe: *omnia*) por meio do *Verbum*. O *Verbum*, portanto, não é somente a Palavra que abunda no relato da criação segundo o Gênesis (“Deus disse...”¹⁰²), mas é também onde estão as ideias/formas/modelos/exemplares de todas as coisas a serem criadas, tanto as ideias

¹⁰⁰ Cf. *De dialectica* 9: “nam definitivo hominis est ‘animal rationale mortale’”; *De magistro* 8,24; *De ordine* 2,11,31; *De quantitate animae* 25,47; *De trinitate* 15,7,11; *De ciuitate dei* 9,13,3; 13,24,2. Essa definição não é original de Agostinho. Podemos encontrá-la em: Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos* XI,8; *Categoriae decem* 19; Porfírio, *Isagoge* 1b2-3; Boécio, *De topicis differentiis* PL 64, 1178A, 1179A, 1191A; Marciano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae* IV,349; Anselmo de Cantuária, *De grammatico* 8. Cary interpreta do seguinte modo a definição tal como aparece em Agostinho: “At Cassiciacum Augustine treats it as a rather straightforward implication of the common definition of “human being” as “rational mortal animal”. An irrational animal is of course a brute beast, while an immortal animal is classically a god (for animal is simply Latin for “that which has a soul”, hence refers to anything that is alive, while “immortal” is nearly synonymous in classical usage with “divine”). The human being, understood as a compound of rational soul and mortal body, thus stands midway between these two levels of life, above the brutes but below the immortals (pagan gods or biblical angels)” (CARY, 2000, p. 86).

¹⁰¹ Cf. Jo 1,3: “omnia per ipsum [sc. per Verbum] facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est”.

¹⁰² Cf. Gn 1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,14; 1,20; 1,24; 1,26.

gerais, quanto as ideias particulares. No *Verbum* está tanto a ideia geral de ser humano, quanto a ideia particular de João, de Pedro, de Maria e de José.

De volta ao exemplo da escultura do amigo de infância, podemos dizer, portanto, que o carpinteiro tem tanto a imagem do amigo de infância quanto a imagem geral de ser humano. Ambas formam o *consilium*, já que ele precisa de ambas para moldar a escultura.

O *consilium* não pode ser visto pelo olhar do corpo (*uisio corporis*), mas pelo olhar da mente (*uisio mentis*). Em um sentido específico é possível dizer que ele pode ser visto pelo olhar do corpo. Trata-se do *consilium* enquanto efeito, enquanto resultado daquilo que está na mente. De todo modo, o *consilium* enquanto causa não pode ser visto a não ser pelo olhar da mente. Vimos que a arca enquanto está na arte do carpinteiro funciona como o *consilium* enquanto causa. A arca na arte também não pode ser vista pelo olhar do corpo.

O trecho do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,17, além de servir como uma ilustração da noção de *consilium natum in mente*, também nos fornece dois advérbios que podemos igualmente atribuir ao *uerbum in corde*: *inuisibiliter* e *uisibiliter*. Primeiro, quando esses dois advérbios são aplicados ao exemplo da arca, nos permitem afirmar que há, por essa razão, uma arca que é invisível à visão corporal e há uma arca que é visível à visão corporal. Com relação à visão corpórea, ela é invisível enquanto está na arte e é visível a partir do momento em que tiver sido construída. Segundo, quando esses dois advérbios são aplicados ao *uerbum in corde*, nos permitem afirmar que o *uerbum in corde* sempre terá a característica de ser *inuisibiliter*. Ao passo que será *uisibiliter* a partir do instante em que: (i) tiver sido externalizado (proferido, dito, escrito, falado), ou (ii) tiver sido pensado em silêncio (não enquanto *uerbum in corde*, mas quando se pensa em silêncio no som que externaliza o *uerbum in corde*). Em ambos os casos, em (i) e em (ii), trata-se de algo possível de ser apreendido pela percepção sensível. Portanto, daqui podemos inferir mais uma expressão do *uerbum in corde*: '*uerbum quod inuisibiliter est*'.

O *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,17 possui uma tese que é comum ao *De doctrina christiana* 1,13,12. Aqui, há um *uerbum* que, ainda que tome a forma de uma expressão vocal (*uox*), mesmo assim permanece íntegro em si. O *uerbum intus* não deixa de ser *uerbum interior*, mesmo que tenha sido proferido. Essa mesma tese

aparece no trecho de 1,17: aquilo que está na arte do carpinteiro, ainda que tenha sido construído efetivamente, mesmo assim o que estiver na arte permanecerá íntegro na arte. Pensando no caso da arca, vemos que o texto de Agostinho nos permite fazer uma divisão com relação à arca: (a) existe uma arca na arte (*in arte*), que é invisível à visão corporal e que permanece sempre íntegra em si e (b) existe uma arca no trabalho (*in opere*), que é visível à visão corporal e que nem sempre permanece íntegra em si, já que ela poderia, por exemplo, vir a apodrecer. Nesse caso, uma vez que teríamos uma arca na arte, uma nova arca poderia ser construída, semelhante à que veio a se deteriorar.

Podemos ir mais longe ainda. Tudo aquilo que foi/é/será construído, em primeiro lugar está na arte daquele que o construiu/constrói/construirá. Portanto, há dois momentos para tudo o que se pode construir: um quando está na arte do construtor, outro quando já tiver sido construído. E mais: pensando no Deus cristão, que tem entre as suas propriedades a de ser criador, do mesmo modo todo e qualquer criado possui uma dupla existência: (i) na mente do criador e (ii) no mundo criado. A primeira existência seria superior (mais perfeita) do que a segunda.

Anselmo de Cantuária, seguindo o raciocínio de Agostinho, chega a afirmar que uma existência é melhor que a outra. Na mente divina, as coisas que serão criadas existem verdadeiramente (*uere*) e, por essa razão, poderíamos dizer que ali elas existem no sentido mais forte da palavra. Por outro lado, as coisas, uma vez criadas, precisam adequar sua existência à ideia que o ser criador tem de cada uma delas¹⁰³.

Por fim, temos a introdução de outra característica daquilo que está na arte: ser vida (*uita*) quando comparado ao que foi construído. A arca, por exemplo, quando está na arte do carpinteiro é vida, pela razão que ali ela vive na/da alma (*anima*) do

¹⁰³ Cf. *Monologion* 36: "Cum ergo et hoc constet, quia *omnis creata substantia tanto uerius est in uerbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa*, quanto uerius existit creatrix quam creata essentia: quomodo comprehendat humana mens cuiusmodi sit illud dicere, et illa scientia, quae sic longe superior et uerius est creatis substantiis, si nostra scientia tam longe superatur ab illis, quantum earum similitudo distat ab earum essentia?" (grifo nosso). Ver também: *De ueritate* 7: "[Magister]. Quidquid igitur est, uere est, in quantum est hoc quod ibi est. D[iscipulus]. Absolute concludere potes quia *omne quod est uere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est*. M. Est igitur ueritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa ueritate sunt. D. Video ita ibi esse ueritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas; quoniam quod falso est, non est. M. Bene dicis. Sed dic an aliquid debeat aliud esse, quam quod est in summa ueritate. D. Non. M. *Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent*" (grifo nosso).

artesão (*artificis*). Por outro lado, quando a arca já estiver construída, ali ela não é mais vida, uma vez que já não vive mais na alma do artesão. Novamente interpretamos essa passagem à luz do *De doctrina christiana* 1,13,12, do *uerbum manens integrum*. O *uerbum* permanece íntegro porque está em uma mente. Do mesmo modo no caso da arca. O que a faz permanecer íntegra é o fato de viver na/da alma (*anima*) do artesão. Embora tenhamos aqui o termo '*anima*', nada impediria que o traduzíssemos por mente, sem prejuízo para a compreensão do sentido do texto, já que a alma do ser humano, à diferença dos demais animais, apresenta a racionalidade, sendo a alma humana também entendida como alma racional. No caso do ser humano, portanto, *anima* = *animus*.

Podemos, então, inserir mais uma expressão para falar do *uerbum interior* de Agostinho, diferente de todos os que apareceram até aqui: '*uerbum quod uita est quia uiuit anima artificis*', onde *artifex* deve ser entendido como aquele que possui o *uerbum*.

Novamente sobre Anselmo, encontramos no *Proslogion*, ou melhor, em um dos anexos do *Proslogion*, o *Pro Insipiente*, redigido por Gaunilon, monge de Marmoutiers, uma interpretação do trecho do *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,17. Claro, o objetivo de Gaunilon não é analisar nem discutir Agostinho, mas tentar mostrar o(s) problema(s) do argumento de Anselmo do *Proslogion* 2, o dito argumento ontológico. Por essa razão, o que Gaunilon faz é citar o texto de Agostinho, interpretando-o brevemente para mostrar que o exemplo do pintor e da pintura, empregados por Anselmo no argumento do *Proslogion* 2, não foram utilizados convenientemente. Para tanto, em um primeiro momento Gaunilon cita literalmente o texto de 1,17 e depois, de maneira breve, interpreta-o em vista dos seus objetivos. Citamos passagem do *Pro Insipiente* de Gaunilon:

Antes que seja feita, a pintura está contida na própria arte do pintor e alguma coisa tal na arte de qualquer artífice nada mais é do que uma parte da sua inteligência. [...] Como, pois, essas coisas são vida na alma vivente do artífice, senão porque nada são a não ser conhecimento e inteligência da sua alma? Porém, exceto aquelas coisas que são reconhecidas pertencer à própria natureza da mente, tudo aquilo que é percebido, quer pelo ouvir quer pelo pensar, como verdadeiro pelo intelecto, uma coisa, sem dúvida, é aquela verdade, outra coisa o próprio intelecto pelo qual é apreendida. Por isso, ainda que seja verdadeiro que existe algo do qual um maior não possa ser

pensado, no entanto, isso que foi ouvido ou entendido não é tal qual a pintura ainda não feita [e que está] no entendimento do pintor.¹⁰⁴

Segue uma lista de todas as expressões referentes ao *uerbum interior* que encontramos até aqui, por ordem de aparição:

	Ano	Obra	Expressão
1	393	<i>De fide et symbolo</i> 1,1	fidem quam corde gestamus
2		<i>De fide et symbolo</i> 3,3	quidquid secretum in corde gerimus
3	395	<i>Epistulae ad Romanos inchoata expositio</i> 23	uerbum [...] quod corde conceptum
4	396	<i>De doctrina christiana</i> 1,13,12	uerbum quod corde gestamus
5			id [uerbum] quod animo gerimus
6			[uerbum quod est] cogitatio nostra
7	Páscoa, depois de 396	<i>Sermo</i> 120,2	uerbum in corde meo
8	24.06.401	<i>Sermo</i> 288	uerbum quod non est alicuius linguae
9			uerbum quod res tantum corde concepta
10			uerbum quod quaedam sententia
11			uerbum quod ratio corde concepta
12			uerbum quod formatum et integrum manet in corde
13			uerbum quod non est cuiusquam linguae
14			uerbum in corde meo
15			uerbum quod uolo dicere
16			uerbum quod cogito
17			uerbum quod nulla est diuersitas litterarum
18			uerbum quod nullus sonus uarius syllabarum

¹⁰⁴ *Gaunilonis pro insipiente* 3: “Illa enim pictura antequam fiat in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius [...] Ut quid enim in uiuente artificis anima uita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia uel intelligentia animae ipsius? At uero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur uerum: aliud sine dubio est uerum illud, aliud intellectus ipse quo capitur. Quocirca etiam si uerum sit esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari: non tamen hoc auditum et intellectum tale est qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris”.

19			uerbum quod est quod est
20			uerbum quod non a loquente discedit
21			uerbum quod non a loquente emigrat
22			uerbum in cardine cordis mei
23			uerbum in secretario mentis meae
24			uerbum quod praecedit uocem meam
25			uerbum quod inest cordi meo
26	Páscoa, entre 400-405	<i>Sermo 225,3</i>	uerbum est in corde meo
27			uerbum in corde
28			uerbum quod antecedit linguas
29	407	<i>Tractatus in Iohannis euangelium 1,8</i>	uerbum in ipso homine quod manet intus
30			uerbum quod uere dicitur spiritaliter
31			illud [uerbum] quod intellegitur de sono
32		<i>Tractatus in Iohannis euangelium 1,9</i>	uerbum in corde tuo
33			uerbum tamquam consilium natum in mente tua
34			uerbum tamquam consilium partum a mente tua
35			uerbum tamquam consilium-proles mentis tuae
36			uerbum tamquam consilium-filius cordis tui
37		<i>Tractatus in Iohannis euangelium 1,17</i>	uerbum quod inuisibiliter est
38			uerbum quod uita est quia uiuit anima artificis
39	Páscoa, depois de 409	<i>Sermo 119,7</i>	uerbum quod in corde meo prius habeo
40			uerbum quod manet apud me
41			uerbum meum est apud me et procedit in uocem
42	25.12.411 ou 412	<i>Sermo 187,3</i>	uerbum quod corde gestamus
43			uerbum manens in mentis luce
44			uerbum quod intus manet
45	Quarta-feira de Páscoa, 412 ou 413	<i>Sermo 237,4</i>	uerbum est in corde meo
46			uerbum apud me

CAPÍTULO 2

VERBUM IN ANIMO: CONTRIBUIÇÕES DO DE TRINITATE 8

O *De Trinitate* é um tratado composto por quinze livros, redigido em dois momentos. O primeiro vai até o livro 12, quando uma cópia do manuscrito foi furtada da biblioteca de Agostinho e passou a circular clandestinamente sem a aprovação do autor. Quando soube disso, Agostinho teria ficado furioso a tal ponto que tinha decidido não publicar a parte inédita que estava consigo nem completar o restante da obra. No entanto, sabemos através de uma carta¹⁰⁵ escrita por Agostinho a Aurélio, bispo de Cartago, que o *De Trinitate* foi concluído do restante do livro 12 até o final devido aos insistentes pedidos de alguns irmãos e à coação do mesmo Aurélio. A história da redação do *De Trinitate* está registrada, pois, nessa carta ao bispo Aurélio e em uma passagem do segundo livro das *Retractationes*¹⁰⁶. Assim, entre 416-426 o tratado foi publicado integralmente. O próprio Agostinho, contudo, diz que gostaria de ter refletido mais se tivesse à disposição mais tempo.

A obra, *grosso modo*, pode ser dividida em três grandes partes: na primeira, dos livros 1–4, temos questões apologéticas, onde Agostinho procura mostrar e defender a doutrina da Trindade a partir da própria Escritura, tanto com passagens do Novo quanto do Antigo Testamento. Ora, a doutrina trinitária é originariamente cristã,

¹⁰⁵ Cf. *Epistula* 174: “De Trinitate, quae Deus summus et uerus est, libros iuuenis inchoaui, senex edidi. Omiseram quippe hoc opus, posteaquam comperi praereptos mihi esse sive subreptos antequam eos absoluerem, et retractatos, ut mea dispositio fuerat, expolirem. Non enim singillatim, sed omnes simul edere ea ratione decreueram, quoniam praeecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur. Cum ergo per eos homines (quia priusquam uellem, ad quosdam illorum peruenire potuerunt) dispositio mea nequiuisset impleri, interruptam dictationem relinquerat, cogitans hoc ipsum in aliquibus meis scriptis eonqueri, ut scirent, qui possent, non a me fuisse eosdem libros editos, sed ablatos priusquam mihi editione mea digni uiderentur. Verum multorum fratrum uehementissima postulatione, et maxime tua iussione compulsus, opus tam laboriosum, adiuuante Domino, terminare curauit: eosque emendatos, non ut uolui, sed ut potui, ne ab illis qui subrepti iam in manus hominum exierant, plurimum discreparent, uenerationi tuae per filium nostrum condiaconum carissimum misi, et cuicumque audiendos, describendos, legendosque permisi”.

¹⁰⁶ Cf. *Retractationes* 2,15,1: “Libros de Trinitate, quae Deus est, quindecim scripsi per aliquot annos. Sed cum eorum duodecimum nondum perfecissem, et eos diutius tenerem quam possent sustinere qui uehementer illos habere cupiebant, subtracti sunt mihi minus emendati quam deberent ac possent, quando eos edere uoluisssem. Quod posteaquam comperi, quia et alia eorum apud nos exemplaria remanserant, statueram eos iam ipse non edere, sed sic habere ut in alio aliquo opusculo meo quid mihi de his euenerit dicerem: urgentibus tamen fratribus, quibus resistere non valui, emendavi eos quantum emendandos putauit, et compleui, et edidi adiungens eis a capite epistolam, quam scripsi ad venerabilem Aurelium episcopum Carthaginensis Ecclesiae; quo tanquam prologo exposui et quid accidisset, et quid facere mea cogitatione uoluisssem, et quid fratrum caritate compellente fecissem”.

sendo notável o esforço (não necessariamente o sucesso) de Agostinho em extrair, a partir de trechos veterotestamentários, aquilo que ele próprio chama de “alusões à doutrina da Trindade”¹⁰⁷.

Na segunda parte, dos livros 5–7, temos questões de filosofia da linguagem e epistemologia. Ali Agostinho trata do modo como podemos predicar algo de Deus. Distinguindo inicialmente dois tipos de predicação, a substancial e a acidental, ele atribui a Deus apenas a primeira delas. O que se diz de Deus, se diz da substância. No entanto, isso não é suficiente. Dizer que Deus é bom é dizer que as três pessoas são boas igualmente, já que se predica a bondade da substância. Quando se diz que Deus é Pai, ou é Filho ou é Espírito Santo, não se predica da substância, já que não são todas as pessoas Pai, Filho ou Espírito Santo. Assim, para tentar resolver o problema do modo de predicação de Deus, conservando a predicação substancial e evitando a predicação acidental, visto que em Deus não há acidentes, Agostinho introduz na discussão a predicação relativa. Quando se diz que Deus é Pai, está se predicando de uma das pessoas e não da substância. O que faz com que haja três pessoas trinitárias é a relação que cada uma tem com a outra. Da relação de geração, temos o Pai e o Filho. Da relação de processão, temos o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, o *filioque*, tema teológico caro à Igreja Latina e a Agostinho¹⁰⁸. Pela predicação relativa se exclui qualquer acidente do discurso sobre Deus e se conserva a predicação substancial¹⁰⁹.

Na terceira parte, dos livros 8–15, temos a filosofia da mente de Agostinho, que é desenvolvida tendo como objetivo não propriamente o conhecimento da mente humana, mas da Trindade. O raciocínio que leva Agostinho a investigar a mente humana é o seguinte: (i) não temos acesso direto à Trindade; (ii) mas podemos conhecer Deus (e a Trindade) a partir das coisas criadas; (iii) é preciso conhecer Deus a partir daquilo que lhe é mais semelhante; (iv) nas coisas criadas, está no ser humano o que é mais semelhante a Deus; (v) não está no corpo do ser humano porque os animais também têm corpo; (vi) a mente humana é aquilo que é mais semelhante a Deus; (vii) a mente humana é uma imagem da Trindade (*imago Trinitatis*); (viii)

¹⁰⁷ Cf. *De Trinitate* 2,10,17.

¹⁰⁸ Cf. *De Trinitate* 2,3,5.

¹⁰⁹ Cf. *De Trinitate* 5,6,7–5,7,8; 5,11,12–5,13,14. A predicação relativa já havia sido enunciada antes de Agostinho. Ver, por exemplo: Gregório de Nazianzo, *Orationes* 29,16; Dídimo, o Cego, *De Trinitate* 1,11. Ver também: KING, 2012, p. 123-135; CLARK, 2001, p. 91-102

podemos conhecer indiretamente a Deus através do conhecimento da mente humana. A partir das várias tríades que Agostinho encontra na mente humana – (a) amante, amado, amor (9,2,2), (b) mente, conhecimento de si, amor de si (9,3,3-9,4,4), (c) memória, entendimento, vontade (10,11,17-10,12,19; 14,6,8), (d) memória, visão, amor (14,2,4) – conhece-se também a trindade da divindade, que vive em eterna harmonia.

Neste capítulo da tese e nos que seguem pretendemos estudar três livros da terceira parte do *De Trinitate*: os livros 8, 9 e 15. O objetivo não é analisar as tríades, o problema das outras mentes, a diferença entre *sapientia* e *scientia* e afins, mas focar o modo como Agostinho trata o tema do *uerbum interior* nesses três livros, mostrando por um lado que o *De Trinitate* se insere na mesma linha de pensamento que vimos se desenvolver no capítulo anterior e mostrar que (e essa é parte da nossa tese), ainda que o *De Trinitate* não represente propriamente uma evolução e sistematização do pensamento de Agostinho acerca do *uerbum cordis*, no entanto, encontramos elementos que não estavam presentes nos textos vistos anteriormente. Não se trata de evolução porque pensamos que esses elementos novos surgiram graças ao contexto que favoreceu seu aparecimento. Em todo caso, sugerimos que o *De Trinitate* complementa a teoria do *uerbum cordis* de Agostinho e nos oferecerá mais uma série de expressões referentes ao tema.

A seguir, nos propomos duas coisas. Em primeiro lugar, comentar duas passagens pontuais acerca dos conceitos de *phantasia* e de *phantasma*, que são assumidos por Agostinho como tipos de *uerbum in animo*. Em segundo lugar, investigar o tipo de *uerbum interior* que precede a enunciação acerca da própria mente e dos conceitos gerais.

2.1 UMA NOVA DESCRIÇÃO DO VERBUM INTERIOR

A teoria agostiniana do *uerbum interior* aparece brevemente em textos anteriores ou mesmo concomitantes ao *De Trinitate*. Pensamos, por exemplo, no *De doctrina christiana* (redigido entre 396-426), no *Tractatus in Iohannis euangelium*¹¹⁰

¹¹⁰ Cf. *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,8; 1,9;1,17; 20,1-13; 37,1-10.

(redigido entre 407/8-414/7) e nos *Sermones ad Populum*¹¹¹. Contudo, é no *De Trinitate*¹¹² (redigido entre 399-419) em que encontramos a filosofia agostiniana da mente de um modo mais organizado quando a comparamos às demais passagens e, além disso, temos ali várias formulações acerca do discurso interior. Por organizado, não entendemos uma evolução ou desenvolvimento conceitual, mas trechos mais extensos, quando comparados às obras anteriores. E mesmo no *De Trinitate*, a teoria se apresenta de modo distinto e independente em três momentos, a saber: nos livros 8, 9 e 15. No livro 15, o discurso interior é definido sobretudo como *uerbum in corde* ou *uerbum cordis*, comum a todos os povos e anterior a todas as línguas. No livro 9, o discurso interior possui pontos comuns ao conteúdo do primeiro livro do *Tractatus in Iohannis euangelium*. No livro 8, o discurso interior é definido como *uerbum in animo* ou *uerbum animi* e está mais próximo conceitualmente ao *dicibile* do *De dialectica* 5 que do *uerbum in corde* do *De Trinitate* 15.

Claude Panaccio propõe que no *De Trinitate* 8,6,9 há dois tipos de *uerbum animi*: *phantasia* e *phantasma*¹¹³. *Verbum animi* enquanto *phantasia* é aquele com o qual a mente diz para si sobre o que está ausente, mas do qual ela teve uma percepção sensível direta. Trata-se de uma representação mental. *Verbum animi* enquanto *phantasma* é aquele com o qual a mente diz para si sobre o que está ausente, mas do qual ela teve uma percepção sensível indireta. Trata-se de uma imagem. Cartago é um exemplo de *phantasia*; Alexandria, de *phantasma*. Agostinho teve uma percepção sensível direta de Cartago porque esteve pessoalmente na

¹¹¹ Cf. *Sermo* 119,7; 120,2;187,3; 225,3; 237,4; 288,3-4.

¹¹² Sobre a redação, estrutura e conteúdo do *De Trinitate*, pode-se consultar: *Retractationes* 2,15,1-3; *Epistula* 174; HOMBERT (2000); LA BONNARDIÈRE (1965); HILL, 1973, p. 277-286; GIOIA, 2008, p. 1-5; CHADWICK, 2009, p. 116-122; BROWN, 1967, p. 270-280; AYRES, 2000, p. 51-76; BERMON; O'DALY (2012); BARNES, 2011, p. 78-82; AYRES, 2014, p. 60-77; GILSON, 2003, p. 275-285.

¹¹³ Cf. PANACCIO, 1995, p. 781: "Lorsqu'au livre VIII, Augustin introduit sa notion de verbe mental, les exemples qu'il donne pour la faire saisir en première approximation à ceux qu'il appelle les esprits plus lents, ce sont des cas d'images sensibles: l'image qu'il se fait en lui-même de la ville de Carthage, qu'il connaît bien; ou celle qu'il se fait d'Alexandrie qu'il n'a jamais vue (VIII,VI,9). *Phantasia* dans le premier cas, *phantasma* dans le second, ce sont toutes les deux des « images corporelles », pour reprendre l'expression d'Anselme. Et le verbe dans ce cas, dit-il, c'est l'image elle-même"; PANACCIO, 1999, p. 115: "Le premier développement significatif [du *uerbum in corde*], au livre VIII, survient à l'occasion d'une réflexion sur les images intérieures [...]. Est appelée « verbe » dans ce passage l'image sensible, qu'elle soit remémorée (*phantasia*) ou imaginaire (*phantasma*). Augustin, fidèle à sa pédagogie, aborde l'intériorité humaine par la périphérie et s'en tient au départ à l'examen d'états mentaux simples, encore étroitement associés à l'ordre sensible. Il deviendra clair dans la suite du traité que la notion de verbe intérieur est bien plus large que cela et s'applique en droit à des phénomènes plus spirituels, plus détachés du sensible. Mais l'important pour le moment est que le verbe apparaisse comme une *représentation* mentale de quelque chose d'autre, une représentation que puisse faire l'objet d'une sorte de vision interne et qui soit, en même temps, sous-jacente à ses manifestations extérieures, dans la communication en particulier".

cidade e a viu. Por outro lado, ele teve uma percepção sensível indireta de Alexandria porque nunca a visitou, mas a conheceu através de leituras e daquilo que outras pessoas lhe disseram sobre a cidade.

Entretanto, pensamos que a interpretação de Panaccio da passagem do *De Trinitate* 8,6,9 deixa de lado outros dois tipos de *uerbum animi*. Além de falar sobre Cartago e Alexandria, Agostinho pretende resolver o seguinte problema: a partir de quê sabemos que uma pessoa é justa se nós próprios não somos justos? Da discussão desse problema aparecem dois tipos de *uerba*: (i) aquele com o qual a mente diz para si o que é justa e (ii) aquele com o qual a mente diz para si o que é a própria mente. Por isso, ao *uerbum-phantasia* e ao *uerbum-phantasma*, acrescentamos: (a) o *uerbum animi* que tem sua origem na iluminação divina e por meio do qual a mente diz para si os conceitos gerais, e (b) o *uerbum animi* que tem sua origem na experiência da mente enquanto mente ou alma racional (*mens, animus, anima*)¹¹⁴. Chamamos ao primeiro *uerbum impressum*. Ao segundo, *uerbum personale*.

Dividimos o capítulo em duas partes, de acordo com a origem dos *uerba animi*. Na primeira parte, nos ocupamos dos *uerba* que têm sua origem em algo exterior à mente (*ab extra mentem*) e que dependem de algum tipo de percepção sensível. É o caso da *phantasia* e do *phantasma*, *uerbum directum* e *uerbum indirectum*, respectivamente. Na segunda parte, nos ocupamos dos *uerba* que têm sua origem no interior da própria mente (*ab intra mentem*) e que não dependem de algum tipo de percepção sensível. É o caso do *uerbum impressum* e do *uerbum personale*.

2.1.1 O *uerbum* que se origina a partir do exterior da mente

Quando falamos que há dois *uerba animi* em Agostinho que dependem de uma percepção sensível, defendemos que a origem desses *uerba* está em algo fora da mente, que chamaremos *res*. Antes de serem *uerba*, eles são *res* e percepções de *res*. Uma percepção pode ser de dois tipos: mental ou sensível. Por percepção mental, entendemos a atividade da mente que Agostinho chama às vezes de *acies mentis*.

¹¹⁴ Traduzimos os termos '*mens*', '*animus*' e '*anima*' por mente, alma, alma humana ou alma racional, indistintamente. No contexto do *De Trinitate* 8,6,9, salvo exceções, esses termos se referem ao princípio de vida, distinto do corpo, sede da razão e da vontade humanas. Discussões sobre essa terminologia empregada por Agostinho podem ser consultadas em: GILSON, 2003, p. 56, n. 1; MATTHEWS, 1999, p. 224-225; NIEDERBACHER, 2014, p. 125-137; O'DALY, 1987, p. 7-8.

Assim como temos a visão sensível, temos também a visão mental, que é quando algo é visto dentro da própria mente. Isabelle Koch entende que o discurso interior em Agostinho é explicado a partir de dois modelos, o verbal e o visual. No primeiro, a mente diz as coisas dentro de si mesma. No segundo, ela vê as coisas dentro de si mesma¹¹⁵. Por percepção sensível, entendemos a apreensão de coisas exteriores à mente através dos cinco sentidos corpóreos ou externos: visão, audição, olfato, tato e paladar. A percepção sensível pode ser de dois modos: direta ou indireta. A cada um desses dois modos corresponde um tipo específico de *uerbum animi*. Nessa seção, tratamos desses dois *uerba* cuja origem está *extra mentem*.

2.1.1.1 A *phantasia* da cidade de Cartago

Citamos passagem do *De Trinitate*:

Quando quero descrever Cartago, procuro dentro de mim mesmo para que eu [a] descreva e encontro dentro de mim mesmo a *phantasia* de Cartago. Mas eu [a] obtive por meio do [meu] corpo, isto é, através de um sentido do corpo visto que eu estive presente corporalmente nela, a vi, a percebi e a guardei na memória para que eu encontrasse dentro de mim o *uerbum* acerca dela quando a quisesse dizer. Pois essa sua *phantasia* na minha memória é seu *uerbum*: não o som trissílabo quando se nomeia Cartago ou ainda [quando] o próprio nome é pensado em silêncio através dos espaços de tempos, mas é aquilo que eu distingo na minha mente [*animus*] quando profiro esse trissílabo em uma expressão vocal, ou antes que eu o profira¹¹⁶.

Agostinho quer descrever (*eloqui*¹¹⁷) a cidade de Cartago e, por isso, a procura dentro dele mesmo (*apud se ipsum*). Temos aqui duas coisas: primeiro, algo que é exterior ao falante; segundo, para falar de algo exterior, busca-se esse algo no interior da mente do falante. Mas o que encontramos quando procuramos dentro de nós

¹¹⁵ Cf. KOCH, 2009, p. 1-28. Koch, por sua vez, discute teses do artigo de SIRRIDGE: SIRRIDGE, 1999, p. 317-330. Essas teses aparecem em outro artigo: SIRRIDGE, 2000, p. 35-57.

¹¹⁶ *De Trinitate* 8,6,9: "Et Carthaginem quidem cum eloqui uolo apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum inuenio fantasiam Carthaginis. Sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum quoniam praesens in ea corpore fui et eam uidi atque sensi memoriaque retinui ut apud me inuenirem de illa uerbum cum eam uellem dicere. Ipsa enim phantasia eius in memoria mea uerbum eius, non sonus iste trissyllabus cum Carthago nominatur uel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur, sed illud quod in animo meo cerno cum hoc trissyllabum uoce profero uel antequam proferam".

¹¹⁷ Entendemos pelas ocorrências nessa passagem e nas seguintes que o verbo *eloquor* não quer dizer apenas dizer para fora, mas propriamente descrever, já que quando Agostinho diz-*eloquit* Cartago, ele não está apenas a nomeá-la, mas a descrevê-la, expondo-a em detalhes. Sobre uma explicação etimológica desse verbo, podem-se consultar os trabalhos de: BRÉAL; BAILLY, 1885, p. 170. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 366. Ver também o uso que Quintiliano faz de *eloquor*: "quae nos quanta laetitia perfuderint, quid homo nitatur loqui quod non potest eloqui?; eloqui hoc est, omnia quae mente conceperis promere atque ad audientes proferre" (*Institutio oratoria* VIII, proem. § 15).

próprios o que nos é exterior, por exemplo, a cidade de Cartago? Para descrevê-la (*eloqui*), é preciso que haja no interior da mente alguma coisa daquilo que está fora. Então, aquilo que é exterior ao falante está de algum modo dentro dele, e o está enquanto *phantasia*¹¹⁸. Ao procurar dentro de si a cidade de Cartago para descrevê-la, o falante não encontra dentro de si a cidade, que está no exterior, mas a *phantasia* de Cartago. Essa *phantasia* é o *uerbum* da cidade que está dentro da mente (*in animo*) do próprio falante. Ora, a formação da *phantasia* é um processo constituído de três etapas:

(1) o dado sensível: se a *phantasia* se encontra dentro de si, então antes de ser *phantasia* ela era algo *extra se*. Aquilo que é algo *extra se* só pode ser conhecido pelo sentido corpóreo: “[1] eu a conheço por meio do [meu] corpo, isto é, por meio do sentido corpóreo, visto que lá estive corporalmente e [2] a vi”¹¹⁹. Conhecemos Cartago através do nosso próprio corpo, e a razão é que estivemos lá fisicamente. Mas não é suficiente estar presente corporalmente para se conhecer Cartago. Além do corpo, enquanto possibilidade de se receber os dados sensíveis, é necessário o adequado funcionamento do sentido corpóreo, nesse caso a visão. Temos uma percepção sensível direta: pelo sentido da visão, o corpo recebe dados sensíveis¹²⁰. A formação

¹¹⁸ O aparato crítico dessa passagem do *De Trinitate* oferece possíveis origens do uso do termo ‘*phantasia*’ que influenciaram Agostinho: Porfírio, *Sentenças* 17, e Plotino, *Enéadas* IV,3. Acrescentamos uma passagem de Quintiliano, que nos parece apresentar o mesmo sentido de *phantasia* enquanto uma representação na mente de algo ausente, embora visto: “Quas phantasiai Graeci uocant, non sane uisiones appellemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamur” (*Institutio Oratoria* 4.2.29-30). Ver também: *Institutio Oratoria* 6,2,29; 11,3,62. Citamos também Aulus Gellius cujo trecho é mencionado por Agostinho no *De ciuitate Dei*. Diz Aulus Gellius: “In eo libro Graeca scilicet oratione scriptam hanc sententiam legimus: uisa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt neque arbitrariae, sed ui quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda” (*Noctes Atticae* 19,1,15). Já em Agostinho, o termo ‘*phantasia*’ aparece nas seguintes passagens: *De musica* 6,32; *Confessiones* 3,6; 9,10; *Contra Faustum* 8,2; 20,7; *Contra Iulianum* 1,82; *De ciuitate Dei* 9,4 (temos a referência a Aulus Gellius); 11,26; 18,5; 18,32; *De consensu euangelistarum* 4,10,20; *De Genesi ad litteram* 4,6 (“nec ita intra se ipsum ista cernebat, sicut cernimus animo phantasias corporum, quae non praesto sunt oculis, sed ea, quae uidimus, uel ex eis, quae uidimus, imaginando cogitamos”); 4,7; 10,24; 12,15; 12,20; *De Trinitate* 3,7; 9,6; 9,11; 10,7; 10,10; 11,2; 11,3; 11,4; 11,7; 11,10; 12,14; 13,1; *Enarrationes in Psalmos* 147,8; *Epistulae* 7,1-2; 9,5; 140,22-23; 166,2; 169,2; *Retractationes* 2,15; *Sermo* 165; *Sermo* 376; *Sermo* 5D (=114B),11; *Sermo* 21D (=159B),5; *Sermo* 21D (159B),18; *Sermo* 25D (=360B),7; *Speculum* 23. Por fim, há alguns estudos sobre a *phantasia* quer em Agostinho, quer na filosofia antiga. Ver, por exemplo: WATSON, 1988, p. 134-161 onde o autor mostra a maneira como Agostinho recebeu e utilizou o termo; O’DALY, 1987, p. 106-130; PÉPIN, 1992, p. 282-287. NIEDERBACHER, 2014, p. 125-141, sobretudo 130-131; GILSON, 2003, p. 73, n. 3; EMILSSON, 1988, p. 107-112; 133-6; SMITH, 1974, p. 41-55; MOSS, 2012, p. 48-66.137-152.

¹¹⁹ *De Trinitate* 8,6,9.

¹²⁰ A teoria da percepção sensível de Agostinho pode ser vista nas seguintes passagens: *De Libero Arbitrio* 2,3,7-2,7,19; *Confessiones* 7,10,16; *De quantitate animae* 23,41-44; 25,48; *De musica* 6,5,10-15; *Epistula* 137,5-8; *Enarrationes in Psalmos* 41,7; *De Genesi ad litteram* 3,5,7; 7,18,24; 12,6,15;

da *phantasia* não depende de um intermediário entre os sentidos e a *res*. Por essa razão, chamamos o *uerbum-phantasia* também com o nome de *uerbum directum*.

(2) sentido interno¹²¹: uma vez que a visão recebe os dados daquilo que está *extra se*, esses dados não passam a ser automaticamente *phantasia*. Existe ainda uma fase intermediária entre o *extra se* e o *intra se*. Diferente tanto dos cinco sentidos corpóreos, quanto da razão, o sentido interno é algo intermediário entre a sensação corpórea, partilhada com os animais, e a mente, exclusiva do ser humano enquanto ser racional e mortal. O sentido interno é o que recebe e unifica todos os dados provenientes dos sentidos externos. Dizemos que ele os unifica no sentido de reuni-los, e não no sentido de torná-los um único dado¹²².

(3) memória¹²³: é onde armazenamos os dados recebidos pelos sentidos corpóreos e unificados pelo sentido interno. Ela é uma das funções (*uis*) da alma (*anima*) e, portanto, é imaterial, assim como a alma é imaterial. Por isso, mesmo os animais irracionais, porque dotados de alma (*anima*), possuem memória. A diferença é que no ser humano a memória está ligada ao elemento racional, já nos animais, ao elemento instintivo. Quando queremos descrever a cidade de Cartago (e o fazemos com palavras), procuramos na memória a *phantasia* de Cartago. Temos uma

12,24,51-52; *De ordine* 2,2,6; 2,30-4; *De Trinitate* 11,2,2; 11,3,6. Além disso, há vários trabalhos sobre a teoria agostiniana da percepção sensível. Pode-se consultar, por exemplo: GILSON, 2003, p. 73-87; KING, 2014a, p. 155-159; O'DALY, 1987, p. 80-105; MIETHE, 1988, p. 11-19; FITZGERALD, 1999, p. 486-488; MATTHEWS, 2001, p. 171-185; MARKUS, 1967, p. 374-379; NASH, 1971, p. 39-59; BUBACZ, 1981, p. 93-132; GIOIA, 2008, p. 190-192.

¹²¹ Sobre o sentido interno em Agostinho, pode-se consultar: *Confessiones* 1,20; 7,17; *De ciuitate Dei* 11,3; 22,29; *De libero arbitrio* 2,3-8; *Enarrationes in Psalmos* 148,3; *Epistulae* 228,7; *Tractatus in Iohannis euangelium* 57,4; *Quaestionum in Heptateuchum* 2,114; *Sermo* 112; *Sermo* 159. Sobre o sentido comum, uma variação terminológica do sentido interno, pode-se consultar: *Contra Faustum* 22,56; *De beata uita* 1,1,6; *De duabus animabus* 12; *De musica* 4; *Epistulae* 143, 3; *Epistulae* 134,11. Sobre o sentido interior em alguns autores anteriores a Agostinho, citamos: Platão: *Carmides* 167c-d; Aristóteles: *De anima* 418a7-25; 424b22-427a16; Cícero: *De finibus bonorum et malorum* 3,16; Cícero, *Academica posteriora* 40; *Academica priora* 20; Plonino: *Enéadas* 1,1,9.12. Alguns trabalhos que tratam o tema: VANCE, 2008, p. 13-29; GILSON, 2003, p. 15-16; DOBELL, 2009, p. 136-137; O'DALY, 1987, p. 102-105; TESKE, 2009, p. 45-46.

¹²² Um exame mais extenso de Agostinho sobre o sentido interno pode ser encontrado em: *De libero arbitrio* 2,3-8. Alguns estudos sobre o tema: GILSON, 2003, p. 15-16; O'DALY, 1987, p. 102-105.

¹²³ Agostinho trata da memória principalmente nas *Confessiones*. Destacamos as seguintes passagens: 10,8,12-15; 10,9,16; 10,11,17-18; 10,14,21; 10,18,26-27; 10,19,28; 10,20,29; 10,23,33; 10,24,35; 10,25,36; *De Genesi ad litteram* 12,16,53; *De musica* 6,11,32. No *De Trinitate*, a memória é descrita como uma das tríades na mente humana. Ver, por exemplo, *De Trinitate* 9,6,10; 10,11,17-12,19; 14,2,4; 14,6,8-7,9; 14,8,11. Há inúmeros estudos e comentários sobre a memória em Agostinho. Recomendamos alguns: HOCHSCHILD, 2012, p. 69-224; BLOCH, 2013, p. 205-221; GIOIA, 2008, p. 192-193; AYRES, 2010, p. 303-318; BRACHTENDORF, 2012, p. 221-234; TESKE, 2001a, p. 148-158; BRITAIN, 2012b, p. 107-136; CONYBEARE, 2006, p. 113-120, 152-153; RIST, 1994, p. 75-85; SCHUMACHER, 2011, p. 43-48, 53-56; TESKE, 2009, p. 61-76; O'DALY, 1987, p. 131-151; GILSON, 2003, p. 134-140; 289-293; MARKUS, 1967, p. 370-373; BUBACZ, 1981, p. 61-92; FREDRIKSEN, 2006, p. 131-138.

representação mental. A mente, ao representar para si a cidade de Cartago, o faz a partir da própria experiência visual que teve da cidade.

Por sua vez, *uerbum* pode ser entendido de três modos:

(a) *sonus*: possui três características: (i) é um som: *sonus* é um tipo de *uox*, uma ‘expressão vocal articulada’. Mas nem toda *uox* é *sonus*, porque este, além de som, é (ii) composto de sílabas: ele tem uma ordem tanto na composição quanto na pronúncia. *Sonus* é uma *uox* articulada e ordenada. Ao serem pronunciadas, as sílabas ordenadas seguem umas às outras. Além disso, (iii) é um *nomen*: serve para nomear algo. No caso de ‘Cartago’, temos um som pronunciado em voz alta, constituído de sílabas ordenadas, Car-ta-go, e que nomeia a cidade de Cartago. Todo *sonus* é *uox*, mas o contrário não se segue, visto que há certas *uoces* que não são *sonus*. Pensemos, por exemplo, em expressões vocais ininteligíveis, seja porque não nomeiam ou porque não conhecemos aquilo que nomeiam. No primeiro caso, temos *uoces* de barulhos, resmungos, etc. No segundo, temos *uoces* de palavras que pertencem à nossa língua, mas cujo significado não conhecemos e, por isso, não sabemos o que nomeiam; mas também temos as palavras que pertencem à uma língua completamente desconhecida e que, conseqüentemente, ignoramos as coisas que tais *uoces* nomeiam.

(b) *tacitum*: está relacionado ao item acima. Trata-se também de um *nomen*. À diferença do *sonus*, o *tacitum* não é sonorizado, mas pensado em silêncio. Não é, todavia, um *uerbum animi*, porque o que é pensado em silêncio é um nome que pode ser pronunciado em voz alta. É o dizer em silêncio a palavra ‘Cartago’ que permanece sendo um nome constituído de sílabas e que nomeia a cidade de Cartago. Tanto o *sonus* quanto o *tacitum* são chamados por Panaccio de “imagem acústica”¹²⁴.

(c) *quod cretum in animo*: não se refere ao dizer uma determinada palavra em silêncio nem ao proferir sons. Esse *uerbum* está na alma. Ele é definido como “aquilo que eu percebo na minha alma” (*illud quod in animo meo cerno*). Ora, aquilo que é percebido na alma é o que compreendemos quando pronunciamos uma expressão vocal (*uox*) ou ainda aquilo que compreendemos antes mesmo de proferi-la: é o significado do nome. Em todo caso, o *uerbum* procurado na mente para descrever a cidade de Cartago pertence a esse último tipo: o *uerbum animi* é aquilo que é percebido na mente.

¹²⁴ PANACCIO, 1995, p. 778. Panaccio retoma uma expressão utilizada por de Saussure. Ver: DE SAUSSURE, 1995, p. 28.

2.1.1.2 O *phantasma* da cidade de Alexandria

Citamos passagem do *De Trinitate*:

Quando quero descrever Alexandria, que eu nunca vi, seu *phantasma* está presente dentro de mim. Visto que eu ouvi de muitas pessoas e acreditei que ela era uma grande cidade, assim como me pôde ser narrado, eu criei – o quanto fui capaz – o seu *phantasma* na alma, e este é o seu *uerbum* dentro de mim quando quero dizê-la [a cidade] antes que eu profira as cinco sílabas em uma expressão vocal, esse seu nome [que] é muito conhecido por todos. Ainda que eu possa proferir esse *phantasma* a partir da minha alma aos olhos dos homens que conheceram Alexandria, certamente ou todos diriam: ‘Não é ela’, ou ainda que dissessem: ‘É ela’, muito me admiraria, e a olhando dentro da minha alma, isto é, o *phantasma* como a sua pintura, no entanto, eu não saberia que era ela, mas acreditaria naqueles que a teriam visto¹²⁵.

Quando queremos falar de algo que conhecemos porque tivemos uma percepção sensível direta, buscamos na nossa mente o seu *uerbum*, que é sua *phantasia*. A representação mental de Cartago é o *uerbum* que temos na memória e, portanto, na alma, quando queremos descrever Cartago, cidade que conhecemos porque lá estivemos. No entanto, quando queremos descrever algo que conhecemos por uma percepção sensível indireta, procuramos na alma não mais uma *phantasia*, mas um *phantasma*¹²⁶, como no exemplo de Alexandria, cidade que nunca visitamos.

¹²⁵ *De Trinitate* 8,6,9: “Sic et Alexandriam cum eloqui uolo quam nunquam uidi praesto est apud me phantasma eius. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem sicut mihi narrari potuit, finxi animo imaginem eius quam potui, et hoc est apud me uerbum eius cum eam uolo dicere antequam uoce quinque syllabas proferam, quod nomen eius fere omnibus notum est. Quam tamen imaginem si ex animo meo proferre possem ad oculos hominum qui Alexandriam nouerunt, profecto aut omnes dicerent: ‘Non est ipsa,’ aut si dicerent: ‘Ipsa est,’ multum mirarer atque ipsam intuens in animo meo, id est imaginem quasi picturam eius, ipsam tamen esse nescirem sed eis crederem qui visam tenerent”.

¹²⁶ Semelhante à ocorrência de ‘*phantasia*’, o aparato crítico da passagem do *De Trinitate* indicam duas possíveis origens do uso agostiniano de ‘*phantasma*’: Porfírio, *Sentenças* 17, e Plotino, *Enéadas* IV,3. Contudo, é possível encontrar esse conceito em outros textos anteriores a Agostinho. Ver, por exemplo: Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII,50; Porfírio, *Sentenças* 17; e Plotino, *Enéadas* IV,3. Por sua vez, o termo ‘*phantasma*’ aparece nas seguintes passagens dos textos de Agostinho: *Confessiones* 3,6; 3,7; 4,4; 4,7; 5,9; 7,1; 7,17; 9,3; 12,11; *Contra Epistolam fundamenti* 2; 18; 19; 23-25; 32; 36; 43; *Contra Faustum* 4,2; 5,11; 14,11; 15,5-6; 15,9; 16,10; 20,7-8; 20,11-12; 20,15; 20,19; 20,21; 22,9; 22,58; 23,10; 32,19; *Contra Felicem* 2,3; *Contra Iulianum* 1; *Contra litteras Petilianus* 3,27,32; *Contra Maximinum* 2; *Contra sermonem Arianorum* col. 685; *De agone christiano* 15,17; *De baptismo* 3,14,19; 3,19,27; 4,15,22; 5,27,38; *De ciuitate Dei* 10,10; 10,27; 11,26; 13,22; 20,19; *De consensu euangelistarum* 2,47,99; *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* 2 q. 3,2; *De doctrina christiana* 2,8; *De Genesi ad litteram* 10,24; *De Genesi contra Manichaeos* 2, col. 211; 2, col. 218; *De musica* 6; *De Trinitate* 4, prooem.; 4,11; 7,6; 8,2; 9,6; 11,5; *De uera religione* 3; 10; 20; 34; 35; 38; 39; 40; 49; 50; 51; 54; 55; *Enarrationes in Psalmos* 4,9; 7,11; 26,2,8; 30,2,1,7; 30,2,3,10; 80,13; 80,14; 98,4; 102,6; *Epistolae* 92A, vol. 34.2,6; 102, vol. 34.2,6; 120, vol.34.2,2; 140, vol. 44,23; 147, vol. 44,17; *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 4; *Tractatus in Iohannis euangelium* 19,1; 21,13; 50,5; *Quaestionum in Heptateuchum* 4, quaest. Numerorum, quaestio 28; 6, quaest. Iesu Naue, quaestio 29; *Retractationes libri duo* 1,13; 1,26; *Sermo* 72A; *Sermo* 75; *Sermo* 116; *Sermo* 207; *Sermo* 261; *Sermo* 265A; *Sermo*

Destacamos quatro elementos do *phantasma* que nos auxiliam a entendê-lo enquanto *uerbum in animo*:

(1) o dado sensível: o *phantasma* se refere a algo que está fora da mente (*animus*), característica também partilhada pela *phantasia*. Ora, como um dado sensível é percebido de modo a se tornar um *phantasma* na mente? Não pode ser pelo sentido visual. Se assim fosse, seria uma *phantasia*. Alexandria é uma cidade que nunca vimos. Nós a conhecemos porque ouvimos a descrição da cidade a partir de outras pessoas, e essas, sim, a viram. Na *phantasia* vemos a coisa tal como se apresenta a nós, uma *res*. Já no *phantasma*, o que temos à disposição são palavras que descrevem a coisa, *uerba rei*. Disso se seguem três coisas: primeiro, para o *phantasma* ser o mais parecido possível com a *res* descrita, é preciso que a *res* seja bem descrita. Não é suficiente dizer que Alexandria foi uma grande cidade para que o *phantasma* que temos de Alexandria seja uma imagem parecida com a cidade. É preciso ainda que a descrição da cidade tenha a maior quantidade possível de detalhes, que ela seja descrita tanto quanto possível. Segundo, não é suficiente ouvir a descrição de Alexandria, nem ter uma descrição detalhada da cidade, é preciso ainda que acreditemos no que nos foi narrado. Portanto, o *phantasma* precisa: (i) de uma percepção indireta, (ii) da descrição detalhada da *res* e (iii) da crença nessa descrição. Terceiro, no exemplo de Alexandria, Agostinho não utiliza o termo ‘memória’, como acontece no caso de Cartago, mas não é preciso. Percepções sensíveis, sejam elas diretas ou indiretas, são armazenadas na memória.

(b) *fictum*: a partir da descrição detalhada de Alexandria, criamos o quanto nos é possível o seu *phantasma*. O verbo gramatical empregado no texto é *tingo*, que

362; *Sermo* 375C; *Sermones nouissimi* 25D (=360B),8; De todas essas passagens, chamamos a atenção para a formulação do *De musica* 6,32: “Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui aduersus passiones corporis acti sunt [phantasiai] graece uocantur; nec inuenio quid eas latine malim uocare: quas pro cognitib habere atque pro perceptis opinabilis uita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occursant, et tamquam diuersis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex excursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tanquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. *Aliter enim cogito patrem meum quem saepe uidi, aliter auum quem nunquam uidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma*” (grifo nosso). Há semelhanças entre esse trecho do *De musica* e o que encontramos no *De Trinitate* 8,6,9: a *phantasia* se refere a algo visto, no caso de Cartago e do pai, segundo o *De musica*. Nos dois exemplos, temos uma percepção sensível direta entre o sujeito e uma *res*. O *phantasma* se refere a algo não visto e conhecido através de outra pessoa, no caso de Alexandria e do avô. Temos uma percepção sensível indireta. Há diversos estudos sobre a *phantasma* quer em Agostinho, quer na filosofia antiga. Ver, por exemplo: PÉPIN, 1992, p. 282-287. WATSON, 1988, p. 141; O’DALY, 1987, p. 106-130; NIEDERBACHER, 2014, p. 125-141, sobretudo 130-131; GILSON, 2003, p. 73, n. 3; MOSS, 2012, p. 50-66; 85-87; 95-96; 106-114; 140-154; MACCORMACK, 2012, p. 405-410.

nos dá o sentido de inventar, modelar, reproduzir os traços de. Criar um *phantasma* é uma atividade que ocorre na alma (*animus*). Enquanto que na representação mental, o que determina a formação da *phantasia* da mente é a percepção sensível e o adequado funcionamento dos sentidos externos, no *fictum*, o que determina a criação do *phantasma* é a descrição detalhada da *res* e a capacidade de criar imagens na mente.

(c) *uerbum in animo*: o *phantasma* também é *uerbum animi*, portanto, é um *uerbum* do qual depende a palavra exterior: “esta é a sua palavra dentro de mim quando quero dizer de Alexandria antes que eu profira as cinco sílabas em uma expressão vocal, esse seu nome que é muito conhecido por todos”. Sabemos que a palavra constituída de sílabas pode ser de dois modos, *sonus* ou *tacitum*. Como a *phantasia*, o *phantasma* não se refere a nenhum desses dois modos: ele possui como característica a anterioridade: “antes que eu profira...”. Em segundo lugar, defendemos que a tradução mais adequada para *phantasia* seja representação mental e não imagem: na representação mental, o que determina o que é o *uerbum animi* – desde que os sentidos estejam funcionando adequadamente – é o que está fora, a *res*. O que percebe os dados sensíveis tem um papel secundário no processo de representação, já que a alma reproduz a realidade a partir daquilo que o sentido percebe diretamente. Por outro lado, *phantasma* é propriamente uma imagem mental. Por imagem, entendemos algo criado, inventado (*fingere*, *fictum*). Na formação do *phantasma*, que não é uma reprodução de uma realidade *x* a partir da visão, a alma, porque cria, desempenha um papel agente, diferente do que acontece na *phantasia*. Não se trata de reprodução, mas de uma invenção, em que o fator determinante é a imaginação: a capacidade de criar imagens.

(d) *pictura*: é outro termo com o qual entendemos o *phantasma*. Ora, em uma pintura – uma obra de arte, por exemplo – o que faz com que a obra seja ou mais ou menos semelhante à realidade *x* é a habilidade do pintor em criar. No entanto, por mais semelhante que a pintura de *x* seja da realidade *x*, sempre haverá de um lado a pintura e, de outro, a realidade. Isso nos permite dizer que o *phantasma*, por mais parecido que seja com a realidade da qual é imagem, não é nem será uma *phantasia*. Sabemos que o *phantasma* de *x* é parecido com a realidade *x* porque: (i) descrevemos a imagem de *x* a outrem, (ii) esse outrem percebeu diretamente a realidade *x*, (iii) esse outrem nos diz que a imagem de *x* é uma descrição fiel da realidade *x*, (iv) acreditamos na *phantasia* desse outrem. No entanto, condição necessária para a *phantasia* é a

percepção sensível direta com a *res*, que não temos no caso de Alexandria. Sabemos que o *phantasma* de *x* é parecido com a *res* não pela percepção sensível direta de *x* (o que nos daria uma *phantasia*), mas porque acreditamos naquilo que nos disseram aqueles que a viram.

2.1.2 O *uerbum* que se forma a partir do interior da mente

Além do *uerbum* enquanto *phantasia* e enquanto *phantasma*, pensamos que no *De Trinitate* 8,6,9 há ainda outros dois tipos de *uerba animi*. Não há um nome próprio para cada um deles. Por essa razão, vamos chamá-los *uerbum personale* e *uerbum impressum*, de acordo com a sua formação na mente. Ambos estão ligados a um mesmo problema: quando dizemos amar o apóstolo Paulo, isso se deve porque sabemos que ele teve uma mente justa. Ora, não temos uma percepção sensorial direta nem indireta tanto do que seja uma mente quanto do que seja a justiça ou o justo. De onde formamos tais *uerba in animo* para que, ao quisermos descrever o que seja a mente e o que seja a justiça, procuremos e encontremos os *uerba* dentro da mente?

2.1.2.1 O caso do *uerbum* para dizer o que seja a mente

Citamos uma passagem do *De Trinitate*:

Nós próprios dizemos, não inconvenientemente, o que seja a mente porque também nós mesmos temos uma mente. Nunca vimos com os olhos [corpóreos] nem percebemos uma noção geral a partir de uma similitude das muitas mentes vistas, mas, antes, como eu disse, porque também nós mesmos [a] temos. O que é tão intimamente conhecido e percebe o que é si próprio que aquilo no qual também as demais coisas são percebidas, isto é, a própria mente? Pois também reconhecemos, a partir da nossa similitude, os movimentos dos corpos nos quais percebemos que outras [mentes] vivem além de nós, porque também nós mesmos, vivendo, movemos o corpo, tal como vemos que aqueles corpos são movidos. Pois quando um corpo vivo é movido, nenhuma forma se abre aos nossos olhos para ver a mente, coisa que não pode ser vista com os olhos [do corpo], mas percebemos que existe algo naquela massa tal como existe em nós para mover de modo semelhante a nossa massa, que é vida e alma. [...] Portanto, conhecemos a mente de quem quer que seja a partir da nossa, e acreditamos na [mente] que não conhecemos a partir da nossa. Pois não apenas percebemos a mente, mas

também podemos saber o que seja a mente pelo exame da nossa, pois nós temos uma mente.¹²⁷

Como sabemos o que é a mente (*animus*)¹²⁸? A solução de Agostinho é que nós mesmos temos uma mente. Isso é suficiente para sermos capazes de dizer o que ela seja. Vemos a comparação do conhecimento do que é a mente com outras duas fontes possíveis de conhecimento. A primeira possibilidade de conhecimento depende dos sentidos. A mente não é conhecida através dos sentidos corpóreos: “nunca vimos a alma racional com os olhos [corpóreos]”. ‘Ver com os olhos’ salta à leitura como pleonasma. Se vemos, obviamente o fazemos com os olhos. Todavia, não se trata de pleonasma, mas de uma distinção de conceitos: podemos ver com os olhos do corpo, mas podemos ver também com os olhos da mente (*acies mentis*). Trata-se de dois tipos de visões: uma sensível, apreendida por um dos cinco sentidos corporais ou externos, e outra mental, apreendida unicamente pela mente, a *cogitatio*. A expressão ‘*oculis uideo*’, e afins, aparece outras vezes ao longo do capítulo 6. Por isso, pensamos ser útil termos presente essa dupla visão que Agostinho pressupõe. De todo modo, o ponto é que a alma racional não é percebida pela visão corporal nem por qualquer outro dos sentidos. Ora, se ela não é vista, não é percebida sensorialmente. Logo, o *uerbum* que temos dela não vem de fora (*extra mentem*).

A segunda possibilidade de conhecimento é por abstração: “não percebemos uma noção geral ou especial a partir da semelhança das muitas coisas vistas”. Uma noção geral de ‘*animus*’ viria da semelhança das muitas almas vistas. Ora, abstração aqui é a formação de um universal (noção geral ou especial) a partir das semelhanças comuns de um certo conjunto de *res*. Quem forma esse universal é a mente. Trata-se de uma atividade da mente, que trabalha a partir das informações transmitidas através dos sentidos. Duas observações: (1) Ao invés de optar pela teoria da abstração, Agostinho opta pela teoria da iluminação divina: as noções gerais são infundidas na

¹²⁷ *De Trinitate* 8,6,9: “Et animus quidem quid sit non incongrue nos dicimus ideo nosse quia et nos habemus animum; neque enim unquam oculis uidimus et ex similitudine uisorum plurium notionem generalem specialemue percepimus, sed potius, ut dixi, quia et nos habemus. Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus? Nam et motus corporum quibus praeter nos alios uiuere sentimus ex nostra similitudine agnoscimus quia et nos ita mouemus corpus uiuendo sicut illa corpora moueri aduertimus. Neque enim cum corpus uiuum mouetur aperitur ulla uia oculis nostris ad uiuendum animum, rem quae oculis uideri non potest; sed illi moli aliquid inesse sentimus quale nobis inest ad mouendam similiter molem mostram, quod est uita et anima. [...] Animum igitur cuiuslibet ex nostro nouimus, et ex nostro credimus quem non nouimus. Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possimus quid sit animus consideratione nostri; habemus enim animum”.

¹²⁸ BRITAIN, 2012a, p. 313-330.

mente através da luz divina e não a partir de um trabalho exclusivo do ser humano que abstrai notas características comuns de um certo conjunto de *res* e disso forma um conceito. (2) Agostinho não discute aqui se o conhecimento da mente vem por iluminação. Dos dois tipos de conhecimento, o que fica claro é que esse conhecimento sobre a mente não vem do exterior da mente: é porque nós próprios temos uma alma racional (*quia et nos habemus*) que sabemos dizer o que é a alma racional.

A alma racional recebe três características: (i) é conhecida tão intimamente, (ii) percebe que ela é ela mesma e (iii) é onde as demais coisas são percebidas. Embora tenhamos traduzido por ‘perceber’, o texto latino não traz *percipio*, mas *sentio*. A alma racional experimenta duas coisas: que há algo que sente e há coisas sentidas. Ela percebe que ela é ela mesma. É nela própria que as demais coisas são percebidas. Dizer que as demais coisas são percebidas pela alma racional não implica dizer que ela se identifique com os sentidos corpóreos. O conteúdo dos sentidos corpóreos é transmitido ao sentido interno, que se encontra na alma. Como a alma humana é racional, o sentido interno no ser humano se encontra na alma racional. Além do sentido interno, a alma racional possui a razão, que é diferente do sentido interno. A razão (*ratio*) é a atividade da alma racional para se chegar ao conhecimento (*intellectus*)¹²⁹. Sobre (ii): todas as informações percebidas pelos sentidos externos, quando transmitidas ao sentido interno, estão sendo percebidas (*sentiantur*) pela alma racional.

Mas a mente não só percebe outras coisas, mas também percebe que outras mentes vivem além dela. O que a permite dizer que outras mentes vivem além da própria mente que percebe é que nós movemos o nosso corpo e isso é razão para concluirmos que vivemos. Ora, a alma não só percebe, mas também movimenta o corpo. A alma racional não só experimenta a si mesma enquanto sensiente e movente do corpo. Reconhecendo que os demais seres humanos movem seus corpos e assemelhando esses movimentos ao que nós próprios realizamos, concluimos que eles também vivem. E como nós nos movimentamos e percebemos porque temos uma alma, os demais seres humanos também têm uma alma. Por isso, alma é

¹²⁹ Cf. *Sermo* 43,3: “Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non ualemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationalis capax, uerum ut melius et citius dicam animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intellegat iam rationem habet. Nam ideo uult intellegere, quia ratione praecedit” (grifo nosso).

princípio sensiente, princípio de vida e de movimento. Movemos nosso corpo, percebemos que movemos nosso corpo e, portanto, vivemos e temos uma alma.

A *similitudo* é condição suficiente para concluirmos que outras pessoas também têm uma alma. Por que a *similitudo*? Consideremos que os demais seres humanos são itens *extra mentem* e que os conhecemos através dos sentidos. Entretanto, quando falamos de alma racional, falamos de algo que por um lado se encontra *extra mentem*, mas que por outro não pode ser visto nem percebido por quaisquer dos sentidos externos. A alma é imaterial. Como conhecê-la? Quando um corpo vivo é movido, não há nenhum meio disponível aos nossos olhos para ver a alma racional. A justificativa do texto é que isso não pode ser visto pelos olhos do corpo. Mas a razão que não apareceu aqui é que alma é imaterial, portanto, inacessível diretamente aos sentidos. Ora, se não vemos a alma de outrem, como dizer que esse outrem possui uma alma? É por isso que precisamos da regra da *similitudo*, que encontramos na sequência: percebemos que há algo naquela massa tal qual há em nós para mover de modo semelhante (*similiter*) a nossa massa (“*illi moli aliquid inesse sentimus quale nobis inest ad mouendam similiter molem mostram, quod est uita et anima*”). Percebemos que em nós a alma coloca o corpo em movimento. Quando um corpo vivo é movido, percebemos que há algo no seu interior (*in esse*) que o coloca também em movimento e isso seria também sua alma (*animus* ou *anima*).

Quando Agostinho quer descrever a alma racional, ele busca na própria mente um *uerbum*, algo que é percebido na mente, e o encontra. Isso nos leva a propor que há na mente um *uerbum animi*: um *uerbum animi in animo*. Vimos que o *uerbum* da alma racional tem sua origem na própria mente, na *consideratio* de si enquanto mente. Portanto, vemos aqui o terceiro tipo de *uerbum* enquanto discurso interior. Como cada *uerbum* se distingue pela origem, chamamos esse de *uerbum personale*: é o *uerbum interior* que tem sua origem no exame da própria mente. Portanto, ele não depende (i) de algo exterior à própria mente (*res*), (2) nem de algo superior (iluminação divina). Além disso, é o *uerbum* com o qual falamos não apenas da nossa própria mente, mas das demais mentes e mesmo das almas das bestas.

2.1.2.2 O *uerbum* para dizer os conceitos gerais¹³⁰

Por fim, passamos ao *uerbum impressum*. Citamos trecho do *De Trinitate*:

Não procuro deste jeito o que seja o justo nem encontro deste jeito nem vejo deste jeito quando descrevo isso, nem sou aprovado deste jeito quando sou ouvido, nem aprovo deste jeito quando ouço, como se eu tivesse visto com os olhos do corpo algo de tal natureza ou tivesse aprendido por algum sentido do corpo ou tivesse ouvido daqueles que tinham aprendido deste jeito. Pois quando eu digo, e digo sabendo: 'Justa é a mente que com ciência e razão na vida e nos costumes distribui os próprios bens a cada um', não penso alguma coisa ausente como Cartago ou imagino como posso, como Alexandria, quer sejam desta forma, quer não; mas discirno alguma coisa presente e discirno dentro de mim, ainda que eu próprio não seja aquilo que discirno, e muitos se ouvirem estarão de acordo. E seja quem for que me escuta e aprova, dentro de si com conhecimento também ele próprio discerne aquilo mesmo, ainda que ele próprio não seja também aquilo que está discernindo. Porém, o justo, quando diz isso, discerne e diz aquilo que ele próprio é. Mas de onde também ele próprio discerne a não ser dentro de si próprio? Mas isto não é admirável, pois onde ele discerniria a si mesmo a não ser dentro de si mesmo? É admirável que a mente veja dentro de si aquilo que em nenhum outro lugar vê, e veja a verdade e veja verdadeiramente a própria mente justa, e seja a própria mente e não seja uma mente justa que vê dentro de si própria. Acaso existe uma outra mente justa dentro da mente que ainda não é justa? Ou se não existe, o que ela vê ali quando vê e diz o que seja uma mente justa, e não vê em outro lugar que dentro de si, ainda que ela própria não seja uma mente justa? Porventura aquilo que ela vê é a verdade interior presente na mente que [a mente] é capaz de ver? [...] De onde as mentes não justas poderão ser isso a não ser estando presentes elas próprias à mesma forma que elas veem para que daí sejam formadas e sejam mentes justas?¹³¹

Temos um outro tipo de *uerbum*, diferente daqueles com os quais descrevemos Cartago e Alexandria. Não se trata de *phantasia* nem de *phantasma*. Também é diferente do *uerbum* com o qual descrevemos o que é a mente: sabemos

¹³⁰ Cf. *De Trinitate* 8,3,4: "Neque enim in his omnibus bonis uel quae commemorauit uel quae alia cernuntur siue cogitantur diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus"; *De Trinitate* 8,4,7: "habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam secundum quam quidquid tale aspiciamus statim hominem esse cognoscimus uel hominis formam".

¹³¹ *De Trinitate* 8,6,9: "Cum enim dico et sciens dico: 'Iustus est animus qui scientia atque ratione in uita ac moribus sua cuique distribuit', non aliquam rem absentem cogito sicut Carthaginem aut fingo ut possum sicut Alexandriam, siue ita sit siue non ita; sed praesens quiddam cerno et cerno apud me etsi non sum ipse quod cerno, et multi si audiant, approbabunt. Et quisquis me audit atque scienter approbat apud se et ipse hoc idem cernit etiamsi non sit et ipse quod cernit. Iustus uero cum id dicit quod ipse est cernit et dicit. Et ubi etiam ipse cernit nisi apud se ipsum? Sed hoc mirum non est; ubi enim se ipsum cerneret nisi apud se ipsum? Illud mirabile ut apud se animus uideat quod alibi nusquam uidet, et uerum uideat, et ipsum uerum iustum animum uideat, et sit ipse animus et non sit iustus animus quem apud se ipsum uidet. Num est alius animus iustus in animo nondum iusto? Aut si non est, quem ibi uidet cum uidet et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se uidet, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod uidet ueritas est interior praesens animo qui eam ualet intueri? [...] Quod unde esse poterunt nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur ut inde formentur et sint iusti animi?"

o que é a mente porque nós próprios temos uma mente, mas sabemos o que é o justo mesmo se nós próprios não somos justos. São tipos distintos de conhecimento e equivalem a tipos diferentes de *uerba*. Por isso, o *uerbum* com o qual descrevemos o que é o justo também não é o *personale*.

Entendemos que se trata de um *uerbum* em razão da expressão '*cum id eloquor*', cujo objeto é '*quid sit iustus*'. A expressão '*cum id eloquor*' aparece tanto no exemplo de Cartago quanto no exemplo de Alexandria e é empregada quando se está procurando um determinado *uerbum* na mente. Que '*iustus*' não seja *uerbum* do mesmo tipo quer de Cartago quer de Alexandria, vemos pelas distinções que o texto fornece:

(1) “não procuro deste jeito [sc. como *phantasia* e *phantasma*], não encontro deste jeito [sc. como *phantasia* e *phantasma*] nem olho mentalmente dessa forma [sc. como *phantasia* e *phantasma*]”. Três pontos: (i) Quando *procuramos* x para descrevê-lo, é preciso antes de tudo ter o seu *uerbum* na mente, aquilo que é entendido (*cretum*) durante ou antes da descrição de x. (ii) Ao procurar, a mente o encontra (*inuenit*), já que o descobre dentro de si. (iii) Ao descobrir, a mente o olha. Trata-se do verbo gramatical *intueor*, que se refere, ao menos nesse capítulo do *De Trinitate* 8, à uma atividade mental onde a mente vê algo dentro de si, como o modelo visual proposto por Isabelle Koch, ao qual já chamamos a atenção anteriormente.

(2) “não sou aprovado deste jeito quando sou ouvido, nem aprovo deste jeito quando ouço”. Em primeiro lugar, essa expressão diz respeito ao *phantasma*, por se tratar de uma percepção sensível indireta e que, por essa razão, depende da percepção sensível de outras pessoas. Seria uma percepção de percepção ou, como chamou Jean Pépin, “*images d’images*”¹³². Para se testar que o *phantasma* de x é de fato semelhante a x, descrevemos o *phantasma* a outrem que, ouvindo essa descrição, a aprova ou não. Dependemos da audiência e da aprovação de outra pessoa. Em segundo lugar, a expressão ‘nem aprovo deste jeito quando escuto’ se refere à *phantasia* nossa e ao *phantasma* de outrem, já que estamos a escutar a descrição de x por parte de outrem e iremos aprovar ou não dessa descrição com base na percepção sensível direta que nós próprios tivemos de x.

(3) “como se eu tivesse visto (com os olhos) algo de tal natureza ou tivesse aprendido por algum sentido do corpo ou tivesse ouvido daqueles que tinham

¹³² Cf. PÉPIN, 1992, p. 282.

aprendido desta forma”: temos a distinção do *uerbum* com o qual dizemos o que é o *iustus* do *uerbum-phantasia* e do *uerbum-phantasma*. Entendemos que a *phantasia* é empregada aqui em suas várias possibilidades. Não é somente a percepção visual direta de x, de Cartago, por exemplo, mas é toda percepção sensorial direta de x, ao contrário do *phantasma* que se baseia na crença (*fides*) daquilo que ouvimos daqueles que tiveram uma percepção sensorial direta de x (ou indireta ainda). Aprendemos (*discimus*) sobre x através de qualquer sentido corpóreo: ela não depende somente da visão, mas de qualquer um dos sentidos corpóreos, de acordo com o objeto percebido.

Por que o *uerbum* com o qual dizemos o que é o *iustus* não é do mesmo tipo que a *phantasia* ou o *phantasma*? Esses últimos são *uerba* de algo que está fora da mente (*extra mentem*). Ainda que se trate de uma criação ou ficção, os elementos componentes dessa ficção são retirados daquilo que está fora da mente. Já com o *uerbum* com o qual dizemos o que é o *iustus* isso não acontece. Justiça foi definida no *De Trinitate* 8 como *pulchritudo animi*, uma beleza da alma. Ora, como a alma racional não é vista, suas qualidades/belezas também não o são. No máximo, vemos atos justos. Além disso, mesmo quem não é justo sabe o que é a justiça. De onde vem esse conhecimento? Não seria o caso de formarmos esse conhecimento a partir dos próprios atos justos? Percebendo vários atos justos, abstrairíamos de todos eles notas comuns e teríamos um *uerbum* na mente. Entretanto, não é essa a solução de Agostinho. Para ele, quando vemos um ato justo, já temos de antemão na mente a noção de justiça e é essa noção que nos permite reconhecer se o ato é justo ou não. Essa mesma noção nos permite dizer o que é o justo e o que é a justiça. Esse conhecimento não se origina de uma *consideratio* de si enquanto mente (*uerbum personale*), visto que mesmo a mente não-justa sabe o que vem a ser uma mente justa. Toda mente vê dentro de si aquilo que não vê em nenhum outro lugar. Para estar noutro lugar, estaria em algum corpo e os corpos são percebidos somente pelos sentidos externos. Mas a justiça é uma qualidade da alma (*pulchritudo animi*). Logo, não é uma característica do corpo e, por conseguinte, não é percebida pelos sentidos externos.

Quando se diz a definição de mente justa¹³³ e se diz com conhecimento (*sciens*) – não se trata de um conjunto de sons desprovidos de sentido –, a mente

¹³³ Agostinho define mente justa como: “aquela que com conhecimento prático (*scientia*) e com senso (*ratio*) na vida e nos costumes distribui os próprios bens a cada um”. Essa definição tem semelhança

compreende (*cernit*) algo presente dentro de si que não é *phantasia* nem *phantasma* nem ela própria.

Quando a mente procura dentro de si o *uerbum* com o qual ela diz o que é justiça, o que ela vê dentro de si é a verdade interior. Dos três trechos de Agostinho que citamos em nota¹³⁴, vemos que a verdade se identifica com Deus. Da passagem dos *Soliloquia*, a verdade é definida como aquilo que é, um dos nomes com o qual Deus se revela a Moisés no livro do Êxodo. Da passagem do *De ciuitate Dei*, a verdade é identificada como a luz que ilumina todo ser humano e que enviou João Batista para anunciar a vinda do Messias. Da passagem do *De magistro*, a luz ilumina todo ser humano a partir do seu interior. Ela o ilumina ensinando-o. Além disso, essa luz habita o interior de cada ser humano e é identificada com Cristo. Logo, a verdade interior onde a mente humana vê as noções gerais, tal como o conceito de justiça, é o próprio Deus, que habitando o interior de cada ser humano, o ilumina enquanto mestre.

com o que encontramos no *De Inventione* de Cícero: “iustitia est habitus animi communi utilitate conseruata suam cuique tribuens dignitatem” (*De inuentione* 2, 160) e no *De officiis ministrorum* de Ambrósio de Milão: “... iustitiam, quae suum cuique tribuit alienum non uindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat” (*De officiis* 1,24,115). O objetivo de Agostinho não é discutir a definição de mente justa, mas investigar o que ele compreende dentro de si mesmo quando diz (*dicit*) essa definição. Como as duas definições têm construção semelhante, cremos que Ambrósio tenha se utilizado do texto de Cícero. Quanto à fonte de Agostinho, as duas são igualmente possíveis.¹³⁴ Cf. *Soliloquia* 2,5,8: “uerum mihi uidetur esse id quod est”; *De ciuitate Dei* 10,2,1: “Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. Viderunt enim suisque litteris multis modis copiosissime mandauerunt hinc illos, unde et nos, fieri beatos, obiecto quodam lumine intellegibili, quod Deus est illis et aliud est quam illi, a quo illustrantur, et clareant atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse uniuersitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, siue potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intellegit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praeberi uitam beatam et lumen intellegentiae ueritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans Euangelio, ubi legitur: Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. *Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum.* In qua differentia satis ostenditur animam rationalem uel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius ueri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: Nos omnes de plenitudine eius accepimus” (grifo nosso). *De magistro* 12,38: “De uniuersis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. *Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia:* quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, siue malam siue bonam uoluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit uitio consultae ueritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis uitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus uisibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere ualeamus, ostendat” (grifo nosso).

Ao ver a verdade interior, a mente é capaz de ver também o que é justiça e o que é uma mente justa. Ora, para Agostinho a verdade interior se identifica com a segunda pessoa da Trindade, o *Verbum* Divino, no qual estão as formas de tudo o que existe. Portanto, também a forma de justiça. Forma é entendida como exemplar, modelo, ideia. Ver a verdade dentro de si é ver as formas que podem ser acessadas a partir do interior da alma. Se a mente vê em si a verdade interior e as formas, ela também vê a forma da justiça. Ela sabe o que é justo, sabe verdadeiramente, e sabe isso olhando para dentro de si mesma.

A mente olha (*uidet*) para dentro de si e contempla (*intuetur*) a verdade interior presente dentro de si. Contemplando essa verdade, a mente não só é capaz de ver mas também é capaz de dizer o que é uma mente justa e tudo aquilo que não tem sua origem na percepção sensível, com exceção do conhecimento do que é a mente. Portanto, essas formas que dependem da verdade interior são o quarto tipo de *uerbum interior*. Quando Agostinho quer descrever o que é a justiça, ele busca na mente seu *uerbum* e encontra a forma da justiça. A verdade interior depende da teoria agostiniana da iluminação divina¹³⁵, que não é tratada no capítulo 8 do *De Trinitate*. Em todo caso, o ponto é que Deus é a origem verdade interior e a imprime, a infunde na mente humana. É por essa razão que esse quarto tipo de *uerbum* é chamado de

¹³⁵ Sobre a teoria da iluminação divina em Agostinho, ver as seguintes passagens: *Confessiones* 1,1,1; 1,13,21; 3,6,11; 4,15,25; 5,6,10; 7,1,2; 7,9,12-13; 7,17,23; 10,2,2; 10,6,10; 10,8,12-15; 10,11,65; 10,12,19-20; 10,18,27; 10,19,28-29; 10,23,33-34; 10,24,35; 12,25,35-37; *De magistro* 12,40; 11,38; *De diversis quaestionibus* 83 q. 9; q. 12; q. 46; q. 54; *Contra academicos* 3,6,13; *De beata uita* 4,35; *Soliloquia* 1,1,1; 1,1,3-4; 1,6,12; 1,8,15; 1,13,23; *De ordine* 2,3,10; *Retractationes* 1,4,4; 1,26; *De ciuitate Dei* 8,6-7; 10,3,2; 11,25; 11,27,2; 19,26; *Tractatus in Iohannis euangelium* 34,7,4; 34,8,5; 34,7,2; *De moribus ecclesiae* 1,17,32; *De libero arbitrio* 2,8,19-20; 2,9,26; 2,10,29; *De Genesi ad litteram imperfectus* 5,24; *Enarrationes in Psalmos* 25,2,3; 118,18; *De Genesi contra Manichaeos* 1,3,6; *De Genesi ad litteram* 4,28,45; 5,16,34; 4,12,22-23; 8,26,48; 7,12,26; 12,31,59; 12,34,67; *De Trinitate* 4,2,4; 8,3,4; 9,6,9-11; 9,7,12; 9,15,24; 10,1-2; 10,3,5; 10,4,6; 10,5,7; 10,8,11; 11,7,11; 12,15,24-25; 14,6,8-7,10; 14,11,14; 14,15,21; 15,21,40; *Epistulae* 147,18,45; *Contra Faustum Manichaeum* 20,7; *De quantitate animae* 34,77; *De uera religione* 30,54-56; 31,58; *De doctrina christiana* 1,8,8-9; *De gestis Pelagii* 3,7; *De anima et eius origine* 2,5,9; 4,7,10; *De magistro* 12,38. Sobre a teoria da iluminação antes de Agostinho, ver: Platão: *Fedro* 242bc; 74a; Aristóteles: *De anima* III,5 430a17-23. Sobre a teoria da iluminação divina depois de Agostinho: Boaventura, *De scientia Christi*, q. 4 responsio; Guilherme de Auvergne: *Tractatus de anima* 7,6; Petrus Olivi: *In Sent.*, q. 2; Tomás de Aquino: *Summa theologiae* 1a75-89; *Summa theologiae* 1a2ae109,1c; *In de trinitate* pro. 1.1c; *Summa contra gentiles* II,83.1678; *De ueritate* 11.1ad5; *De ueritate* 10.6c; *De ueritate* 11.1c; Henri de Ghent: *Summa* 1.7 ad 1; 17 rM; *Summa* 2.2 ad 1; 24 rG; *Quodlibet* 9.15; Duns Scotus: *Ordinatio* I.3.1.4; René Descartes, *Discours de la méthode* 6, AT 64; *Principia Philosophiae* 2,3, AT 42; Nicolas Malebranche: *De la recherche de la vérité* III.2.1. Há inúmeros estudos sobre a teoria divina da iluminação. Citamos os que foram consultados: GILSON, 2003, p. 88-147; KING, 2014a, p. 147-152; GIOIA, 2008, p. 193-198; HOLOPAINEN, 2014, p. 263-279; SCHUMACHER, 2011, p. 25-65; MATTHEWS, 2001, p. 171-185; O'DALY, 1987, p. 199-207; RIST, 1994, p. 73-79; DOBELL, 2009, p. 31-41; HOCHSCHILD, 2012, p. 110-131; NASH, 1971, p. 47-66.

impressum. O que o distingue dos demais *uerba* é que sua origem não está em algo *extra mentem* mas em algo superior, a luz divina que é o próprio Deus¹³⁶.

De que modo a mente ainda não justa pode se tornar uma mente justa? Estando presente à própria forma que é contemplada. Três observações: (1) '*forma*' é o termo equivalente à *ratio*, *species*, *idea*. Pensamos, por exemplo, na discussão do *De ideis*¹³⁷. Portanto, forma é entendida como modelo, exemplar, como as ideias platônicas. (2) Para a mente ter acesso às formas agostinianas, basta ela voltar para dentro de si para conhecer os inteligíveis (formas das coisas) que estão na mente divina¹³⁸. Acessar as formas em Agostinho é acessar a verdade interior e, por conseguinte, a mente divina. (3) Para uma mente se tornar justa, ela precisa contemplar a ideia de justiça. Assim, para se tornar justo é preciso saber o que é justo. Ninguém quer se tornar aquilo que desconhece. Do estar presente à forma contemplada, a forma (ideia) forma a mente para que essa mente seja justa, não apenas enquanto percebe e diz o que seja a mente justa, mas também para que viva de modo justo e permaneça sendo justa. Já estamos em questões éticas: contempla-se a ideia de justo não apenas para que essa contemplação se converta em conhecimento, em que a mente percebe e descreve o que seja o justo, mas também para que essa contemplação faça com que a mente viva de modo justo e permaneça sendo justa.

A seguir, segue quadro comparativo dos quatro *uerba* que encontramos no *De Trinitate* 8,6,9.

¹³⁶ Cf. GILSON, 2003, p. 103-130.

¹³⁷ *De diversis quaestionibus* 83 q. 46: "quas rationes, ut dictum est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare". Para uma interpretação desse texto, ver: GILSON, 2003, p. 108-112.

¹³⁸ Cf. CARY, 2000, p. 63-76.

Verbum in animo ou uerbum animi no De Trinitate 8,6,9				
1. origem	consideratio nostri	sensus		ueritas interior
2. nome	<i>uerbum personale</i>	<i>uerbum directum</i>	<i>uerbum indirectum</i>	<i>uerbum impressum/infixum</i>
		phantasia: representação mental	phantasma: imagem	
3. exemplo	quid sit animus	Carthago	Alexandria	quid sit iustus
4. justificativa	habemus animum	in ea corpore fui	in ea corpore non fui	uidemus ueritatem interiozem
5. como se forma	neque unquam oculis uidimus et ex similitudine uisorum plurium notionem generalem specialemue percepimus	eam uidi eam sensi	eam nunquam uidi a multis audiui et credidi magnam esse illam urbem sicut mihi narrari potuit	praesens quiddam cerno et cerno apud me etsi non sum ipse quod cerno
6. lugar	nouimus ex nobis; inest enim animus nobis	memoria retinui quod uidi	finxi animo imaginem eius quam potui	uideo ueritatem interiozem praesentem animo
7. <i>uerbum in animo</i>	uerbum in animo: [?]	uerbum in animo: quod in animo meo cerno cum hoc trissylabum uoce profero uel antequam proferam	uerbum in animo: est apud me uerbum eius cum eam uolo dicere antequam uoce quinque syllabas proferam	uerbum in animo: [?]
8. o que procuramos e encontramos	quid tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus? [?]	cum eloqui uolo apud me ipsum quaero ut eloquar et apud me ipsum inuenio phantasiam Carthaginis	cum eloqui uolo quam nunquam uidi praesto est apud me phantasma eius [sc. Alexandriae]	non enim alibi hoc inuenio cum quaero ut hoc eloquar nisi apud me ipsum, et si interrogem alium quid sit iustus, apud se ipsum quaerit quid respondeat; et quisquis hinc uerum respondere potuit apud se ipsum quid responderet inuenit

CAPÍTULO 3

VERBUM AMORE CONCIPITUR SIVE NOTITIA CUM AMORE

A principal contribuição do *De Trinitate* 9 para a discussão acerca do *uerbum interior* é a ênfase dada ao amor com o qual o *uerbum* é concebido. Por um lado, quando nos recordamos de que o problema do *uerbum interior* depende das discussões teológicas sobre a doutrina cristã da Trindade e que a segunda pessoa trinitária, o Filho, é entendido como *Verbum Dei*, gerado pelo Pai antes de todos os séculos¹³⁹, não nos parece estranho afirmar que o *uerbum* seja concebido no amor. Se o *uerbum* humano possui semelhanças com o *Verbum Divino* e se este foi gerado pelo Pai no amor, nada mais natural do que entender o *uerbum* humano como igualmente concebido no amor.

Por outro lado, porém, se retomarmos os pontos já considerados nos capítulos precedentes – pensemos, por exemplo, nas homilias sobre o evangelho de João – vemos que todas as nossas palavras, ações ou omissões são antecedidas por um *uerbum* que permanece no interior. Ora, mesmo as palavras, ações ou omissões más ou que venham de algum modo a prejudicar a nós mesmos ou a uma outra pessoa são precedidas por um *uerbum interior*. Se isso é o caso, como Agostinho agora afirma que o *uerbum* na mente é concebido no/pelo/com amor (*amore*)?

3.1 VERBUM APUD NOS SICUT FORMAE RERUM VISAE IN AETERNA VERITATE

Quando olhamos para a verdade eterna, Deus mesmo, e enxergamos as formas exemplares das coisas, o que temos na mente é *uerbum* dentro de nós. A diferença é que esse *uerbum* não é gerado exclusivamente pela mente, mas por

¹³⁹ Cf. *Símbolo Niceno-Constantinopolitano*: “Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, *nascido do Pai antes de todos os séculos*; Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, *gerado, não criado*; consubstancial ao Pai”.

iluminação divina, aquilo que no capítulo precedente chamamos de *uerbum impressum*. Citamos Agostinho:

Portanto, com o olhar da mente, vemos naquela verdade eterna, da qual todas as coisas temporais foram feitas, a forma segundo a qual nós somos e segundo a qual produzimos algo, quer em nós quer nas coisas corpóreas através de uma razão verdadeira e reta, e daí [da forma presente na verdade eterna] temos um conhecimento veraz concebido das coisas, tal como o *uerbum* dentro de nós, e [o] geramos dizendo no interior e [que] não se separa de nós ao nascer.¹⁴⁰

O percurso realizado pelo texto é o que segue: Agostinho examina o problema da verdade eterna, extraindo dali o conceito latino ‘*forma*’, que é aquilo que nos possibilita alcançar um conhecimento verdadeiro. Esse conhecimento verdadeiro a partir da ‘*forma*’ das coisas é semelhante ao *uerbum interior*.

Por verdade eterna Agostinho entende Deus mesmo. Não se trata do conceito de verdade, nem da verdade presente, por exemplo, nas proposições verdadeiras. Verdade eterna é um dos atributos da divindade. Deus é verdadeiro, a verdade pela qual todas as coisas verdadeiras são verdadeiras¹⁴¹. Encontramos a identidade entre Deus e a verdade no livro 10 das *Confissões*. Na parte final da investigação sobre a memória humana, Agostinho, percorrendo através de todos os recônditos da memória, ali encontra Deus, porque encontrou a própria verdade: “Pois quando encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria verdade”¹⁴². Portanto, podemos dizer: verdade eterna = Deus.

A afirmação de que Deus se identifica com a verdade nos remete diretamente aos escritos de Anselmo de Cantuária. No *Monologion*, para começar, Anselmo investiga a existência e as propriedades da natureza suprema, nome com o qual ali se refere a Deus. No capítulo 18, apresenta um argumento para mostrar que a verdade é eterna. Esse argumento parece se basear em uma passagem do *De ordine*, de

¹⁴⁰ *De Trinitate* 9,7,12: “In illa igitur aeterna ueritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta ratione aliquid operamur uisu mentis aspiciamus, atque inde conceptam rerum ueracem notitiam tamquam uerbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit”.

¹⁴¹ Cf. *De Trinitate* 7,5,10.

¹⁴² *Confessiones* 10, 24,35: “Vbi enim inueni ueritatem, ibi inueni deum meum, ipsam ueritatem”.

Agostinho¹⁴³. Supondo que a verdade teve princípio, raciocina Anselmo, antes mesmo que a verdade existisse já seria verdadeiro que não existia a verdade. Do mesmo modo, supondo que a verdade um dia deixará de existir, será verdadeiro que não mais existirá a verdade. No entanto, não é possível haver o verdadeiro sem a verdade. Portanto, a verdade não pode ser limitada nem por um princípio nem por um fim. Logo, a verdade é eterna. Na última linha do capítulo, Anselmo identifica verdade suprema e natureza suprema. Esse mesmo raciocínio retorna no diálogo *De ueritate*, mas com consideráveis acréscimos quando comparados ao *Monologion* 18. No *De ueritate* 7, por exemplo, Anselmo afirma existir uma verdade na essência das coisas. As coisas existentes são verdadeiras e, portanto, retas, na medida em que são o que devem ser na mente divina, ou seja, na verdade suprema. Por conseguinte, o que determina se algo é verdadeiro ou não é sua semelhança ao que está na mente divina. Já no *De ueritate* 10, Anselmo identifica a verdade suprema com a retidão pela qual todas coisas verdadeiras e retas são verdadeiras e retas.

Todas as coisas temporais (*omnia temporalia*) foram feitas a partir da verdade eterna, de Deus mesmo, não enquanto matéria preexistente, como o demiurgo de Platão que molda a matéria informe, mas enquanto modelo existente na mente de Deus. Antes mesmo da criação *ex nihilo*, Deus já possuía na sua própria mente tudo o que iria criar, incluindo o tempo e o espaço, tal como o artífice possui na sua mente, de alguma maneira, o modelo de tudo que vai produzir¹⁴⁴. Portanto, as coisas que serão criadas já existem na mente divina enquanto modelos, exemplares, formas, ideias das próprias coisas, quer como universais – a forma de homem – quer como particulares – a forma de José, Pedro e Maria: “portanto, cada uma das coisas foi criada através das próprias razões”¹⁴⁵. Podemos concluir, pois, que, em Agostinho, as coisas temporais possuem uma dependência ontológica em relação à mente divina, aqui entendida como verdade eterna.

De um lado, pensamos no *Timeu* de Platão, onde o demiurgo olha para formas ou ideias e a partir delas molda a matéria informe. Agostinho, todavia, inverte o esquema platônico ao situar as ideias não fora da mente do demiurgo, mas dentro da

¹⁴³ Cf. *De ordine* 2,50. Ver também: *Soliloquia* 2,2.

¹⁴⁴ Cf. *De Genesi ad litteram* 5,36.

¹⁴⁵ *De diuersis quaestionibus* 83 q. 46,2: “singula igitur propriis sunt creata rationibus”.

mente de Deus, que passam a ser, por essa razão, da mesma essência divina¹⁴⁶. De outro lado, pensamos também no *Monologion* de Anselmo, texto que nos revela o modo como Agostinho foi acolhido e interpretado nos ambientes monásticos do século XI. No capítulo 9 dessa obra, Anselmo afirma que “antes que todas as coisas fossem feitas, já existia na inteligência da natureza suprema a essência, a qualidade, a maneira como haveriam de ser”¹⁴⁷. Anselmo elenca três possibilidades para essa existência das coisas na mente divina: (i) as coisas seriam elas mesmas na mente divina, isto é, tal como vemos o cavalo Brunello na realidade, assim também ele já existia na mente divina, (ii) as coisas existiam na mente divina enquanto matéria de que haveriam de ser feitas, o que implicaria afirmar que a criação teria sido, antes, um processo de emanção, e (iii) as coisas eram algo em relação à razão de quem cria, razão pela qual, e segundo a qual, foram feitas. Anselmo opta pela última possibilidade.

3.1.1 *Acies mentis*: o olhar intelectual da mente

Até aqui, acompanhamos Agostinho se comprometendo com a tese de que todas as coisas temporais foram criadas a partir da eterna verdade. Agora ele examina o conteúdo presente na eterna verdade e o modo como acessamos esse mesmo conteúdo.

Em primeiro lugar, na eterna verdade está a *forma*, termo latino alternativo para ideias (*eidos*): modelo, exemplar, razão, arquétipo. Na questão 46, sobre as ideias (também chamado de *De ideis*), Agostinho afirma:

Podemos chamar as ideias, em latim, *formae* ou *species*, para que pareçamos traduzir a palavra para fora de uma palavra. [...] Com efeito, as ideias superiores são certas *formae* ou *rationes* imóveis e imutáveis das

¹⁴⁶ Cf. *Timeu* 28a-29d.

¹⁴⁷ *Monologion* 9: “Patet itaque, quoniam priusquam fierent uniuersa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent”.

coisas, que não foram formadas e, por esta razão, são eternas e sempre se mantêm do mesmo modo, e que estão contidas na inteligência divina.¹⁴⁸

As ideias recebem duas qualificações e, em seguida, cada uma delas é justificada. Eles são imóveis porque não foram formadas. Logo, são eternas e sempre as mesmas: *stabiles*. Elas são imutáveis porque estão contidas na inteligência/mente divina. Ora, se a mente divina é imutável, tudo o que nela está contido também é imutável. As ideias estão ali. Logo, são imutáveis: *incommutabiles*.

Em segundo lugar, como o ser humano tem acesso às formas que estão contidas na verdade eterna? Agostinho emprega aqui uma noção que é recorrente nos seus escritos. Em vários momentos ao longo do *De Trinitate*, ele se referiu aos olhos do corpo ou olhos corpóreos. O que poderia soar como redundância (“É claro que os olhos são do corpo; de onde mais poderiam ser, oras?”), alguém poderia objetar), na realidade, é uma distinção pressuposta e utilizada por Agostinho em diversos momentos. Podemos ver com os olhos do corpo (*uisu corporum* e expressões afins), mas também podemos ver com os olhos da mente (*uisu mentis* e expressões afins). Com os olhos do corpo vemos as coisas sensíveis, tal como as muralhas da cidade de Cartago. Com os olhos da mente vemos as coisas inteligíveis, tal como as formas das coisas na verdade eterna. No trecho que estamos examinando, Agostinho emprega a expressão “*formam [...] uisu mentis aspiciamus*”: “vemos a forma com o olhar da mente”. Deixando de lado o acusativo do verbo, que já comentamos acima, temos algumas observações a fazer com relação ao ablativo ali empregado, a expressão ‘*uisu mentis*’. Pois bem, tal expressão é uma das várias utilizadas por Agostinho, que prefere na maior parte das vezes a expressão ‘*acies mentis*’. Além dessas, encontramos também ‘*oculus mentis*’, ‘*oculus cordis*’, ‘*acies cogitantis*’, ‘*acies animi*’, ‘*acies animae*’, ou mesmo ‘*intellectus*’¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *De Ideis* 46: “Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transfere uideamur. [...] Sunt manque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur”.

¹⁴⁹ Ver, por exemplo, as seguintes passagens: *De beata uita* 35; *De ordine* 2,7; *Soliloquia* 1,6,12; *De diuersis quaestionibus* 83 q. 46; *De Trinitate* 11,3,6.8; *De ciuitate Dei* 22,24. Van Fleteren (1999) entende que a expressão *acies mentis* é o equivalente latino para aquilo que, na *República* 7.533d, Platão chama de ὄψις, que Cícero utiliza no *De ordine* 2.160, nas *Tusculanae disputationes* 1.73 e no *Pro lege Manilia* 4.368, que Plotino igualmente emprega nas *Enéadas* 1.6.7-9, e que Ambrósio usa no *De Cain et Abel* 2.1.5; 2.6.19.

Em todo caso, julgamos que todas podem ser entendidas de acordo com a interpretação de Gilson: “Santo Agostinho admite que o pensamento pode se fixar sobre uma ideia em vez de sobre outra; o olhar que ela dirige assim, graça à atenção (*intentio*) é precisamente o que ele chama *acies mentis*”¹⁵⁰. Já Frederick Van Fleteren, no vocábulo '*acies mentis*' da enciclopédia sobre Agostinho publicada em 1999, entende que a expressão '*acies mentis*' possui um significado técnico: “[trata-se do] intelecto humano em seu mais elevado ato ou função de intuir a verdade. *Acies mentis* é equivalente à visão intelectual pela qual os seres humanos podem intuir diretamente a verdade”¹⁵¹. Enquanto que para Gilson, *acies mentis* é antes de tudo a atenção (*intentio*) do pensamento sobre uma ideia qualquer, para Van Fleteren a *acies mentis* é principalmente o ato ou função da mente de intuir, de ver a verdade diretamente. Ainda que as formulações sejam diferentes, entendemos que ambas se complementam: pela atenção da mente (Gilson), a própria mente é capaz de ver a própria verdade (Van Fleteren). Nossa posição é corroborada por algumas passagens do *De quantitate animae*, de Agostinho: “Na verdade é em si questão muito sutil, e exige olhos mais capazes, os da mente, uma visão muito mais ampla do que a empregada nos olhos corporais. [...] Sugiro que, acompanhando a orientação que lhe dou, observe a direção do raciocínio”¹⁵².

¹⁵⁰ GILSON, 2003, p. 284, n. 1: “Saint Augustin admet que la pensée peut se fixer sur une idée plutôt que sur une autre; le regard qu'elle dirige ainsi, grâce à l'attention (*intentio*) est précisément ce qu'il nomme *acies mentis*”.

¹⁵¹ FITZGERALD, 1999, p. 5-6: “*Acies mentis* has a technical meaning: the human intellect in its highest act or function of intuiting truth. *Acies mentis* is equivalent to intellectual vision by which human beings can intuit truth directly”. A posição de Van Fleteren é endossada por Peter King, no seu artigo de 2014 sobre o conhecimento em Agostinho: KING, 2014a, p. 147-152.

¹⁵² *De quantitate animae* 4,6: “Verum quia res subtilissima est, et longe alios mentis oculos quaerit, quam humana consuetudo in quotidianae uitae actibus habere solita est; admoneo te, ut per ea, per quae te ducendum existimo, libens pergas, nec nostro quodam necessario circuitu defatigatus, aegre tuleris aliquanto te tardius ad id quod cupis peruenire”. Ver também: 6,10;14,23; 27,52; 30,58; 33,75. Sobre a identidade entre razão e olhar da mente, ver a seguinte passagem: “Razão é olhar da mente, e raciocínio é o exercício da inteligência, ou seja, o movimento do olhar da mente sobre aquilo que deve examinar. Essa indagação, ou raciocínio, é necessária para a procura. O olhar da mente, ou racionalidade, é necessário para ver intelectualmente. Quando esse olhar da mente, chamado razão, dirigido a algo, é capaz de ver, chamamos ciência. Quando não consegue ver, por mais esforço que empregue, chamamos ignorância” (*De quantitate animae* 27,52). Novamente aqui vemos que há complementaridade entre as posições de Gilson e de Van Fleteren.

3.1.2 As *formae rerum* na mente divina

Resta ainda um último ponto a ser comentado antes da questão propriamente dita do *uerbum interior* no *De Trinitate* 9, que versa sobre a noção de *forma*. Podemos apresentar esse ponto a partir do seguinte esquema:

- (i) segundo a *forma* nós próprios somos/existimos;
- (ii) segundo a *forma* nós produzimos algo com uma razão reta e verdadeira;
- (iii) segundo a *forma* nós produzimos (*operamur*) algo em nós mesmos ou nas coisas corpóreas.

Sobre (i): todas as coisas corpóreas foram criadas segundo o modelo delas presente na mente divina. Modelo e forma são termos equivalentes nesse contexto. Nós próprios existimos, ou fomos criados, de acordo com a forma/modelo/exemplar/arquétipo/ideia que Deus tinha/tem de nós na sua própria mente. Por essa razão, nosso próprio ser – aquilo que somos – depende do exemplar presente na mente divina. No *De ueritate*, Anselmo de Cantuária acrescenta que um certo algo existe verdadeiramente na medida em que é assim como existe na mente divina¹⁵³, a tal ponto que, quando se compara um objeto enquanto modelo na mente divina e o modelo já criado, aquilo que está na mente divina é mais perfeito do que o mero criado, já que participa da eternidade e da imutabilidade próprios do ser de Deus.

Sobre (ii): o critério para afirmarmos que algo é reto e verdadeiro, ou seja, a verdade e a retidão são, igualmente, definidas a partir da forma de verdade e de retidão segundo a mente divina. Portanto, percebemos aqui a impossibilidade de defesa de um critério relativo, tal como se poderia afirmar que, por exemplo, algo é bom para João e, no entanto, ruim para Pedro. Ou então, algo é verdadeiro para João, mas falso para Pedro. Ou ainda, algo é reto para João, mas não para Pedro. Existe um critério absoluto segundo o qual os eventos particulares são examinados. Se algo pode ser considerado verdadeiro é porque participa de algum modo da verdade. Se algo pode ser considerado reto é porque participa de algum modo da retidão. Verdade e retidão são ideias eternas situadas no interior da mente divina e, por essa razão,

¹⁵³ Cf. *De ueritate* 7.

partilham da mesma essência de Deus, tal como a imutabilidade, a eternidade, a perfeição. Quando, portanto, realizamos algo (*aliquid*), o que nos permite considerá-lo reto e verdadeiro é a forma de retidão e verdade presentes na verdade eterna, que é a própria mente de Deus. Trata-se de um critério absoluto.

Sobre (iii): depende do que afirmamos no item anterior. Podemos realizar ou produzir algo, qualquer coisa, seja em nós próprios, seja nas demais coisas corpóreas (*corporibus*). O que quer que façamos, na medida em que puder ser considerado reto e verdadeiro o será consoante a forma correspondente na mente divina. Portanto, o que torna a razão reta e verdadeira é precisamente sua dependência em relação à mente divina, lugar onde estão as formas de todas coisas retas e verdadeiras.

Agostinho conclui o parágrafo afirmando que temos daí (*inde*) um conhecimento verdadeiro concebido das coisas. Essa afirmação nos permite passar da mente divina para a mente humana, das formas divinas para os *uerba* humanos. No entanto, nos deparamos com um problema de tradução. *Inde*, daí, se refere precisamente a qual ponto da frase? Temos um conhecimento verdadeiro (ou veraz) que é concebido das coisas a partir desse lugar (*inde*). Mas que lugar é esse? Elencamos, ao menos, quatro possibilidades de resposta. *Inde* pode se referir: (i) à verdade eterna, (ii) às formas na verdade eterna, (iii) à visão da mente, (iv) ao ato de ver com o olhar da mente as formas na verdade eterna. Entendemos que o modo mais satisfatório para entender a referência de *inde* seja a última alternativa, já que nos traria menos problemas. Quando vemos com o olhar da mente (*uisu mentis aspicimus*) as próprias formas na verdade eterna, esse contemplar faz com que tenhamos na nossa própria mente um conhecimento veraz, por depender da verdade eterna e de suas formas, e é também um conhecimento concebido das coisas. Parece estranho afirmar que o conhecimento é ao mesmo tempo veraz e concebido das coisas se o que o torna possível não é o olhar para as próprias coisas, mas para a mente divina. Ao menos nesse caso, vemos que o conhecimento veraz e concebido das coisas não depende dos sentidos, mas da luz da razão, que é capaz de ver as formas inteligíveis presentes na mente de Deus. No entanto, as coisas, enquanto modelos na mente divina, existem perfeitamente quando comparadas às coisas criadas. Nesse caso, o conhecimento veraz concebido das coisas é antes um conhecimento das causas das coisas criadas e não propriamente um conhecimento dos efeitos, ou das coisas criadas nelas mesmas.

3.2 VERBUM APUD NOS SICUT NOTITIA VERAX RERUM

Quando a mente humana vê as formas na verdade eterna, ela concebe um conhecimento veraz das coisas e esse conhecimento é como um *uerbum* dentro de nós. Chegamos finalmente à questão do *uerbum intus* do *De Trinitate* 9.

Em primeiro lugar, o conhecimento veraz (*uerax rerum notitia*) é como um *uerbum* dentro de nós. Ora, no capítulo precedente, elencamos quatro tipos de *uerba*: o *directum*, o *indirectum*, o *personale* e o *impressum*. Defendemos que essa *notitia uerax* identificada como um *uerbum apud nos* se refere ao *uerbum impressum*. Ora, por *uerbum impressum* entendemos o *uerbum* a partir do qual enunciamos os conceitos gerais, universais e específicos. Dos quatro *uerba* do *De Trinitate* 8, o *impressum* é o único que depende diretamente da mente divina, que iluminaria a mente humana, fazendo com que o ser humano viesse ao conhecimento do que seriam, por exemplo, os conceitos gerais de ser humano, de beleza e de justiça. Esse conhecimento concebido na mente é veraz, visto que depende diretamente da ação divina que ilumina, mas também depende da mente humana, que olha diretamente a verdade eterna e as formas aí contidas.

Verbum apud nos é, portanto, um conhecimento veraz das coisas, na medida em que depende da iluminação divina. Enquanto expressão, '*uerbum apud nos*' não se distingue de outras expressões que vimos nos capítulos precedentes, sobretudo no primeiro.

O *uerbum apud nos* é gerado quando o dizemos no interior. Por um lado, vemos que o pensamento de Agostinho permanece o mesmo. O *uerbum* é sempre dito de alguma maneira. O *uerbum* sonorizado, a *uox*, o é através de palavras. Já o *uerbum apud nos* é dito no interior, não enquanto som ou enquanto uma palavra composta de sílabas, mas enquanto pensamos no sentido do *uerbum* sonorizado (*dicibile*). Ou, como diria Anselmo no *Monologion* 10, quando dizemos as próprias coisas dentro da mente. Por outro lado, notamos que há uma dificuldade a ser compreendida aqui: o *uerbum apud nos*, enquanto *notitia uerax rerum* se origina do ato da mente de olhar e ver as formas/exemplares das próprias coisas na verdade eterna. A mente, portanto, vê. Em seguida, Agostinho afirma que geramos esse

mesmo *uerbum* dizendo-o dentro de nós, no caso, no interior da própria mente. A mente, portanto, diz.

O ver e o dizer da mente nos remetem, uma vez mais, à interpretação de Isabelle Koch, para quem, quando se estuda o *uerbum interior*, há dois modelos possíveis para se entender a teoria agostiniana, a saber, o modelo visual e o modelo verbal. Em relação ao modelo visual, temos duas considerações. Primeira, dizemos que a mente vê. Mas vê onde? Ela vê nela mesma. No entanto, quando ela vê as formas das coisas, do modo como tais formas estão contidas na verdade eterna, inferimos que a mente vê dentro dela mesma aquilo que está na verdade eterna, os exemplares inteligíveis das coisas. Nesse sentido, podemos entender o movimento proposto por Agostinho para a mente ascender a Deus: do exterior para o interior, do interior para o superior¹⁵⁴. Pelo fato de Deus, enquanto verdade eterna, habitar/residir no interior do próprio ser humano¹⁵⁵ – sua mente – enquanto *interior intimo et superior*

¹⁵⁴ Não poderíamos deixar de fazer referência ao livro 3 das *Confissões*, onde Agostinho, após se deparar com “alguns livros platônicos” (“quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum uersos”, *Confessiones* 3,9,13), volta para si mesmo e ali, erguendo os olhos da alma (*oculus animae meae*), vê a Luz imutável, a Verdade, a Eternidade, Deus. O interessante é que parece haver um verdadeiro mundo interior dentro da mente. Ainda que Deus possa ser encontrado no interior do ser humano, ele não se identifica com a visão da mente nem com a própria mente. Ele estaria acima e, no entanto, está dentro da mente: “Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intraui in intima mea duce te, et potui, quoniam factus es adiutor meus”. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus, nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam. O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem, esse quod uiderem, et nonbum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore; et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso”. Ver também: CARY, 2000, p. 63-76. A tese defendida no livro de Cary é que Agostinho foi aquele que inventou (“*Augustine invented*”, p. 3) o conceito ‘espaço interior privado’ (“private inner space”). O autor considera, em primeiro lugar, a tradição filosófica anterior a Agostinho, através da visão ascendente de Platão e, depois, a visão interior de Plotino. Em seguida, tenta mostrar que em Agostinho há a integração tanto da leitura platônica quanto da plotiniana, resultando, pois, na visão interior e ascendente de Agostinho.

¹⁵⁵ No livro 10 das *Confissões*, Agostinho examina a memória, procurando ali algum traço da divindade. Depois de narrar a busca, ele descreve o encontro: “Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustasti et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” (*Confessiones* 10,27,38). Ora, o encontro não ocorre fora da mente. Pelo contrário. Agostinho reconhece que, indevidamente, procurava a Deus (a Verdade, portanto) fora de si, no exterior da mente, mas sem êxito. Deus estava no interior da mente (*intus eras et ego foris... mecum eras, et tecum non eram*). Ver ainda: *Confessiones* 10,25,36.

*summo*¹⁵⁶, a mente humana tem a capacidade de vê-lo, de algum modo, no interior de si mesma. Segunda, quando a mente vê as formas das coisas na verdade eterna, quem desempenha o papel determinante nesse processo: (i) a mente humana que é capaz de ver ou (ii) a verdade eterna que se deixa ver, iluminando, assim, a mente humana? Pela teoria da iluminação divina, optamos pela segunda possibilidade: a mente humana, sim, é capaz de ver, mas porque a verdade eterna se deixa ver: “ó Verdade, vós que em toda parte assistis a todos os que vos consultam e ao mesmo tempo respondeis aos que vos interrogam sobre os mais variados assuntos”¹⁵⁷.

Em relação ao modelo verbal, o entendemos como aquilo que acontece no interior da mente quando ela, de algum modo, diz as próprias coisas dentro de si. É um *uerbum interior* porque não depende de uma determinada língua e, por conseguinte, não é composto de letras nem sílabas, sendo, portanto, aquilo mesmo que antecede todas as línguas. Quando, porém, Agostinho diz que o *uerbum interior* é gerado quando a mente diz algo dentro de si (*intus*), ele inclui nessa mesma ideia as formas vistas na verdade eterna? Ou então: é porque a mente vê na verdade eterna as formas das coisas que ela pode, posteriormente, dizê-las dentro de si? Qual seria a ordem cronológica entre o que é visto e o que é falado? É possível, ao menos, dizer que haveria uma ordem cronológica, um x que sucede a um y, em relação às formas divinas vistas e ditas na/pela mente humana?

Por fim, o *uerbum apud nos*, que é gerado quando é dito no interior de nós mesmos, não se separa de nós quando nasce, isto é, quando é proferido. Essa ideia já apareceu em outras passagens de Agostinho, no *Tractatus in Iohannis euangelium*, por exemplo. O que está no interior, continua no interior, ainda que nós o comuniquemos a outrem através de uma palavra ou *uox*. Em todo caso, o que chama a atenção nessa passagem do *De Trinitate* 9,7,12 é a expressão utilizada por Agostinho para se referir ao *uerbum interior*. Vimos já outras expressões nos dois capítulos precedentes. No imediatamente anterior, por exemplo, vimos as várias ocorrências daquilo que ele chamou de *uerbum animi* ou *uerbum in animo*. Claro, não

¹⁵⁶ *Confissões* 3,6,10: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. Lima Vaz entende que essa expressão agostiniana é a influência neoplatônica realizada pelos estudos dos livros de Plotino e Porfírio através das traduções de Mario Vitorino (cf. LIMA VAZ, 2001, p. 62-67, sobretudo p. 64).

¹⁵⁷ *Confessiones* 10,26,37: “Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus”.

haveria distinção, ou pelo menos não vemos uma, entre *uerbum animi* e *uerbum apud nos* ou *uerbum intus*. De qualquer maneira, percebemos as diversas possibilidades com as quais Agostinho trata do assunto.

3.2.1 *Ministerium uocis aut alicuius signi corporalis*

O *uerbum apud nos* não se separa de nós quando nasce. Ora, de que maneira podemos compreender seu nascimento? Através da fala. Quando falamos (*loquimur*), o *uerbum interior* vem para fora da nossa mente, de nós os falantes, para entrar na mente do ouvinte. Citamos Agostinho:

Porém, quando falamos aos outros, ajuntamos ao *uerbum*, que permanece no interior, o ministério da *uox* ou de algum signo corpóreo para que através de alguma recordação sensível tal algo surja também na mente do ouvinte [e] não se separa da mente do falante.¹⁵⁸

A mesma ideia já tinha aparecido no capítulo primeiro da tese, quando investigávamos o *Tractatus in Iohannis euangelium*. Quando um falante qualquer quer mostrar para alguém o *uerbum* que traz na mente, ele se serve do auxílio, do serviço, do ministério (*ministerium*) da *uox*. Portanto, é por meio da *uox*, entendida como palavra sonorizada, que o *uerbum interior* pode alcançar uma outra mente. No entanto, vemos que nessa passagem do *De Trinitate* 9,7,12 há um elemento novo, ou mesmo um acréscimo explicativo que não tínhamos visto ainda nesse contexto do *uerbum interior*. Podemos formular o problema nos seguintes termos: quando o falante quer revelar o *uerbum apud se*, ele pode se servir apenas do serviço de uma *uox*? E mais: qual é o passo necessário para que o ouvinte entenda o que o falante está a proferir de modo que aquele gere na mente o *uerbum* que este já possui?

Para a primeira questão, Agostinho cita o “*ministerium uocis*”, o ministério da *uox*, mas não fica recluso à *uox*. Ele amplia as possibilidades de *ministeria* que podem

¹⁵⁸ *De Trinitate* 9,7,12: “Cum autem ad alios loquimur, uerbo intus manenti ministerium uocis adhibemus aut alicuius signi corporalis ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis quale de loquentis animo non recedit.”

ser utilizadas no ato de revelar o *uerbum interior*. Por um lado, ele amplia. Por outro, deixa as possibilidades abertas. Haveria inúmeras. A expressão ampliadora de Agostinho é: “o ministério de algum signo corpóreo”, ou seja, qualquer coisa que: (i) seja um signo e (ii) possa ser apreendido por algum dos cinco sentidos. Pensamos, por exemplo, em uma palavra sonorizada. Sim, ela é um típico caso de *uox*. Do mesmo modo, enquanto *uox*, transmite uma *cogitatio*, um *uerbum interior*. Mas e como podemos entender as palavras escritas? Agostinho entende que as *scripta* são signos das palavras faladas, signos de signos, portanto. Entretanto, podemos ir um pouco além. Se nos recordarmos das discussões do *De doctrina christiana*, veremos que, em Agostinho, não há apenas signos escritos e falados, pelo motivo que signo é toda e qualquer coisa (*aliquid*) que faz vir ao pensamento algo diferente do que ele mesmo.

Por essa razão, podemos dizer que, se bem compreendemos o pensamento de Agostinho no *De Trinitate* 9,7,12, um signo corpóreo é tudo aquilo que pode ser apreendido por algum dos sentidos e que revele ao que apreende uma informação além do signo em si, e essa informação seria o *uerbum interior*.

3.2.2 *Signum* conforme o *De doctrina christiana*

No *De doctrina christiana* 2, Agostinho afirma que “*signum* é uma coisa [*res*] que, por si, faz vir ao pensamento algo diferente, além da impressão que oferece aos sentidos”¹⁵⁹. Disso se segue que: (i) *signum* é o que faz vir ao pensamento algo distinto

¹⁵⁹ *De doctrina christiana* 2,1,1: “*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire*”. Há uma definição semelhante no *De dialectica* 5: “*Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*”. Examinemos brevemente o quadro comparativo abaixo:

<i>De dialectica</i> 5,7,7-8	<i>De doctrina chistiana</i> 2,1,1
signum	signum
est quod	est enim res
et se ipsum	praeter speciem
sensui [ostendit]	ingerit sensibus
et praeter se aliquid	aliud aliquid ex se
animo	in cogitationem
ostendit	faciens uenire

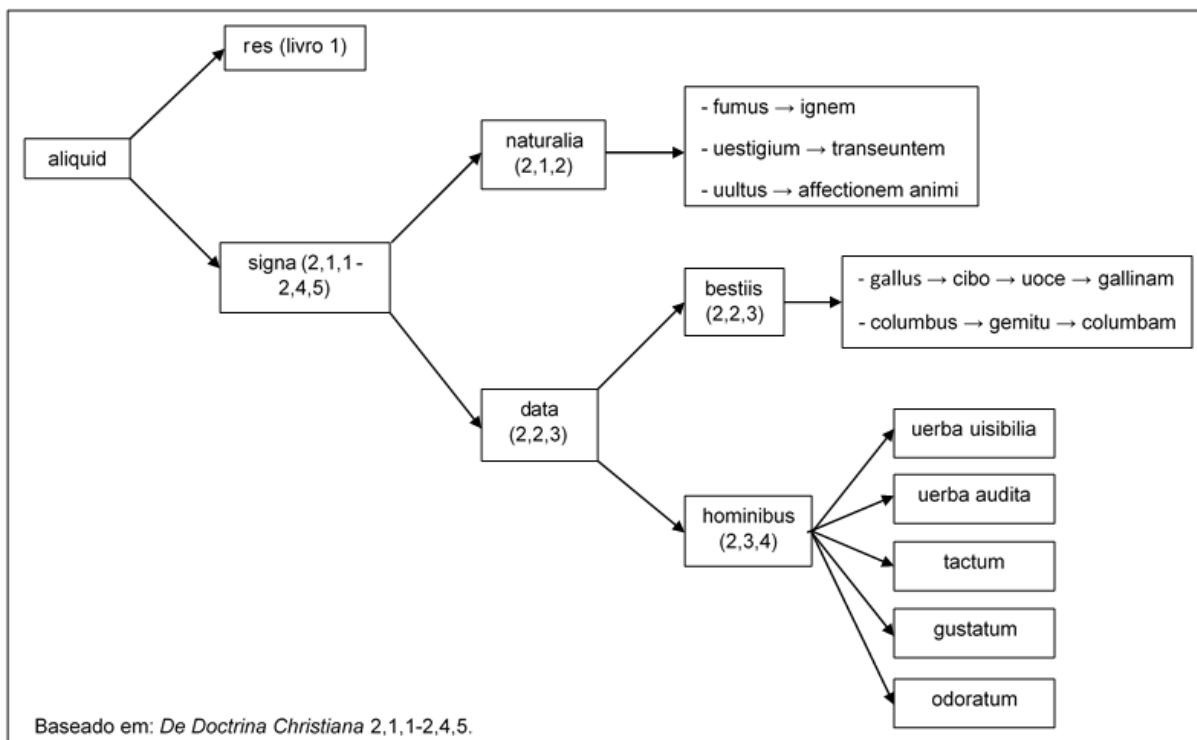
do próprio signo e (ii) *signum* é o que tem significado, o qual, por sua vez, é diferente do próprio signo¹⁶⁰. A fumaça e as pegadas são exemplos de *signa*, visto que causam ou oferecem ao pensamento algo além dos próprios *signa*: a fumaça oferece ao pensamento a ideia de fogo; as pegadas, a ideia de ser humano ou animal. Entendidos desse modo, *signa* podem ser algo além do que itens linguísticos – i. e. as palavras, já que fazem parte de uma determinada língua. Portanto, há itens não linguísticos que também têm significado¹⁶¹, tais como os gestos, os símbolos, etc. Não estamos mais apenas no âmbito das palavras. Um gesto é um *signum*. A fumaça é um *signum*. Uma pegada na neve é um *signum*.

O esquema abaixo se baseia no *De doctrina christiana* 2,1,1–2,4,5 e nos permite tanto uma compreensão do que Agostinho compreende como um *signum* como nos possibilita inferir algumas distinções entre o *uerbum tout court* conforme o *De doctrina christiana* e o *uerbum tout court* conforme o *De magistro*.

Alguns pontos: (i) o *signum* está relacionado com os sentidos (singular no *De dialectica* – *sensui* –, plural no *De doctrina christiana* – *sensibus*) e com a mente (*animus, cogitatio*). (ii) o *signum* mostra, ou apresenta, coisas diferentes aos sentidos e a mente. Aos sentidos, o *signum* mostra ele próprio (*se ipsum*) ou a própria forma (*species*). (iii) à mente/pensamento, o *signum* mostra algo além de si mesmo (*praeter se aliquid, praeter aliud aliquid ex se*). No entanto, ainda que as definições não sejam exatamente as mesmas, o conteúdo o é: *signum* é aquilo (*quod*) ou a coisa (*res*) que mostra-se a si mesmo aos sentidos, mas que também mostra à mente, ou faz vir ao pensamento, algo (*aliquid*) diferente de si próprio. A definição agostiniana de *signum* parece ter sido influenciada por, ao menos, três escritores, a saber: Cícero, Orígenes e Quintiliano. Cícero, no *De inuentione*, apresenta a seguinte definição: “*signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat, quod ex ipso profectum uidetur*” (1,48). Orígenes, por sua vez, diz: “*signum namque dicitur cum per hoc quod uidetur aliud aliquid indicatur*” (*In Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri* 4,2). Quintiliano, finalmente, afirma: “*signum uocatur, ut dixi, σημεῖον quamquam id quidam indicium quidam uestigium nominauerunt, per quod alia res intellegitur, ut per sanguinem caedes*” (*Institutio oratoria* V,9,9). Cf. KIRWAN, 2001, p. 186-204; JACKSON, 1969, p. 9-49; KING, 2014b, p. 292-310; PANACCIO, 1999, p. 118; ROSIER-CATACH, 1994, p. 95-122. Em um artigo publicado recentemente, tentamos mostrar que a teoria da significação de Anselmo de Cantuária depende de, pelo menos, duas outras teorias da significação influentes no século XI, a de Agostinho (*De doctrina christiana* 2,1,1) e a de Aristóteles (*De interpretatione* 16a3-9 e 16b19-21) (cf. PEREIRA, 2015, p. 104-124). Procuramos relacionar a tese do *De doctrina christiana* 2,1,1 com a do *De interpretatione* para, a partir daí, interpretar o *De grammatico* de Anselmo.

¹⁶⁰ No *Monologion* 10, Anselmo entende que às vezes o signo se identifica com o significado. É o caso da vogal ‘a’. Ela é um signo, já que possui um significado, e é o próprio significado.

¹⁶¹ Cf. *De doctrina christiana* 2,1,1-2,3,4; MARKUS, 1957, p. 60-83.



Nossas observações sobre o esquema¹⁶²:

(a) *aliquid*: algo pode uma coisa (*res*) ou um *signum*, aquilo que significa, representa, simboliza a coisa. Portanto, quando pensamos na definição de *signum* (2,1,1), vemos que se trata daquilo que mostra à mente (*animo*) algo além do próprio *signum*, a saber, o seu significado, que na mente é um conceito (*conceptio mentis*) e fora da mente (*extra mente*) é a coisa (*res*).

¹⁶² O esquema que apresentamos no texto possui semelhanças ao que foi formulado na tradução francesa do *De doctrina christiana* da Bibliothèqu Augustinienne (p. 563, nota 24). No entanto, após examinar o texto de Agostinho, propusemos algumas alterações ao esquema. Em primeiro lugar, o que chamamos de *aliquid*, a tradução francesa chama de "*l'objet de l'enseignement*". Entendemos que '*aliquid*' é um termo amplo, que pode englobar tanto o *signum* quanto a *res*. Ademais, pensamos que o uso do termo '*objet*' nos traria algumas dificuldades pela necessidade de definirmo-lo conceitualmente. '*Aliquid*', por outro lado, é em termo elástico que não implica, *a priori*, comprometimento com teses epistemológicas nem metafísicas. Em segundo lugar, explicitamos o que Agostinho chama de *signa data bestiis*. Dizer que os *signa data* podem ser entendidos tanto em relação aos animais irracionais quanto ao seres humanos e que os mesmos *signa data* se caracterizam por possuírem uma intenção (*l'intention*) e um destinatário (*un destinataire doué de raison*), implicaria o comprometimento com a tese de que os animais irracionais são dotados de razão, o que é contraditório. Julgamos conveniente: (i) definirmos no corpo do texto, segundo a passagem do *De doctrina christiana*, o que Agostinho entende por *signa data* e (ii) exemplificarmos de que modo os animais irracionais possuem eles próprios *signa data*. Em terceiro lugar, na tradução francesa, os *signa data* para os seres humanos se dividem em três tipos: (i) *paroles*, (ii) *signes diverses* e (iii) *mimiques*. Ora, o trecho de 2,3,4 nos permite afirmar que não se trata apenas de três tipos de *uerba*, mas de cinco, um para cada sentido corpóreo. O problema que precisamos tentar responder no corpo do texto é: de que modo pode haver um *uerbum* que seja apreendido pelo tato, pelo olfato e pelo paladar. Para que isso seja possível, convém que busquemos definir *uerbum* de acordo com o início do segundo livro do *De doctrina christiana*.

(b) o *signum* pode ser: (i) *natural* ou (ii) *datum*. O *signum* é *natural* quando “sem vontade e qualquer desejo de significar, faz ser conhecida alguma outra coisa para fora de si, além de si mesmo”¹⁶³. Não existe o elemento intencional no *signum natural*. A fumaça faz vir naturalmente à mente a noção de fogo. Uma pegada qualquer faz vir naturalmente à mente a noção de que alguma pessoa ou algum animal passou por aquele lugar. Um rosto triste ou irado faz vir naturalmente à mente a noção de que determinada pessoa está a passar naquele momento por um período de tristeza ou de ira. O ponto central dos três exemplos é: a fumaça, a pegada e o rosto triste ou irado não possuem um elemento volitivo tendo em vista transmitir uma determinada informação a quem os percebe. No último exemplo de Agostinho, é possível ainda afirmar que certo rosto triste ou irado não representa realmente a afecção da alma (*affectio animi*) daquela pessoa. Pode ser fingimento ou, quem sabe, mera carência de beleza.

O *signum datum* é aquele que “os seres vivos dão mutuamente a si mesmos para mostrar, o quanto podem, o movimento de sua alma ou as sensações ou certos pensamentos”¹⁶⁴. Em primeiro lugar, *signa data* não pressupõem necessariamente o elemento racional, tal como foi definido no esquema proposto pela tradução francesa da Bibliothèque Augustinienne. Ali, os *signa data* foram traduzidos por “*signa convenus*” e a razão seria que esse tipo de *signum* “supõe uma intenção, de uma parte, e, de outra, um destinatário, sujeito, receptor dotado de razão”¹⁶⁵. Os *signa data* são o modo pelo qual os seres vivos se comunicam. Podemos, por exemplo, comunicar o que se passa na nossa mente (*anima*). Nesse caso, nos serviríamos de *uerba* de modo que o ouvinte ou leitor pudesse tomar conhecimento daquilo que Agostinho chama de *motus animi*.

No entanto, essa capacidade não é única dos seres humanos. Um cachorro, por exemplo, é capaz de comunicar seu *motus animi* a um outro cachorro, ou mesmo a um ser humano qualquer. Evidentemente, não por meio de palavras, mas através de grunhidos, latidos, abanar do rabo, mordidas, movimentos bruscos, lambidas, etc.

¹⁶³ *De doctrina christiana* 2,1,2: “naturalia sunt, quae sine uoluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt”.

¹⁶⁴ *De doctrina christiana* 2,2,3: “data uero signa sunt, quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, uel sensa, aut intellecta quaelibet”.

¹⁶⁵ Bibliothèque Augustinienne, p. 563, n. 24: “suppose une intention d’une part et, de l’autre, un destinataire, sujet, récepteur doué de raison”.

Compreendemos que um cachorro apresenta um comportamento amistoso quando abana o rabo, late chamando-nos para brincar (entendemos também, quase perfeitamente, quando um latido não pressupõe qualquer desejo canino de estabelecer contato lúdico). Do mesmo modo, cães, via de regra, percebem quando um ser humano não tem boas intenções na mente para com os mesmos e, do mesmo, quando as tem.

Não há comunicação apenas entre seres humanos e animais irracionais e vice-versa. Há também, pensa Agostinho, entre os próprios animais. Nesse caso, estamos assumindo o termo 'comunicação' como o processo através do qual se transmite uma certa informação e que não necessita obrigatoriamente de uma consciência racional. Um galo, por exemplo, quando encontra comida, através de um som (*signum uocis*), chama a galinha para venha também se alimentar. Também um pombo pode chamar uma pomba através de um *signum*, tendo em vista uma certa finalidade, como, por exemplo, escapar de um predador.

Podemos ainda comunicar sensações (*sensa*) através de sons (*uoces*), mas também através de ilustrações, gestos, textos escritos, etc. Pois bem, quando falava do *signum natural*, Agostinho incluiu nessa classe um rosto irado ou triste. Mas a tristeza e a ira não seriam sensações? E, nesse caso, não seria mais conveniente chamá-las de *uerba data*? Finalmente, e nesse caso estamos tão somente no nível humano, nos servimos de *uerba data* para transmitir um pensamento, um entendimento qualquer. Ora, podemos comunicar um pensamento a outro ser humano de inúmeras formas, todavia, todas essas maneiras seguem uma determinada convenção. Nesse ponto, sim, os *signa* foram instituídos, acordados (*secundum placitum*).

(c) o *signum* pode ser dado (*datum*) tanto por animais irracionais (*bestiis*), quanto por seres humanos (*hominibus*). Em relação aos signos dados pelos seres humanos, Agostinho os divide em cinco tipos, de acordo com o sentido corpóreo que os apreende: “dos signos com os quais o seres humanos comunicam entre si suas

sensações, alguns pertencem ao sentido dos olhos, a maioria ao ouvido, pouquíssimos aos demais sentidos”¹⁶⁶. Examinemos cada um desses *signa*¹⁶⁷:

(i) *uerba uisibilia*: são os *signa* que são percebidos pelos olhos corpóreos. Não são tão somente os *uerba scripta*. Nessa categoria estão incluídos todos os *signa* com os quais os seres humanos comunicam voluntariamente uma sensação ou mesmo um pensamento. Não são, porém, a maior parte dos *signa*. Os comediantes, por exemplo, se servem de todos os seus membros, que seriam *signa*, e que como que falam através deles, visto que comunicam um certo conteúdo por meio do movimento dos membros (*motus membrorum*). As bandeiras e insígnias militares comunicam a vontade do chefe. Esses *signa* são como que *quaedam uerba uisibilia*, certas palavras visíveis, segundo a expressão de Agostinho.

(ii) *uerba audita*: são a maior parte dos *signa* e, dentre esses, estão as palavras (*uerba*), que são o principal meio com o qual os seres humanos significam alguma coisa que foi concebida na mente. Ora, *significandi*, para significar, quer dizer tornar um *signum* (*signum* + *facere/ficere*). E mais: aquilo que foi concebido na mente não é ainda um *signum*, mas pode ser comunicado entre/para os seres humanos (*inter homines*) através de um *uerbum*, que é um *signum*. Em todo caso, temos aqui outra expressão para se referir ao *uerbum interior*, a saber, alguma coisa que é concebida na mente e que se serve do auxílio da *uox* (*ministerium uocis*) para ser mostrada a um determinado ouvinte.

(iii) *tactum*: os três últimos tipos de *signa* são bem poucos quando comparados aos anteriores. Os exemplos que Agostinho utiliza nesses três últimos são todos

¹⁶⁶ *De doctrina christiana* 2,3,4: “signorum igitur quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad caeteros sensus”.

¹⁶⁷ A passagem em questão é o *De doctrina christiana* 2,3,4: “signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus. Nam cum inuiumus, non damus signum nisi oculis eius quem uolumus per hoc signum uoluntatis nostrae participem facere. Et quidam motu manuum pleraque significant: et histriones omnium membrorum motibus dant signa quaedam scientibus, et cum oculis eorum quasi fabulantur; et uexilla draconesque militares per oculos insinuant uoluntatem ducum: et sunt haec omnia quasi quaedam uerba uisibilia. Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in uerbis maxime. Nam et tuba et tibia et cithara dant plerumque non solum suauem, sed etiam significantem sonum. Sed omnia uerbis comparata paucissima sunt. Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere uelit. Nam et odore ungenti dominus, quo perfusi sunt pedes eius, signum aliquod dedit et sacramento corporis et sanguinis sui per gustatum significauit, quod uoluit, et cum mulier tangendo fimbriam uestimenti eius salua facta est, nonnihil significat. Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in uerbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breuiter attigi, potui uerbis enuntiare, uerba uero illis signis nullo modo possem”.

extraídos das Escrituras. No entanto, o ponto central permanece o mesmo: é possível comunicar alguma informação (*quaecumque animo concipiuntur*) através de todos os sentidos. No caso do tato, por exemplo, Agostinho cita o caso da mulher que foi salva quando tocou na fímbria do manto de Jesus¹⁶⁸. O toque significou alguma coisa (*nonnihil significat*), ainda que Agostinho não tenha desenvolvido mais esse tema, ou mesmo tenha explicitado o que, de fato, isso significou.

(iv) *odoratum*: o trecho bíblico que ilustra esse tipo de *signum* é um que antecede a cena da paixão. Jesus tem os pés cingidos com um óleo perfumado de nardo puro. Tal perfume impregnou toda a casa¹⁶⁹. Ora, esse perfume (*unguentum*) foi um certo *signum*.

(v) *gustatum*: a passagem da Escritura citada por Agostinho é o da instituição da Eucaristia, onde o sacramento do Corpo e Sangue de Jesus significou aquilo que Ele quis (*significauit quod uoluit*)¹⁷⁰. Infelizmente, não temos maiores desenvolvimentos nesses pontos e não sabemos qual foi o significado pressuposto ou desejado por Agostinho.

3.2.3 *Verbum* de acordo com o *De magistro* e de acordo com o *De doctrina christiana*

O capítulo 3 do segundo livro do *De doctrina christiana* encerra com uma afirmação acerca das palavras (*uerba audita*): “uma inumerável multidão de signos, com a qual os seres humanos comunicam seus pensamentos, foi estabelecida nos *uerba*”¹⁷¹. Pois bem, essa ideia de Agostinho nos permite comparar a noção de *uerbum* pressuposta nessa passagem e a noção de *uerbum* que temos no *De magistro* 4,9. Olhemos para os dois trechos.

(a) *De doctrina christiana* 2,3,4: Conforme a passagem citada no início desta seção, entendemos que, em Agostinho, todo *uerbum* é um *signum*, mas o contrário não se segue. Há outros itens que possuem significado e, portanto, servem para

¹⁶⁸ Cf. Lc 8,42-48; Mt 9,20-22; Mc 5,25-34.

¹⁶⁹ Cf. Jo 12,1-8; Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50.

¹⁷⁰ Cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-23.

¹⁷¹ *De doctrina christiana* 2,3,4: “innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in uerbis constituta est”.

comunicar um determinado pensamento (*cogitatio*), mas que não são *uerba*. Em segundo lugar, nas várias divisões efetuadas para se compreender o *signum*, o *uerbum* é tão somente uma das suas diversas compreensões. Por outro lado, para Agostinho, a maior parte dos *signa* são *uerba*. A maneira mais recorrente para comunicarmos um pensamento é através do *uerbum*. Em terceiro lugar, o *uerbum* no sentido estrito do termo são aquelas coisas que são percebidas pelo sentido da audição. Portanto, o *uerbum locutum*, a palavra falada.

O *uerbum scriptum* serve para dizer a alguém ausente aquilo que lhe falaríamos se estivesse presente. O *uerbum scriptum* depende ainda nesse caso do *uerbum locutum*. É por essa razão que Agostinho chama o *uerbum scriptum* de “*signa uerborum*”¹⁷², já que o *scriptum* é *signum* do *locutum* e o *locutum*, por sua vez, é “*signum rerum*”¹⁷³.

Em todo caso, quando Agostinho se refere à incontável multidão de *signa* que servem para comunicar os pensamentos humanos, ele está pensando especificamente nos *uerba locuta*. Nessa passagem do *De doctrina christiana*, quando ele fala dos *uerba uisibilia*, ele não está pensando precisamente nos *uerba scripta*, mas em todo e qualquer *signum* que pode ser percebido pela visão corpórea.

(b) *De magistro* 4,9: segundo esse escrito de 389, o *uerbum* é definido como “tudo o que é proferido através de uma voz articulada e com algum significado”¹⁷⁴. Há três condições necessárias para que algo seja um *uerbum*: (i) ter sido proferido (*proferitur*), (ii) ser uma *uox articulata* e (iii) ter algum significado.

A posição do *De magistro* 4,9 representa um desenvolvimento conceitual na compreensão de Agostinho do que vem a ser *uerbum*. No *De dialectica* 5, o *uerbum* foi entendido como algo que ressoa: “todo *uerbum* ressoa”¹⁷⁵. Quando comparamos essa noção de *uerbum* com a apresentada no *De magistro* 4,9, vemos que resumir o *uerbum* a algo ressonante equivale àquilo que foi afirmado tão somente na primeira condição acima: ter sido proferido.

¹⁷² *De dialectica* 5.

¹⁷³ *De dialectica* 5.

¹⁷⁴ *De magistro* 4,9: “omnia quae uoce articulata cum aliquo significato proferuntur, uerba appellari”.

¹⁷⁵ *De dialectica* 5: “omne uerbum sonat”.

Em todo caso, no *De magistro*, é preciso que as três condições sejam igualmente satisfeitas. Algo pode ser proferido, por exemplo, mas não ter sido através de uma *uox articulata*, nem ter algum significado. Algo pode ter significado, mas não ter sido proferido e, por consequência, não ser uma *uox articulata*. Algo pode até ser uma *uox articulata*, logo, foi proferido, mas não ter algum significado.

No primeiro caso, teríamos os barulhos em geral produzidos com o aparelho fonador, as palavras desconhecidas do léxico do falante e mesmo as palavras pertencentes a um outro idioma. Trata-se de um *prolatum*, mas cujo significado é desconhecido. No segundo caso, teríamos aquilo que na seção precedente chamamos de *tactum*, *odoratum* e *gustatum*. Ainda que tenham significado, já que dependem de um determinado *signum*, no entanto não podem ser percebidos pelos sentidos da visão ou da audição. Logo, não são proferidos e, por conseguinte, não estão em uma *uox articulata*. No terceiro caso, teríamos o que em Anselmo de Cantuária chamaríamos de termos negativos, como quando examinamos o termo ‘*nihil*’.

As posições de Agostinho e de Anselmo podem ser úteis para compreendemos o problema. Se algo é um *uerbum*, logo significa algo (*aliquid*). ‘*Nihil*’ é um *uerbum*, logo significa *aliquid*. Mas ‘*nihil*’ é justamente *non-aliquid*, a negação de algo. Logo, ‘*nihil*’ significa *aliquid*, porque é um *uerbum*, mas não significa *aliquid*, porque significa *non-aliquid*. Anselmo tenta resolver o problema dizendo que ‘*nihil*’ significa *quasi-aliquid*¹⁷⁶. O termo possui um sentido, mas não uma referência. Quando ouvimos o termo ‘*nihil*’, a mente o entende. Logo, o termo estabelece um entendimento da mente (*constituere intellectum*). No entanto, do fato de entendermos o termo, não nos comprometemos em afirmar que haja uma referência *extra mentem* que seja denotada pelo termo. Agostinho, por sua vez, propõe que ‘nada’ significa um “estado de espírito”¹⁷⁷, ou seja, a frustração que a mente experimenta por ter procurado algo e ter concluído que esse algo procurado não existia na realidade”¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cf. *De casu diaboli* 11.

¹⁷⁷ Expressão proposta por Gareth Matthews no seu estudo sobre filosofia de Agostinho. Cf. MATTHEWS, 2007, p. 49.

¹⁷⁸ Cf. *De magistro* 2,3: “an affectionem animi quamdam, cum rem non uidet, et tamen non esse inuenit, aut inuenisse se putat, hoc uerbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?”.

(c) algumas comparações: no *De doctrina christiana* e no *De magistro*, o *uerbum* é algo que ressoa e que, portanto, depende de um falante, que comunica um determinado pensamento, e de um ouvinte, que entende tal pensamento. Em ambos os textos o *uerbum* é um *signum*, já que possui um significado. A diferença existente aqui é que o *De doctrina christiana* afirma que a maior parte dos *signa* é constituída pelos *uerba*.

3.2.4 *Verbum praeuenientem facta dictaque et amore concipitur*

O trecho final do *De doctrina christiana*, por um lado, retoma noções que já apareceram em outras obras de Agostinho. O *uerbum apud nos* precede não apenas as *uerba locuta*, mas também as ações. Ora, isso já tínhamos visto, por exemplo, no *Tractatus in Iohannis euangelium*. Por outro lado, e pensamos que esse ponto é um dos principais do livro 9, temos o entendimento do *uerbum interior* enquanto concebido pelo amor (*uerbum amore concipitur*). Citamos Agostinho e examinamos a seguir esse trecho.

Nada fazemos através dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, nas quais os costumes dos homens são aprovados ou reprovados, que não antecipemos com um *uerbum* dentro de nós, produzido no interior. Pois ninguém, querendo algo, faz o que não tenha dito primeiro no seu coração. Esse *uerbum* é concebido pelo amor ou da criatura ou do criador, isto é, ou da natureza mutável ou da verdade imutável.¹⁷⁹

A tese que percebemos nessa passagem é a de que o ato moral é sempre precedido por um *uerbum interior*, a tal ponto que Agostinho encerra esse capítulo com a expressão ‘*uerbum* concebido pelo amor’.

Em primeiro lugar, com o nosso corpo falamos e fazemos coisas. Ora, podemos aprovar ou reprovar um determinado costume a partir da nossa fala ou do

¹⁷⁹ *De Trinitate* 9,7,12: “Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris quibus uel approbantur uel improbantur mores hominum quod non uerbo apud nos intus edito praeuenimus. Nemo enim aliquid uolens facit quod non in corde suo prius dixerit. Quod uerbum amore concipitur siue creaturae siue creatoris, id est aut naturae mutabilis aut incommutabilis ueritatis”.

nosso ato. Portanto, podemos nos posicionar, avaliando um determinado costume, considerando-o bom ou mau. Logo, podemos nos posicionar perante um ato moral. Pois bem, a posição de Agostinho é que a nossa avaliação perante um ato moral é sempre precedida por um *uerbum apud nos*. Nada fazemos, seja através de palavras, seja através de ações que não tenhamos produzido antes um *uerbum* no interior da mente. Disso concluímos que não apenas uma ação qualquer é antecipada por um *uerbum interior*, mas também a avaliação de uma ação também é antecipada por um *uerbum interior*.

Em segundo lugar, ninguém, querendo, faz algo que não tenha primeiro dito no próprio coração. O objeto da vontade nunca é vazio. Todo querer é querer alguma coisa. Trata-se da intencionalidade da vontade. Ora, o *loco* da intencionalidade é o *uerbum interior*, já que é ali que o objeto da vontade é visado, desejado, querido. Esse *uerbum interior*, que precede o ato volitivo, é descrito por Agostinho como aquilo que é dito primeiro no coração. Essa ideia complementa o que vimos na frase anterior. Avaliamos uma ação a partir do *uerbum apud nos*. Por outro lado, quando fazemos algo conforme a nossa vontade (*uolens*), tal ato segue aquilo que foi dito no coração. É por essa razão que entendemos que, segundo Agostinho, o ato moral é precedido por um *uerbum interior*. Por ato moral entendemos tudo o que pode ser considerado bom ou mau e que, nesse caso, depende da vontade de querer realizá-lo.

Em terceiro lugar, temos uma especificação desse *uerbum* dentro de nós, que foi produzido no interior e que é dito no coração: ele foi concebido pelo amor (*uerbum amore concipitur*). No entanto, acreditamos que essa expressão extraída do restante da frase se tornaria um tanto quanto vaga. O *uerbum* é concebido pelo amor, mas que amor? E qual *uerbum* precisamente? Pois bem, a referência ao *uerbum* concebido pelo amor segue imediatamente a declaração que um ato querido é precedido por algo dito antes no coração. Portanto, o ato moral.

Esse *uerbum* que precede o ato moral, por sua vez, é concebido pelo amor tanto da criatura quanto do criador. Primeira observação: o amor da criatura é aquele com o qual realizamos o bem e o justo em relação à toda e qualquer criatura. É por essa razão que o amor com o qual amamos as criaturas recebe o nome de amor¹⁸⁰ e

¹⁸⁰ Cf. *De diuersis quaestionibus* 83 q. 35,1: “nihil enim aliud est amare quam propter seipsam rem aliquam appetere”.

não de caridade. Por outro lado, o amor do criador é aquele com o qual amamos Deus. Nesse caso, o amor do/pelo criador é melhor definido como *charitas*¹⁸¹, caridade. Segunda observação: quando amamos uma criatura, amamos uma natureza mutável. Por outro lado, quando amamos o criador, amamos a verdade imutável. Como se trata de níveis diferentes de seres, o amor com o qual amamos tais seres também deve ser diferente. Se amamos, por exemplo, a criatura com o amor que deveríamos amar a verdade imutável, não amamos retamente nem justamente. Do mesmo modo, quando amamos Deus com o amor que deveríamos amar uma criatura, nosso amor é insuficiente e não estaríamos oferecendo a Deus aquilo que Lhe é devido. Pelo fato de Deus ser infinito, do mesmo modo nosso amor em relação a Ele também deveria ser infinito, donde a frase de Severino, amigo de Agostinho: a medida de amar a Deus é amá-lo sem medidas¹⁸².

¹⁸¹ Cf. *Epistula* 167,4,15: “et ut generaliter breuiterque complectar quam de uirtute habeam notionem, quod ad recte uiuendum attinet, uirtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur”. No capítulo seguinte do livro 9 do *De Trinitate*, Agostinho distingue o amor pelo qual amamos a Deus (*charitas*) e aquele com o qual amamos as criaturas (*concupiscentia*), e ainda apresenta as diferenças entre *uti* e *frui*: “Ergo aut cupiditate aut caritate, non quo non sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuuat sed corrumpit fruenter. Cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum, pari autem fruendum sed in deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes sed in eo qui fecit te, sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in domino fruamur, et inde nos nec ad nosmetipsos remittere et quasi relaxare deorsum uersus audeamus. Nascitur autem uerbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit” (*De Trinitate* 9,8,13).

¹⁸² *Epistola* 109,2: “uides, quod facias, quod sic bonus es, quam nos rapias in amorem proximi, qui nobis primus ad dilectionem dei et ultimus gradus est et quasi limes, quod sibi uterque adnectitur, dei et proximi, in quo nos, ut dixi, quasi limite stantes amborum calore tangimur et amborum flagramus amore. sed quantum nos iste ignis exusserit et purgauerit proximi, tantum nos in illum puriorem dei ire compellit. In quo iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est *sine modo amare*. Non ergo uerendum est, ne plus amemus dominum nostrum, sed, ne minus, timendum” (grifo nosso). Ver também o comentário de Gilson acerca desse trecho: “Cette formule, qui sera célèbre au moyen âge, n’est pas d’Augustin, mais de son ami Severinus, résumant avec un grand bonheur d’expression la pensée d’Augustin lui-même” (GILSON, 2003, p. 180, n. 2). Ver ainda: Bernardo de Claraval, *De diligendo Deo* 1,1: “uultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: causa diligendi Deum, Deus est; modus, *sine modo diligere*. Estne hoc satis? Fortassis utique, sed sapienti” (grifo nosso). Quando vertemos para o português ambas as expressões, utilizamos o verbo gramatical amar. Contudo, quando examinamos o texto latino, tanto de Severino quanto de Bernardo, vemos que a construção frasal é ligeiramente diferente, visto que os verbos empregados o são. Em Severino, na carta a Agostinho, encontramos o infinitivo *amare*. Em Bernardo, por sua vez, *diligere*. Entendemos que a diferença está no fato de que Severino, no trecho citado, se refere a dois tipos de amor, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo. É o aumento pelo amor do próximo que impulsiona a mente ao amor de Deus. E, em relação a Deus, o amor não tem medida. Visto que se trata de dois tipos de amor, pensamos que seja essa a razão pela qual não temos aqui o verbo ‘*diligere*’, mas ‘*amare*’. Em Bernardo, por outro lado, como o amor em questão é o amor a Deus, esse amor é melhor definido como *charitas*, *dilectio*, onde o verbo ‘*diligere*’, embora não seria equivocado empregar o verbo ‘*amare*’. Toda *dilectio* é *amor*, mas o contrário não se segue.

3.2.5 *Verbum natum ad peccandum et ad recte faciendum*

Há pois pontos que surgem ao final do *De Trinitate* 9,8,13, a saber: o *uerbum* que antecede uma ação pecaminosa e uma ação reta, e o amor que une o *uerbum* e a mente, mas sem haver mistura ou confusão entre os três (*amor, uerbum, mens*).

O trecho imediatamente anterior ao que agora consideramos trata do amor enquanto *cupiditas* e enquanto *charitas*, e também do par *uti-frui*. Citamos a passagem:

Então, quer pela concupiscência quer pela caridade, não para que a criatura não seja amada, mas se aquele amor é referido ao Criador, será não mais concupiscência, mas caridade. Então, pois, há concupiscência quando a criatura é amada por causa dela mesma. Então é útil não ao que está usando, mas corrompe ao que está fruindo. Logo, quando houver uma criatura ou igual a nós ou inferior, deve-se usar a inferior para Deus, todavia deve-se fruir da semelhante, mas em Deus. Pois assim como, em ti mesmo, não debes fruir em ti mesmo, mas naquele que te fez, assim também que tu amas (*diligis*) como a ti mesmo.¹⁸³

O amor com o qual a criatura deve amar a Deus é o de *charitas*, que conduz à fruição mesma de Deus. Por outro lado, quando a criatura ama uma outra criatura por causa dela mesma, temos o amor de *cupiditas*¹⁸⁴. Ora, na seção anterior dissemos que *amor*, ao contrário de *charitas*, é o amor com o qual a criatura ama uma outra criatura, mas agora dissemos que esse amor é *cupiditas*. Como interpretar isso? Através do par uso e fruição, que foram definidos no início do *De doctrina christiana*. Ali, Agostinho define fruição como o “aderir a alguma coisa pelo amor por causa dela própria”¹⁸⁵ e uso como o “empregar o que está em uso para obter aquilo que tu amas, se, no entanto, deve ser amado”¹⁸⁶.

¹⁸³ *De Trinitate* 9,8,13: “Ergo aut cupiditate aut caritate, non quo no sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatura creatura. Tunc non utentem adiuuat sed corrumpit fruitem. Cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum, pari autem fruendum sed in deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes sed in eo qui fecit te, sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum”.

¹⁸⁴ Cf. *De Trinitate* 9,8,13: “est cupiditas cum propter se amatur creatura”.

¹⁸⁵ *De doctrina christiana* 1,4,4: “Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam”.

¹⁸⁶ *De doctrina christiana* 1,4,4: “Uti autem, quod in usum uenerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est”.

Pois bem, a *charitas*, quando direcionada a Deus, faz com que a mente humana frua, goze, desfrute de Deus. Deus é amado por Ele mesmo, visto que, como interpretou depois Bernardo de Claraval, “a causa de amar a Deus é Deus mesmo”. Quando a mente humana não ama Deus por causa dele mesmo, não frui de Deus devidamente e, portanto, peca, porque não lhe oferece aquilo que lhe convém. Uma fruição indevida de Deus seria, por exemplo, quando a mente ama a Deus e, portanto, frui dele visando ou uma recompensa futura ou por coação ou por medo de um castigo. Nesse caso, Deus é fruído pela recompensa, pela coação ou por temor do castigo. Em nenhum desses Ele é fruído por ele mesmo.

Porém, quando passamos para a prática do amor entre as criaturas, temos várias possibilidades de amor, que devem ser interpretadas a partir do par *uti-frui*: (i) a mente pode amar uma outra mente (criatura semelhante) por causa dela mesma, (ii) a mente pode amar uma outra mente (criatura semelhante) em Deus, (iii) a mente pode amar uma outra mente (criatura semelhante) por causa da própria mente amante, (iv) a mente pode amar uma criatura inferior por causa dela mesma, (v) a mente pode amar uma criatura inferior por causa de Deus.

A regra a ser seguida é: (a) criaturas inferiores devem ser usadas para Deus (“*inferiore utendum est ad Deum*”); (b) criaturas semelhantes devem ser fruídas em Deus (“*pari autem fruendum, sed in Deo*”). No caso de (i): uma criatura semelhante é fruída por ela mesma e não para Deus. Logo, a mente amante peca e esse amor é concupiscência (*cupiditas*). No caso de (ii): uma criatura semelhante é fruída não por ela mesma, mas em Deus. Logo, a mente amante não peca e esse amor é *dilectio*¹⁸⁷. No caso de (iii): uma criatura semelhante é amada em vista da própria mente amante. Logo, a mente amante peca e esse amor é *cupiditas*. No caso de (iv): uma criatura inferior é amada por causa dela mesma. Seja esse amor uso ou fruição, ainda assim é *cupiditas*. Logo, a mente amante peca. No caso de (v) uma criatura inferior é amada por causa de Deus (*ad Deum*). Logo, a mente amante usa devidamente o que deve ser usado para a finalidade devida.

¹⁸⁷ Esse termo faz eco de passagens das epístolas joaninas, segundo a Vulgata, tais como: 1Jo 2,10; 2,15; 3,10; 3,11; 3,14; 3,18; 3,23; 4,7; 4,8; 4,10; 4,11; 4,12; 4,19; 4,20; 4,21; 5,1; 5,2.

Retornamos ao tema do *uerbum*. Citamos a passagem do *De Trinitate* 9,8,13 e, a seguir, examinamos cada uma das questões explicitadas no começo dessa seção.

O *uerbum* nasce quando agrada aquilo que foi pensado seja para pecar seja para agir retamente. Portanto, o amor, como um intermediário, une nosso *uerbum* e a mente da qual ele nasce e o terceiro [sc. amor] liga a si mesmo com esses [sc. o *uerbum* e a mente] por meio de um abraço incorpóreo, sem qualquer mistura.¹⁸⁸

Em primeiro lugar, afirmamos há pouco que o *uerbum interior* antecede não apenas as palavras proferidas (*uoces*), mas também as ações morais. Como chegamos a tal conclusão? Convém examinarmos com atenção a primeira parte da citação acima: “o *uerbum* nasce quando agrada aquilo que foi pensado seja para pecar seja para agir retamente”. Dividimos a sentença em três partes:

(i) *nascitur uerbum cum excogitatum*: o *uerbum* em questão é o interior. Ora, tal *uerbum* está em relação com um pensamento (*cogitatio*). Chegamos a identificar *uerbum interior* e *cogitatio*. Pois bem, o *uerbum* nasce na mente no momento em que agrada aquilo que foi pensado. Deixamos de lado, por enquanto, a ideia de um pensamento qualquer ser agradável. O *uerbum* nasce quando surge na mente um pensamento. O ponto é: esse pensamento se refere a quê? A resposta a essa questão nos leva à segunda parte.

(ii) *cum excogitatum placet*: o *uerbum* é um pensamento que agrada a mente. Mas isso nos coloca diante de um problema: esse pensamento deve *sempre* ser agradável à mente para poder ser considerado um *uerbum interior*? Pensamos, por exemplo, em uma situação onde o *uerbum interior* não é necessariamente agradável à mente. Imaginemos uma determinada pessoa que tem a missão de comunicar a outrem o falecimento de um ente querido. Ora, antes de proferir a notícia, a pessoa incumbida teve que, antes de tudo, gerar na mente um *uerbum interior*. De que modo tal *uerbum* poderia ser agradável à pessoa que o gerou? Talvez a solução desse

¹⁸⁸ *De Trinitate* 9,8,13: “nascitur autem uerbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorpóreo sine ulla confusione constringit”.

problema seja o exame atento daquilo que sucede a esse tipo de *uerbum* na mente. Agostinho não se refere ao *uerbum* que antecede aquilo que proferimos através de sons, mas ao que antecede as ações. Estamos na nossa terceira parte.

(iii) *aut ad peccandum aut ad recte faciendum*: não se trata de qualquer ação, mas daquela que pode ser considerada boa ou má, ou seja, uma ação moral. Quando realizamos uma ação que é considerada um pecado (*ad peccandum*), a mente, antes mesmo da ação, gera dentro de si um *uerbum interior* e esse *uerbum*, ainda que seja para anteceder uma ação má, um pecado, agrada a própria mente que o gera. Do mesmo modo, a mente, antes de realizar uma ação boa, uma ação reta, algo que deve ser realizado, gera dentro de si um *uerbum*. Portanto, no que tange as ações morais (pecados e atos retos), o *uerbum interior* que os antecede é algo que agrada a mente geradora. Isso nos permite situar o espaço da liberdade agostiniana dentro do esquema do *uerbum interior*: quando fazemos uma ação boa ou uma ação má, existe um momento anterior a elas que nos é agradável, e é por essa razão que é a mente humana a responsável pelas suas escolhas, sejam elas boas ou más¹⁸⁹.

Em segundo lugar, encontramos na citação um tema distinto do que acabamos de destacar. Entendemos que o ponto agora é determinar qual é a relação entre amor, *uerbum* e mente. Ora, a tese de Agostinho é que o *uerbum* é gerado na mente e ali permanece, não sofrendo qualquer tipo de alteração. Se esse é o caso, como inserir o amor nesse binômio? O trecho do *De Trinitate* transforma o amor em *medius*, intermédio entre o *uerbum* e o amor: “o amor, como um intermediário, une nosso *uerbum* e a mente da qual ele nasce e o terceiro liga a si mesmo com esses

¹⁸⁹ Durante parte de seu ministério como bispo de Hipona, Agostinho combateu várias posições contrárias às doutrinas da Igreja de Roma e, dentre elas, o pelagianismo. Grosso modo, o pelagianismo, doutrina defendida e propagada pelo monge inglês Pelágio, entendia que graça divina estava subordinada à vontade humana para atingir a salvação, insistindo sobremaneira na capacidade humana de atingir o aperfeiçoamento moral já nessa vida. Deus salva o ser humano através da graça, mas é o próprio ser humano que deve tomar a iniciativa através da boa vontade do coração. Um exemplo da presença das teses de Pelágio no interior da própria Igreja de Roma pode ser encontrada nos escritos monásticos de João Cassiano (360-435), fundador de diversos mosteiros na França e elo entre a espiritualidade da Igreja de Constantinopla, influenciado sobretudo por Evágrio, Orígenes e João Crisóstomo, e a Igreja de Roma. Podemos distinguir o pelagismo, o semipelagianismo e a doutrina agostiniana acerca da graça do seguinte modo: para o pelagianismo, o homem decide ter fé e decide perseverar nela; para o semipelagianismo, o homem decide ter fé, mas a perseverança nela é dada por Deus; para Agostinho, a fé e a perseverança na fé são dadas por Deus (Cf. BROWN, 1967, p. 346-407; p. 398-399 para um breve comentário acerca de João Cassiano; sobre o entendimento de Cassiano sobre o papel da graça, ver: *Conferência* 13; uma das formulações da posição agostiniana sobre a graça pode ser vista em: *De ciuitate Dei* 14,15).

por meio de um abraço incorpóreo, sem qualquer mistura”. Há, pelo menos, três observações que gostaríamos de fazer no que diz respeito à essa citação.

(i) o *uerbum* humano (*uerbum nostrum*) nasce da mente. O que os mantém unidos é o amor. Pois bem, nos deparamos aqui com uma tríade que, embora não seja explorada pelos comentadores do *De Trinitate*, no entanto, apresenta uma dependência direta do dogma trinitário defendido pela Igreja Latina: o Pai, desde toda a eternidade, gera o Filho e essa relação amorosa entre Pai e Filho é tal que gera uma terceira pessoa, o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, e que pode ser entendido como o amor (*charitas*).¹⁹⁰ Na doutrina católica da Trindade, o amor entre o Pai e o Filho é uma pessoa trinitária, enquanto que na doutrina agostiniana do *uerbum interior*, o amor é a liga entre a mente e algo que nasce ali.

(ii) entender que o amor é um *medius*, um intermediário entre o *uerbum* e a mente, quer dizer que a relação existente nessa tríade é o que já foi enunciado no livro 9 do *De Trinitate*: o *uerbum interior* é concebido na mente pelo/com amor: *amore concipitur*. Portanto, o amor não é somente um ablativo de modo, que denota a maneira como o *uerbum* é gerado na mente, mas também é aquilo que torna possível a coesão, a ligação entre o mesmo *uerbum* e a mente geradora. Acabamos de ver que o *uerbum interior* é gerado quando um certo pensamento agrada a mente, seja para fazer o bem (agir retamente), seja para fazer o mal (o pecado). Mas ainda assim é possível afirmar que quando um certo pensamento agrada a mente, essa mente o ama, o deseja, o engendra e o conserva no seu interior, não importando se esse pensamento é para uma ação boa ou uma ação má. Estamos novamente na discussão acerca dos atos morais que são precedidos por um pensamento concebido no amor. Se um ato x é precedido por um pensamento x, e se um pensamento x é o mesmo que um *uerbum interior* x, segue-se que um ato x é precedido por um *uerbum interior* x. Mas o *uerbum interior*, seja ele qual for, é gerado na mente. A responsabilidade, portanto, dos atos morais repousam tão somente sobre a mente humana, que quer e deseja realizar determinada ação.

¹⁹⁰ Cf. *De Trinitate* 15,19,37: “Si charitas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum; quid conuenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui Spiritus est communis ambobus?”. Ver ainda Anselmo: *Monologion* 49-63; Tomás de Aquino: *In I Sententiarum* l d. 10. q. 1, a. 3; *Summa Theologiae* I, q. 37, a. 1 ad 3; *De Potentia* q. 10, a. 5 ad 11.

(iii) na doutrina trinitária da Igreja Católica, o Pai, o Filho e Espírito Santo são um único Deus e três pessoas. Todavia, quando falamos que são um único Deus, isso não quer dizer que os três se misturam, de modo a não tornar possível distinguir as características de cada uma das pessoas. Queremos afirmar tão somente que as três pessoas são da mesma natureza, a divina. Ora, quando transferimos essa concepção trinitária para a tríade que estamos examinando, vemos por que o *uerbum*, a mente e o amor, ainda que estejam relacionados, não se misturam, não se confundem. Os três estão entrelaçados em um abraço incorpóreo, mas isso não quer dizer que o abraço implique afirmar que o *uerbum* seja o amor ou a mente, que a mente seja o *uerbum* ou o amor, ou que o amor seja o *uerbum* ou a mente. Apesar do entrelaçamento, não há mistura entre cada um deles.

3.3 VERBUM PLACITUM

Nosso exame do *De Trinitate* 9 termina com o capítulo 10. Ali temos, pelo menos, dois pontos que merecem uma consideração mais aprofundada, a saber, os quatro tipos de *uerba* que Agostinho enuncia logo no início do capítulo e, finalmente, a caracterização do *uerbum interior* como uma *notitia amata* ou *notitia cum amore concepta*.

Citamos trecho do *De Trinitate* 9,10,15:

Pergunta-se se todo conhecimento [*notitia*] é um *uerbum* ou se apenas o conhecimento [*notitia*] amado. Com efeito, conhecemos também essas coisas que odiamos, mas aquelas coisas que nos desagradam não são concebidas nem são produzidas, ao dizê-las na mente. Pois nem todas as coisas que nos tocam de algum modo são concebidas, mas algumas, que são apenas conhecidas, todavia não são ditas *uerba*, essas das quais agora tratamos. Outras são ditas *uerba* que tem espaços de tempos ou são pronunciadas ou são pensadas; outras, tudo o que é conhecido e impresso na mente é chamado *uerbum*, que pode ser proferido da memória e definido, ainda que a própria coisa desagrade; outro, quando agrada o que é concebido na mente.¹⁹¹

¹⁹¹ *De Trinitate* 9,10,15: "Recte ergo quaeritur utrum omnis notitia uerbum an tantum amata notitia. Nouimus enim et ea quae odimus, sed nec concepta nec parta dicenda sunt animo quae nobis displicent. Non enim omnia quae quoquo modo tangunt concipiuntur, ut tantum nota sint non tamen

Primeiro, Agostinho inicia com uma noção de *uerbum*. *Verbum* é um conhecimento, uma *notitia*. O que ele precisa definir é que tipo de *notitia*: toda e qualquer *notitia* é um *uerbum* ou existe um tipo de *notitia* que pode receber adequadamente o nome de *uerbum*?

Mas isso nos leva à distinção entre *notitia* e *cogitatio*. Afirmamos diversas vezes que *uerbum interior* é uma *cogitatio*, um pensamento. Agora, segundo o texto de Agostinho, nos deparamos com a assertiva de que *uerbum* é uma *notitia* ou um tipo de *notitia*. Entendemos que há uma diferença conceitual aqui. Se isso for o caso, o que faz a *notitia* e a *cogitatio* serem coisas diferentes, embora ambas sejam atribuídas de algum modo ao *uerbum interior*? No *De Trinitate* 10,5,7, Agostinho distingue dois verbos gramaticais, a saber, *nosse* e *cogitare*, saber e pensar, verbos que dão origem à *notitia* e à *cogitatio*, respectivamente. Segundo Agostinho, não dizemos que um perito em muitas doutrinas ignore a gramática se ele não estiver pensando neste exato momento sobre gramática, mas sobre medicina¹⁹². O fato de o perito não pensar agora (*cogitare*) sobre x não quer dizer que ele não saiba/conheça (*nosse*) x. Podemos, portanto, assumir a nomenclatura proposta por Gilson para *notitia* e *cogitare*. Para Gilson, *notitia* é um “conhecimento habitual”¹⁹³ ou latente, enquanto que *cogitatio* é um “conhecimento atual”¹⁹⁴. No entanto, embora Gilson proponha uma distinção entre *notitia* e *cogitatio*, no *De Trinitate* 9 ele assume que, ao menos ali, *notitia* também é um conhecimento atual, um sinônimo para *cogitatio*. A distinção ocorreria apenas no livro 14¹⁹⁵. O que podemos fazer é investigar o sentido de *notitia*, tal como aparece no texto do capítulo 10 e, em seguida, comparar com a *cogitatio* (conhecimento atual).

Que tipo de conhecimento é o *uerbum*? Um conhecimento *tout court* ou um conhecimento amado? A resposta agostiniana começa a ganhar forma na frase

uerba dicantur ista de quibus nunc agimus. Aliter enim dicuntur uerba quae spatia temporum syllabis tenent siue pronuntientur siue cogitentur; aliter omne quod notum est uerbum dicitur animo impressum quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamuis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur”.

¹⁹² Cf. *De Trinitate* 10,5,7: “Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum ignorare grammaticam dicimus cum eam non cogitat quia de medicinae arte tunc cogitat), cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare”.

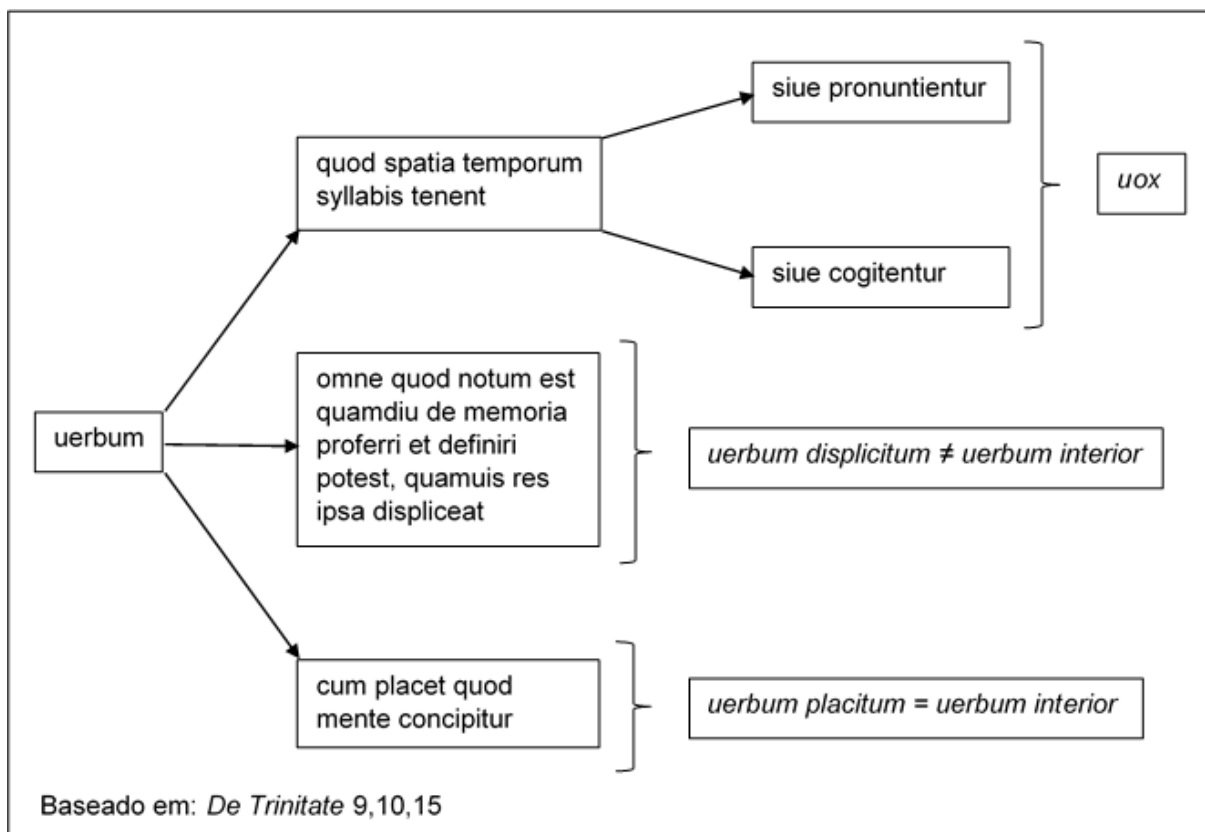
¹⁹³ GILSON, 2003, p. 292, n. 3.

¹⁹⁴ GILSON, 2003, p. 292.

¹⁹⁵ Cf. *De Trinitate* 14,6,8–14,7,9.

seguinte: Nós conhecemos/sabemos também as coisas que odiamos, mas essas coisas que nos desagradam não são concebidas nem são geradas na mente quando nós as dizemos. Ora, disso se seguem, pelo menos, duas coisas: a primeira é que temos, sim, uma *notitia* na mente de algo que odiamos. O ponto é determinar se essa *notitia* odiada é ou não um *uerbum interior*. A segunda coisa é a ideia de Agostinho: as coisas que nos desagradam e que, portanto, odiamos, não são concebidas nem geradas na mente quando nós as dizemos. Mas o fato de algo ser concebido e produzido na mente no momento mesmo em que os dizemos é o que faz esse algo ser um *uerbum in animo*. Logo, as coisas odiadas não são um *uerbum interior*. Mas a questão ainda permanece aberta. Dissemos que as coisas odiadas não são *uerba*, mas isso não acrescenta muito. Um vício, por exemplo, pode ser uma coisa odiada. Um vício não é um *uerbum interior*. Sim, concordamos com Agostinho. Mas quando temos um conhecimento (*notitia*) acerca desse algo que nos desagradam, essa *notitia* é um *uerbum*? Agostinho diz que as coisas que nos desagradam não são concebidas nem são produzidas na mente quando as dizemos. O fato de algo ser concebido e produzido na mente quando a mente o diz é o que faz com que alguma coisa seja um *uerbum interior*. Logo, ainda que conheçamos as coisas que odiamos, isso não quer dizer que tenhamos um *uerbum interior* acerca dessas mesmas coisas, mesmo quando as queremos enunciar a outrem. Nem tudo o que de algum modo nos toca é concebido na mente, de modo que seja um *uerbum in animo*.

Um tema que aparece em *De Trinitate* 9,10,15 é a distinção de vários tipos de *uerba*, e que é sequência da discussão sobre se as coisas odiadas são ou não *uerba interiora*. No esquema abaixo, separamos as distinções de Agostinho. A seguir, depois do esquema, examinamos brevemente cada uma delas.



(i) *uerbum pronuntiatum*: não se distingue do que já apresentamos no primeiro capítulo da tese. Trata-se do *uerbum* proferido, que é constituído de som e articulado através de sílabas ordenadas. Equivale à *uox* articulada e ordenada, ao *uerbum sonatum* do *De dialectica* 5.

(ii) *uerbum cogitatum*: como já vimos outrora no primeiro capítulo da tese, não se trata do *uerbum interior*, mesmo que seja pensado interiormente. O *uerbum cogitatum* é o pensamento da mente acerca daquilo que foi pronunciado. É quando, pois, a mente se ocupa do som articulado e ordenado. Portanto, ainda aqui estamos com um tipo de *uox*, embora pronunciada silenciosamente pela mente, mas que não se confunde com o *uerbum mentis*.

(iii) *uerbum displicitum*: a nosso ver, trata-se de um dos elementos novos do *De Trinitate* 9 para a discussão do *uerbum in corde*, ainda que tenhamos algumas questões a serem pontuadas. Por um lado, trata-se de um *uerbum interior*, pelas razões que daremos abaixo. Por outro lado, não se trata de um *uerbum interior* no sentido estrito do termo, já que apresenta a ideia de *displicere*, desagradar. O *uerbum interior*, no sentido estrito do termo, não desagradar a mente que o produz. Em todo

caso, a descrição dada por Agostinho ao *uerbum displicitum* ocorre em três etapas, que enunciaremos a seguir:

- (a) *omne quod notum est: o uerbum displicitum* é tudo aquilo que é conhecido. Ora, o que é conhecido está na mente. O *uerbum displicitum*, portanto, também está na mente. No entanto, essa característica não distingue o *uerbum displicitum* do *uerbum interior*, visto que o *uerbum interior*, igualmente, é conhecido e está, por essa razão, na mente que o concebe.
- (b) *quamdiu de memoria proferri et definiri potest: o uerbum displicitum* pode ser definido e proferido a partir da memória. Ora, se dissemos acima que esse *uerbum* foi conhecido, segue-se que é um tipo de conhecimento (*notitia*). Se é um tipo de *notitia*, está, por sua vez, na memória e, portanto, na mente. Todo conhecimento que está na memória pode ser definido e proferido a partir de lá. O *uerbum displicitum* é um tipo de *notitia*. Logo, também pode ser definido e proferido a partir da memória. O fato de algo poder ser definido e proferido a partir da memória não distingue o *uerbum displicitum* do *uerbum interior*.
- (c) *quamuis res ipsa displiceat: existe um tipo peculiar de uerbum* que é uma *notitia (quod notum est)*, pode ser proferido e definido a partir da mente, mas que não agrada à mente a coisa mesma da qual o *uerbum* é um conhecimento. Quando acontece que a coisa (*res ipsa*) não agrada à mente que a conhece, temos um *uerbum displicitum*. Agostinho ilustra esse ponto com o conhecimento que a mente tem de um vício qualquer. O conhecimento em si, a *notitia*, agrada à mente. Por outro lado, o vício em si, aquilo de que se origina o conhecimento, isso não agrada à mente. Primeira observação: se bem entendemos essa passagem de Agostinho, o que é um *uerbum*: trata-se de um conhecimento ou da coisa nela mesma, tal como a mente a concebeu? Se for a coisa, tal como a mente a concebeu, não seria isso – a coisa concebida pela mente – o conhecimento que a mente tem da coisa? Se não for a coisa, mas o conhecimento, então teríamos uma contradição. De um lado, todo conhecimento agrada à mente, inclusive o conhecimento das coisas que lhe são desagradáveis. De outro, se o *uerbum displicitum* é um conhecimento, há um tipo de conhecimento que não agrada a mente. Logo, o *uerbum displicitum* agrada

e não agrada a mente, o que é absurdo. Retornamos para a passagem do texto do *De Trinitate*. Ali podemos ver que todo *uerbum interior* é um conhecimento que agrada. O que não agrada à mente são algumas coisas. Nesse caso, mesmo o conhecimento das coisas odiadas é agradável à mente. Portanto, na nossa divisão de *uerbum interior*, podemos enunciar do seguinte modo: há um tipo de *uerbum interior* que é um conhecimento de algo que agrada à mente. Mas há também um tipo de *uerbum interior* que é um conhecimento de algo que não agrada à mente. Em ambos os casos, o tipo de *uerbum* é o mesmo. Segunda observação: perguntamos acima se as coisas odiadas – aquilo que não é agradável à mente – são *uerba interiora* ou não. Pois bem, de acordo com nossa interpretação de Agostinho, as coisas odiadas não são *uerba interiora*, até porque uma coisa qualquer, seja ela odiada ou não, não pode ser *uerbum*, mas tão somente o conhecimento concebido (*notitia concepta*) pela mente acerca da coisa. O *uerbum* de Cartago e Alexandria, por exemplo, não é a própria Cartago ou a própria Alexandria, mas apenas o conhecimento que a mente tem de Cartago e de Alexandria, tenham sido elas sido vistas pessoalmente (Cartago) ou não (Alexandria).

(iv) *uerbum cum placet quod mente concipitur*. por fim, o *uerbum interior*, no sentido estrito do termo é aquele quando agrada à mente aquilo que foi concebido. Mas nos deparamos outra vez com o problema da seção imediatamente anterior: o que é concebido na mente é um conhecimento (*notitia*) ou a própria coisa (*res ipsa*)? Ora, a mente não concebe a própria coisa, mas um conhecimento acerca da coisa. Logo, quando a mente concebe um conhecimento que lhe é agradável, esse conhecimento é um *uerbum interior*. Mas o próprio Agostinho diz que todo conhecimento é agradável. Portanto, todo *uerbum interior*, inclusive o *displicitum*, é agradável à mente e merece o nome de *uerbum interior*, no sentido estrito do termo. Não nos é possível, no momento, visualizar uma possível resposta que nos ajude a resolver esse impasse, de modo que haja uma distinção clara e precisa entre o *uerbum interior* e o *uerbum displicitum*. Ainda que seja a novidade do *De Trinitate* 9, não conseguimos ver quais são as notas distintivas do *uerbum displicitum*. Não seria essa ausência de notas o motivo pelo qual esse tipo de *uerbum* não aparece no *De Trinitate* 15 ou em qualquer outro texto de Agostinho sobre o *uerbum interior*?

3.3.1 *Verbum cum amore notitia*

Passamos para o trecho final do *De Trinitate* 9,10,15, onde Agostinho define o *uerbum interior* como uma *notitia cum amore concepta*. Com isso, chegamos ao final do percurso agostiniano que propõe uma série de expressões para se referir ao *uerbum interior*. No livro 15 do *De Trinitate*, veremos que Agostinho retoma o que ele próprio já havia enunciado ao longo dos seus escritos e ali sistematiza a partir da investigação acerca da mente humana. Citamos Agostinho:

Verbum, portanto, é aquilo que agora queremos distinguir e dar a saber: um conhecimento com amor. Assim, quando a mente se conhece e se ama, seu *uerbum* se une a ela no amor. E porque ama o conhecimento e conhece o amor, e o *uerbum* está no amor e o amor está no *uerbum* e ambos no que ama e no que fala.¹⁹⁶

Verbum é um conhecimento com amor. Essa afirmação depende da seção precedente. Vimos ali que o *uerbum interior* é aquilo que agrada à mente. Ora, o agradável é assumido aqui como amável. Portanto, se o conhecimento (*notitia*) era agradável à mente que o concebia, ao final do *De Trinitate* 9 passa a ser amado. Panaccio aplica tal noção aos atos morais. Agostinho defende que não apenas nossas palavras enunciadas (*uoces*) são precedidas por um *uerbum interior*, mas também nossos atos. Se realizamos uma determinada ação, querendo-a, tal ação nos é, de algum modo agradável. Se a realizamos, a conhecemos. Portanto, a amamos. Nesse sentido, nossos atos morais, sejam eles bons ou maus, são precedidos por um *uerbum interior*, que é um conhecimento (*notitia*) amado, desejado, querido pela mente humana.

Panaccio a comenta de maneira breve no *Le discours intérieur*, destacando o fato de que o *uerbum*, enquanto *notitia cum amore*, “se inscreve em um tipo de erótica da espiritualidade humana”¹⁹⁷. Dizer que o *uerbum* agostiniano, ao ser definido como

¹⁹⁶ *De Trinitate* 9,10,15: “Verbum est igitur quod nunc discernere et insinuare uolumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens nouit et amat, iungitur ei amore uerbum eius. Et quoniam amat notitiam et nouit amorem, et uerbum in amore est et amor in uerbo et utrumque in amante atque dicente”.

¹⁹⁷ PANACCIO, 1999, p. 116: “Le verbe intérieur s’inscrit ainsi par l’une et l’autre caractéristique dans une sorte d’érotique de la spiritualité humaine”.

um conhecimento com amor, é um tipo de erótica (*érotique*), permite aproximá-lo do *Banquete* de Platão¹⁹⁸. Ali, encontramos o seguinte argumento aporético:

- (i) O amor é desejo daquilo de que se tem necessidade/carência.
- (ii) O amor deseja a beleza.
- (iii) O amor tem necessidade de beleza.
- (iv) Logo, o amor não é belo.
- (v) Mas o belo é bom.
- (vi) Logo, o amor não é bom.
- (vii) Por conseguinte, o amor é feio e mau.
- (viii) No entanto, existe um meio termo entre a feiura e a beleza, entre a bondade e a maldade.

Em todo caso, para escapar da aporia, Platão (via Sócrates) propõe a seguinte definição de amor (*eros*): é o desejo de algo que não se tem ainda (amar é desejar aquelas coisas de que se tem precisão)¹⁹⁹. Ora, se o amor é desejo de ou por alguma coisa, o *uerbum interior*, entendido como um conhecimento com amor, também é um conhecimento que deseja algo. Logo é um conhecimento de. O conhecimento, pois, é sempre intencional. Ele visa algo. Mas aquilo que visa é algo do qual é desprovido. Eis, portanto, o caráter erótico da *notitia cum amore*.

Em segundo lugar, quando a mente se conhece, e o conhecimento que ela tem de si é seu *uerbum*, visto que é a partir dele que ela comunica a si mesma a outrem (*uerbum personale*), ela também se ama. Se ela se conhece, ela se ama, insiste Agostinho. Não se pode amar o que não se conhece. Ora, ao se conhecer, e conhecimento implica amor, precisamos entender de que maneira conhecimento (*notitia*) e amor estão entrelaçados à mente, visto que é ela que conhece a si mesma e, por conseguinte, também se ama. A solução de Agostinho é dizer que a tríade *mens*, *notitia* e *amor* está unida do seguinte modo: a *notitia* que a mente tem de si está unida pelo amor que a mente tem por si mesma. Ora, a *notitia* é o *uerbum* que a mente tem de si (*uerbum personale*). Logo, o *uerbum interior* se une à mente por meio do amor.

¹⁹⁸ Ver, por exemplo, a narração de Sócrates do discurso da sacerdotisa sobre o amor. Cf. *Banquete* 201d-212c.

¹⁹⁹ Cf. *Banquete* 200e.

Em terceiro lugar, a mente ama o conhecimento de si e conhece esse amor. Conhecimento implica amor. Se a mente sabe o que ela própria é, ela se conhece. Tal conhecimento provoca na mente o amor. Retomando o *Banquete*, amor é desejo para conquistar alguma coisa. Agostinho diz que o amor é o desejo de possuir algo para fruir desse mesmo algo. Nesse sentido, tanto Platão quanto Agostinho concordam que o amor é desejo de alguma coisa. Ora, se a mente ama o conhecimento de si, isso quer dizer que esse mesmo conhecimento é desejado, querido pela mente. Mas se a mente ama esse conhecimento, ela o deseja. Se ela o deseja, ela ainda não o possui. Portanto, a mente não se conhece. Essa aporia, já destacada por Sócrates e Diotima, aponta para a seguinte solução: esse desejo pelo conhecimento é um meio termo entre a extrema ignorância e a plena sabedoria. A mente não se ignora completamente, mas também não se conhece inteiramente. Ela está em busca de conhecimento. Tal conhecimento é desejado. Ao mesmo tempo em que ama o conhecimento de si, porque o deseja, a mente também conhece esse desejo pelo autoconhecimento.

Finalmente, Agostinho afirma que “o *uerbum* está no amor e o amor está no *uerbum* e ambos no que ama e no que fala”. Duas coisas. Primeira, a mente se une ao conhecimento de si através do amor. O amor, portanto, seria a liga e o que permitiria à mente conhecer a si mesma. Isso porque a *notitia* de si é agradável à mente, que o deseja. Novamente aparece a dimensão volitiva do *uerbum interior*, já mencionado por Panaccio. Segunda, tanto o *uerbum* quanto o amor estão no que ama e no que fala. Quem seriam essas pessoas? Quem ama, ama alguma coisa. Nesse caso, ama o conhecimento de si. No entanto, ainda que seja amado o conhecimento de si, isso não quer dizer que tal conhecimento (*notitia*) esteja sendo proferido a outrem. Quando, pois, esse mesmo conhecimento estiver sendo enunciado a um ouvinte qualquer, esse mesmo *uerbum*, que é *notitia amata*, estará igualmente no falante.

Com isso, chegamos à conclusão do exame do *De Trinitate* 9. A novidade que encontramos aqui é, justamente, a caracterização do *uerbum interior* como dotado de um elemento volitivo. O *uerbum interior* é concebido no amor. Amor é desejo daquilo de que se tem necessidade. Portanto, podemos compreender a passagem realizada pelo *uerbum* agostiniano. De um *aliquid* gerado e levado na mente, encontramos um *uerbum in animo*, anterior a todas as línguas e que precede todas as ações e palavras.

Finalmente, no *De Trinitate* 9, esse mesmo *uerbum* é relacionado ao amor, que o une à mente. Um resultado é o uso recorrente no *De Trinitate* 15 - não tão inesperado assim – de uma expressão que faz referência à sede do amor no ser humano, o lugar metafórico de onde surge o amor, a saber, o coração. Ainda que coração e mente não tenham diferença nesse contexto, o *uerbum in animo*, acrescido do amor, passa a ser chamado de *uerbum in corde* ou, simplesmente com genitivo, *uerbum cordis*.

Abaixo, segue a tabela com as diferentes expressões para o *uerbum interior* encontradas nesse capítulo:

	Ano	Obra	Expressão
55		<i>De Trinitate</i> 9,7,12	[uerbum quod est] conceptam rerum ueracem notitiam
56			uerbum apud nos
57			[uerbum quod] dicendo intus gignimus
58			[uerbum quod] nec a nobis nascendo discedit
59			uerbum intus manens
60			uerbum intus editum
61			[uerbum] quod in corde suo prius dictum
62			uerbum amore concipitur
63		<i>De doctrina christiana</i> 2,3,4	quaecumque animo concipiuntur
64		<i>De Trinitate</i> 9,8,13	uerbum natum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum
65		<i>De Trinitate</i> 9,9,14	conceptum uerbum et natum idipsum est cum uoluntas in ipsa notitia conquiescit
66		<i>De Trinitate</i> 9,10,15	[uerbum dicitur] cum placet quod mente concipitur
67			uerbum impressum animo
68			[uerbum quod] de memoria proferri et defini ri potest
69			notitia cum amore

CAPÍTULO 4

VERBUM IN CORDE

O *De Trinitate* 15 desperta considerável interesse por parte daqueles que estudam o *uerbum interior* em Agostinho. A principal justificativa é que “o tema [do *uerbum in corde*] é preparado em algumas ocasiões nos livros 8 e 9 para ser depois retomado com grande pompa no livro 15 sob um modo mais teórico e mais unificado”²⁰⁰. Concordamos com Panaccio. Entendemos também que a abordagem do livro 15 se distingue das contribuições dos livros 8 e 9. No entanto, afirmar que o 15 é mais teórico e mais unificado quando comparado ao 8 e ao 9 parece enfatizar sobremaneira o 15, em detrimento não apenas dos livros 8 e 9 do *De Trinitate*, mas de todos os demais escritos de Agostinho. Os objetos de estudo em cada livro são diferentes. O tratado em si possui uma linha mestra que perpassa todos os livros. No livro 15, a tônica das passagens onde aparecem o *uerbum* humano é a compreensão do que vem a ser o *Verbum Dei*. Como a mente humana não tem um acesso direto e imediato à divindade, é preciso que a ela chegue a partir daquilo que lhe é mais semelhante. Portanto, o estudo sobre o *Verbum* Divino implica investigar o *uerbum interior*.

Deste modo, nosso quarto capítulo se organiza da seguinte forma: sintetizamos o conteúdo dos capítulos 1 a 9 do livro 15, até chegarmos aos capítulos 10 e 11, que é o espaço deste último livro do *De Trinitate* livro 15 em que Agostinho torna explícita sua posição em relação ao *uerbum in corde*. Ali, citamos e comentamos praticamente todas as passagens onde o tema aparece. Depois, inserimos uma seção sobre a recepção e interpretação do *De Trinitate* no *Monologion* de Anselmo de Cantuária. Para encerrar o capítulo, comparamos as diversas expressões referentes ao *uerbum interior* que apareceram nos três primeiros capítulos da tese com as que encontramos no livro 15.

²⁰⁰ PANACCIO, 1999, p. 115: “le thème est préparé en quelques occasions aux livres VIII e IX pour être ensuite repris en grande pompe au livre XV sous un mode plus théorique et plus unifié”.

4.1 LINHAS GERAIS DA DOCTRINA TRINITÁRIA AGOSTINIANA

Nos primeiros capítulos do *De Trinitate* 15, Agostinho realiza a síntese de questões relevantes que apareceram ao longo do tratado. Para começar, ele apresenta de modo resumido o percurso realizado ao longo do tratado para chegar à uma doutrina consistente da Trindade. Em seguida, considera a relação da fé com a inteligência, enfatizando que a investigação do tratado, embora pertença ao âmbito da fé (*fides*), depende do entendimento (*intellectus*), donde a expressão que se tornou influente na tradição agostiniana: “a fé procura, o entendimento encontra”. Ora, o entendimento encontra não a divindade em si, que é incompreensível, mas indícios da divindade presentes na criação, sobretudo na mente humana, imagem da Trindade. Depois, resume cada um dos quatorze livros do *De Trinitate*, efetuando, pois, a transição do que foi alcançado até ali para o exame do *Verbum* Divino e, por conseguinte do *uerbum* humano, que no livro 15 é chamado com frequência de *uerbum in corde*.

4.1.1 Percurso agostiniano para se chegar à uma doutrina cristã da Trindade

Podemos esquematizar do seguinte modo o caminho realizado por Agostinho até chegar, no *De Trinitate*, a uma doutrina cristã acerca do dogma trinitário:

- 1) Demonstrar que Deus seja Trindade.
- 2) Demonstrar aos crentes (*credentibus*) que Deus seja uma Trindade.
- 3) Demonstrar às pessoas inteligentes (pessoas = seres inteligentes = seres que entendem = todas as pessoas) (*intellegentibus*) que Deus seja Trindade.
- 4) Demonstrar através da razão (*ratione*) e não através da autoridade da Sagrada Escritura (*diuinae scripturae autoritate*)²⁰¹.

²⁰¹ No *De quantitate animae* 7, Agostinho distingue dois tipos de argumentos, a saber, o argumento de autoridade e o argumento de razão. Não se opõe ao argumento de autoridade, antes, o aprova. Com relação ao argumento de razão, é útil para o convencimento e para se chegar à verdade através, unicamente, da razão.

- 5) Entendemos que Deus seja Trindade a partir daquilo que lhe é mais semelhante, visto que não temos dele uma visão, um conhecimento direto e claro.
- 6) A imagem de Deus é o ser humano, mas não todo o ser humano (corpo e mente), mas enquanto mente, visto que os demais animais igualmente são dotados de corpo.
- 7) A mente humana, sua razão ou inteligência (*ratio uel intellegentia*) e tudo o que possa ser dito da alma racional ou intelectiva (*quidquid aliud de anima rationali uel intellectuali dici potest*) é o que há de mais nobre no ser humano, quando comparado aos demais animais.
- 8) Alma racional tem o mesmo sentido que alma intelectiva, mente e alma (*anima rationalis, anima intellectualis, mens, animus*).
- 9) *Animus* e *anima* são termos distintos, segundo alguns escritores latinos. Enquanto que *animus* é a parte mais excelsa do ser humano, o que há de mais nobre e que não se encontra nos demais animais, a *anima* também pertence às bestas²⁰².
- 10) Acima dessa natureza (sc. da mente), se se busca ainda algo e se se busca a verdade, esse algo é Deus. Portanto, acima da mente humana está Deus e é por essa razão que a *mens* é a imagem mais próxima de Deus que temos à disposição para compreender o que seja: (i) a divindade e (ii) a trindade.
- 11) Deus é uma natureza não-criada e criadora.²⁰³

4.1.2 *Fides quaerit, intellectus inuenit*

Agostinho se serve de dois verbos para explicar a relação do ser humano com Deus: *quaerere* e *inuenire*. Deus, o incompreensível, é sempre buscado. Mas em algum momento ele é encontrado? A fé busca, o entendimento encontra (*fides quaerit,*

²⁰²Cf. LIMA VAZ, 2001, p. 187-200. Sobre os escritores latinos que distinguem *animus* e *anima*, ver por exemplo, Cícero: *De oratore* III, 18, 67, *De finibus bonorum et malorum* 5,12,34; 5,13,36; *De republica* 6,9; Júlio César: *De bello gallico* 3, 19,6; 6,5,1; Lucrécio: *De rerum natura* 3,94; Catullo, poesia 65,4; Salústio: *Iugurtha* 11,8; Sêneca: *De uita beata* 15,5; Quintiliano, *Institutio oratoria* 1,9,13.

²⁰³ Cf. *De Trinitate* 15,1,1.

intellectus inuenit). No ser humano, o que é capaz de encontrar a Deus é sua inteligência. Mas vimos que o início do livro 15 do *De Trinitate* afirma que inteligência, nesse contexto, é o mesmo que razão e mente. Deus é encontrado pela mente humana. Por essa razão que o ser humano deve ser inteligente para buscar a Deus (*ad hoc ergo debet homo esse intelligens ut requirat Deum*), isto é, deve usar não tão somente a fé, embora seja a fé que procura, mas também a inteligência, a mente.

Pela primeira vez no livro 15 aparece o termo ‘*cor*’, coração. Agostinho ainda não está se referindo ao *uerbum interior*. É tão somente uma citação de trecho bíblico: “alegre-se o coração do que procura a Deus”²⁰⁴. Agostinho observa que o escritor sagrado insiste para que se alegre o coração daquele que procura, não daquele que encontra.²⁰⁵

4.1.3 *Indicia Trinitatis*

Se Deus é incompreensível, como compreendê-lo? A partir daquilo que lhe é mais semelhante. Pode-se conhecer, de algum modo, o criador por meio das criaturas²⁰⁶. E, dentre as criaturas, aquela que lhe é mais semelhante é o ser humano. E, no ser humano, o que lhe é mais parecido com o criador é mente humana (*mens hominis*). Portanto, na mente humana há vestígios da trindade (*indicia summae illius Trinitatis*). Ao procurar Deus, o incompreensível, convém procurar tais vestígios para, de algum modo, compreender a Trindade.²⁰⁷

4.1.4 *De Trinitate* 1–14 em “*un coup d’oeil*”

Agostinho reconhece a extensão do texto do *De Trinitate*: não se pode examiná-lo e compreendê-lo em um simples olhar. Por isso, em 15,3,4-5, ele pretende

²⁰⁴ SI 105,3.

²⁰⁵ Cf. *De Trinitate* 15,2,2.

²⁰⁶ Cf. Rm 1,20.

²⁰⁷ Cf. *De Trinitate* 15,2,3.

resumir os 14 livros precedentes, não, porém, enquanto argumentos, mas enquanto conclusões. Dividimos os quatorze livros em três grandes grupos, de acordo com a temática geral ali investigada²⁰⁸.

- 1) Questões bíblico-teológicas – livros 1 a 4:
 - (i) Livro 1: mostra (*ostendit*) a unidade e igualdade da suma Trindade.
 - (ii) Livro 2-4: mesma conclusão. Trata da missão (*mittere* = enviar = envio) do Filho e do Espírito Santo. Porque a Trindade é um todo igual, imutável e invisível, o enviado não é inferior àquele que envia.
- 2) Questões de filosofia da linguagem e metafísica – livros 5 a 7:
 - (i) Livro 5: modos de predicação de Deus: substancial e relativa.
 - (ii) Livro 6: modos de predicação de Deus.
 - (iii) Livro 7: modos de predicação de Deus. Em Deus há uma essência e três pessoas (tese defendida pela Igreja Latina) ou, então, uma essência e três substâncias (tese defendida pela Igreja Grega).
- 3) Questões de filosofia da mente – livros 8 a 15:
 - (i) Livro 8: igualdade da Trindade. Ali, dois não são maiores do que um. Deus é verdade, bem supremo, justiça e caridade.
 - (ii) Livro 9: a mente humana é uma imagem de Deus (*in nono, ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem, peruenit disputatio*), pois ali se encontra uma trindade: a mente, o conhecimento de si e amor com que ama o conhecimento de si e a si mesma. A essência dessa trindade é una.
 - (iii) Livro 10: mesmo argumento. Há uma outra trindade na mente humana: memória, entendimento e vontade.
 - (iv) Livro 11: trindades do homem exterior: (1) o objeto visível (*corpus*), a imagem impressa na pupila do espectador (*forma quae inde in acie cernentis*) e a atenção da vontade (*intentio uoluntatis*); (2) a imagem do corpo (*imaginatio corporis quae in memoria est*) existente na memória, a forma que resulta quando a ela se volta o olhar interior do pensamento (*acies cogitantis*) e a atenção da vontade (*intentio uoluntatis*).
 - (v) Livro 12: distinção entre *sapientia* e *scientia*, sendo esta inferior àquela.
 - (vi) Livro 13: relações entre *scientia* e a fé cristã.

²⁰⁸ Nessa divisão, seguimos a leitura de: KING, 2012, p.123-124; MATTHEWS, 2002, p. ix.

(vii) Livro 14: sobre a sabedoria humana, dom de Deus e participação divina. A imagem de Deus é o ser humano segundo a mente. Na sabedoria está a contemplação das coisas eternas.²⁰⁹

4.1.5 Do criado se chega ao Criador

Pode-se chegar à existência de Deus a partir de, pelo menos, dois modos: (1) pela autoridade da Sagrada Escritura, (2) todas as coisas que nos rodeiam (pela existência do criado). A existência do criado proclama (*proclamat*) que há um Criador, que deu ao ser humano uma mente e uma razão natural (*qui nobis mentem rationemque naturalem dedit*), através das quais podemos julgar as coisas, preferindo umas em detrimento de outras (graus de seres). Algumas coisas são melhores, preferíveis a outras. Como nada há de melhor do que o Criador, ele é a suma vida, o mais justo, poderoso, belo, ótimo e feliz de todos os espíritos.²¹⁰

A linguagem humana pode expressar algo sobre Deus. Mas como se deve predicar algo de Deus? Seus atributos são sua essência e sua natureza: vida, conhecimento, sentido, imortalidade, eternidade, incorruptibilidade, imutabilidade, inteligência, sabedoria, potência, virtude, beleza, bondade, justiça. É a mesma coisa dizer, por exemplo, que Deus é belo e que Deus é a beleza, pois a beleza pela qual ele é belo é ele mesmo. Ele é a vida pela qual ele vive. Ele é a bondade pela qual ele é bom, e assim por diante.²¹¹

Ainda que possamos predicar várias coisas de Deus, sua essência é uma única coisa. Das três séries a seguir, ainda que Deus seja cada um dos termos, podemos escolher dentre eles um que melhor o representa. A escolha é feita levando em consideração a relação dos termos entre si e não a relação dos termos com a divindade.

- 1) eterno, imortal, incorruptível, imutável (= eternidade);
- 2) vivo, sábio, poderoso, belo (= sabedoria);

²⁰⁹ Cf. *De Trinitate* 15,3,4-5.

²¹⁰ Cf. *De Trinitate* 15,4,6. Há uma lista semelhante de atributos divinos no *Monologion* 16.

²¹¹ Cf. *De Trinitate* 15,5,7.

3) espírito, justo, bom, feliz (= felicidade).

De cada uma das três séries de três, extraímos mais uma tríade de atributos divinos:

4) eterno, sábio, feliz.²¹²

Agostinho indaga um meio de se ver por meio da razão, e não apenas por meio da fé, que Deus é uno e trino: trino em pessoas, uno na essência. Os atributos divinos, quando predicados de Deus, se identificam mesmo com o ser de Deus.²¹³

4.1.6 Diferença entre *anima* e *mens*

Nas coisas criadas, de modo particular na mente humana, encontramos uma trindade, a saber: a mente, o conhecimento que a leva ao conhecimento e o amor com que se ama.²¹⁴ Essa tríade está no ser humano, mas não é o ser humano. Agostinho cita uma definição clássica para ser humano: animal racional mortal (*homo est animal rationale, mortale*²¹⁵). Toda pessoa possui essas três coisas: a animalidade, a racionalidade e a mortalidade. Há outra definição de ser humano no texto: o ser humano é uma substância racional composta de corpo e alma (*homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*)²¹⁶. Em seguida, Agostinho distingue os conceitos *mens* e *anima*. Há pouco ele próprio havia dito que alguns escritores latinos utilizam tais conceitos como tendo sentidos diferentes. Aqui ele realiza justamente o que havia chamado a atenção. Se *mens* não é o mesmo que *anima*, o que ela seria? Segundo Agostinho, a mente é uma porção da alma, aquilo em que nela é superior (*non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur*). Não seriam termos equivalentes porque, como Agostinho já observou, as bestas igualmente possuem *anima*. *Anima*, pois, é entendido aqui como princípio de vida, ao passo que *mens* seria o princípio de racionalidade.²¹⁷

²¹² Cf. *De Trinitate* 15,5,8.

²¹³ Cf. *De Trinitate* 15,6,9.

²¹⁴ Cf. *De Trinitate* 15,6,10.

²¹⁵ Definição baseada possivelmente em: Quintiliano: *Institutio oratoria* 7,3,15; Cícero: *Academica* 2,7,21. Ver ainda as ocorrências em Agostinho: *De ordine* 2,11,31; *De Trinitate* 7,4,21-22.

²¹⁶ Definição que aparece em: Cícero: *De finibus bonorum et malorum* 4,7,16; 5,12,34; Salústio: *Iugurtha* 2,1; Lactâncio: *De diuinis institutionibus* 7,5,16; Agostinho: *De Trinitate* 13,9,14; 15,5,23.

²¹⁷ Cf. *De Trinitate* 15,7,11

4.1.7 Como Deus conhece as coisas

Deus conhece todas as coisas em um único golpe: tudo abarca ao mesmo tempo, com um único olhar²¹⁸, pelo motivo de que estaria fora do tempo, criatura sua. As criaturas, ao contrário, estão sujeitas ao passado, ao presente e ao futuro (ao tempo). Portanto, o conhecimento das criaturas racionais depende do tempo. Não é o caso da divindade²¹⁹. Podemos ver (*conspicere*) as coisas que estão presentes aos sentidos ou à mente, quer pelos olhos corpóreos (*sensibilia*), quer pelo olhar da mente (*intelligibilia*). Com relação às coisas passadas, nos referimos a elas através da memória, se é que não caíram já no esquecimento. Já as coisas futuras, as avaliamos de acordo com as coisas passadas. No entanto, as coisas futuras são vistas com mais clareza e certeza à medida que se aproximam.

4.1.8 Definição de *cogitatio*

Verbum in corde é uma *cogitatio*, um pensamento. Como definir, então, pensamento? O trecho do *De Trinitate* 15 imediatamente anterior ao tema do *uerbum* tenta responder à essa questão. Agostinho apresenta uma definição de pensamento e em seguida oferece exemplos de situações nas quais estamos pensando. A expressão agostiniana é interessante: pensamento é uma visão da alma (*uisio animi*). Citamos a passagem e, em seguida, fazemos alguns comentários.

O pensamento [*cogitatio*] é uma certa visão da alma [*uisio animi*], quer estejam presentes essas coisas que são vistas também pelos olhos corpóreos ou percebidos pelos demais sentidos; quer não estejam presentes e, com o pensamento, são vistas suas similitudes; quer nenhuma similitude das coisas corporais, como as virtudes e os vícios, assim também o próprio pensamento é pensado; quer aquelas coisas que são adquiridas pelas

²¹⁸ Cf. *Confessiones* 1,6,10: “um eterno dia sempre presente”.

²¹⁹ Cf. *De Trinitate* 15,7,13: “quis ergo hominum potest istam sapientiam qua nouit deus omnia ita ut nec ea quae dicuntur praeterita ibi praetereant, nec ea quae dicuntur futura quasi desint expectentur ut ueniant, sed at praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia; nec singula cogitentur et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint uniuersa; quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam eandemque prudentiam eandemque scientiam quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur?”.

disciplinas e pelas artes liberais; quer sejam pensadas as causas superiores de todas essas coisas e as razões na natureza imutável; quer ainda pensemos as coisas más e fúteis e falsas com um sentido que não consente ou com um consentimento errado.²²⁰

Quando a alma – propriamente falando, a mente – vê algo no seu interior (*intus*), está pensando. Mas vimos que a visão da mente é um *uerbum interior*. A mente vê ou fala as coisas dentro de si. E mais. Essa visão pode ser também entendida como a *acies mentis*, isto é, quando a mente, com toda a sua capacidade intelectual, apreende algo, vendo-o ou dizendo-o. Por essa razão, *cogitatio* se identifica com o *uerbum in corde*.

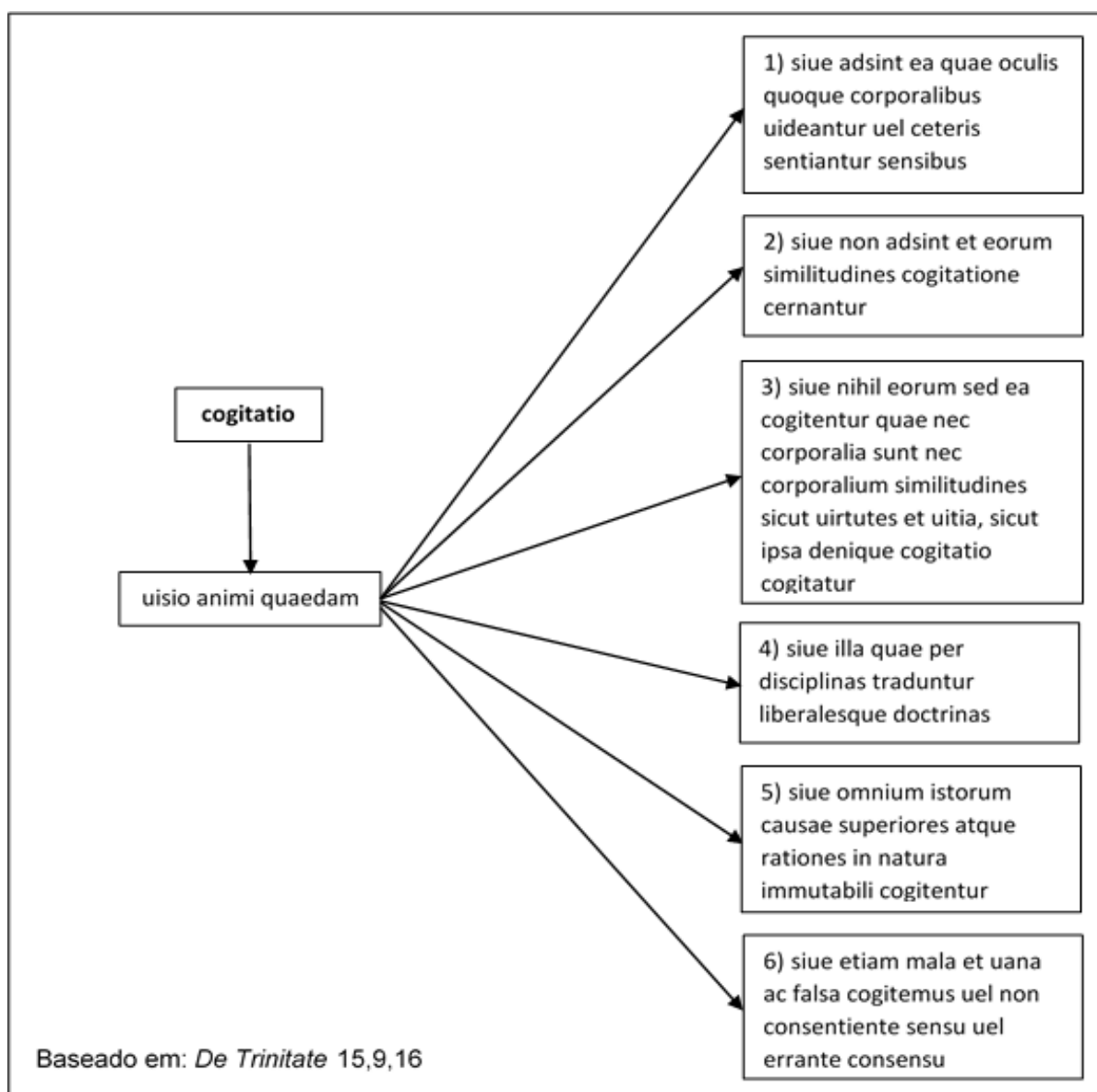
Representamos em um esquema o trecho que acabamos de citar. Chamamos a atenção para os seis tipos de pensamentos que a mente é capaz de ter. Pensamos sobre:

- 1) objetos que são percebidos atualmente pelos sentidos corpóreos;
- 2) objetos que foram outrora percebidos pelos sentidos corpóreos, dos quais temos agora uma imagem (*similitudinem*);
- 3) objetos incorpóreos (virtudes e vícios, por exemplo);
- 4) conhecimentos adquiridos (*scientia* e artes liberais);
- 5) causas superiores e suas razões (natureza imutável);
- 6) coisas fúteis, más ou falsas.

Os dois primeiros tipos de pensamento dependem dos sentidos exteriores. No primeiro, a percepção do objeto está acontecendo no exato momento em que a mente pensa sobre esse mesmo objeto. No segundo, a mente pensa a partir de uma imagem, uma semelhança guardada na memória de um certo objeto percebido pelos sentidos exteriores. Os próximos três tipos de pensamentos são de coisas incorpóreas. Pensamos coisas abstratas, como quando pensamos sobre o pensamento. Mas também pensamos no que já aprendemos. Pensamos ainda na natureza imutável

²²⁰ *De Trinitate* 15,9,16: “Quandoquidem cogitatio uisio est animi quaedam siue adsint ea quae oculis quoque corporalibus uideantur uel ceteris sentiantur sensibus, siue non adsint et eorum similitudines cogitatione cernantur; siue nihil eorum sed ea cogitentur quae nec corporalia sunt nec corporalium similitudines sicut uirtutes et uitia, sicut ipsa denique cogitatio cogitatur; siue illa quae per disciplinas traduntur liberalesque doctrinas; siue omnium istorum causae superiores atque rationes in natura immutabili cogitentur; siue etiam mala et uana ac falsa cogitemus uel non consentiente sensu uel errante consensu”.

(Deus). Por fim, podemos pensar também naquilo que não convém, uma futilidade, uma maldade ou mesmo uma falsidade. Em resumo, tudo isso está à disposição da mente. Pensando nisso, a mente gera para si um *uerbum in corde*. Portanto, há um *uerbum* daquilo que é percebido pelos sentidos (*phantasia* e *phantasma*), daquilo que não é percebido pelos sentidos, seja ele abstrato (*impressum*), adquirido pelo estudo ou referente à divindade, e também daquilo que vamos considerar impróprio (*uana, mala, falsa*).



4.2 O TEMA DO CORAÇÃO

Pensamento é uma visão da mente (*uisio animi*), explicitou Agostinho no último parágrafo do capítulo 9. A partir do capítulo 10, o tema do *uerbum interior* agostiniano aparece de tal forma, que ao longo dos próximos três capítulos (10-12) poderemos extrair conceitos, noções, expressões da compreensão de Agostinho acerca do assunto.

O *uerbum interior* em Agostinho é chamado, com frequência, de *uerbum cordis* ou *uerbum in corde*, a palavra do/no coração. No capítulos precedentes da tese, ainda que vez e outra essa expressão já tenha sido empregada, no entanto, é no *De Trinitate* 15 que ela é aprofundada e utilizada com uma certa destreza por Agostinho para expor suas ideias. Mas como ele chega à formulação dessa expressão? Esse é o tópico tratado em 15,10,17. Precisamos, no entanto, ter em mente duas coisas. Primeira, toda a discussão sobre o *uerbum in animo* que é explicado como *uerbum intra se* ou *uerbum apud se*. São as primeiras expressões que apareceram para se referir ao *uerbum interior*. Segunda, as notas de Agostinho sobre a *cogitatio*, no final do capítulo precedente. De acordo com essas duas observações, ele tentará estabelecer a identidade entre o *uerbum interior* (*in animo, intra se, apud se* e afins), *cogitatio* e *dicere in corde*.

A discussão é introduzida pela seguinte frase: “ainda que o *uerbum* não ressoe, aquele que pensa sempre diz no seu próprio coração”²²¹. Em primeiro lugar, encontramos outra vez uma das características do *uerbum interior* de Agostinho, a saber, que ele não necessariamente ressoa, ou seja, pode ser que ele fique recluso ao interior da mente, onde foi gerado e é mantido. Em segundo lugar, há a identificação entre ‘dizer no coração’ e ‘pensar’ (*in corde suo dicere = cogitare*). O ponto é mostrar por que e de que maneira isso acontece. Agostinho faz isso a partir de trechos da Escritura, tanto do Antigo Testamento (com o livro da Sabedoria, por exemplo), quanto do Novo Testamento (com os Evangelhos de Mateus e Lucas).

- (i) a partir do livro da Sabedoria 2,1: dizer dentro de si (*dixerunt apud se*) = pensar (*cogitantes*);

²²¹ *De Trinitate* 15,10,17: “nam etsi uerbum non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat”.

(ii) a partir de Mateus 9,2-4: dizer dentro de si (*dixerunt intra se*) = pensar (*cogitando*);

(iii) a partir de Lucas 5,22.22: pensar dizendo (*cogitare dicentes*) = pensar dizendo no coração (*cogitare dicendo in cordibus uestris*).

Se dizer dentro de si (*apud se* ou *intra se*) é o mesmo que pensar (*cogitare*), segue-se que um pensamento é um dizer dentro de si pensando. Mas se pensar dizendo é pensar dizendo no coração, segue-se que dizer pensando é um pensar dizendo. Logo, infere Agostinho, *dixerunt cogitantes* = *cogitauerunt dicentes*. Por conseguinte, podemos estabelecer a seguinte identidade conceitual: *intra se dicere* = *apud se dicere* = *in corde suo dicere* = *cogitando dicere* = *dicendo cogitare* = *cogitare*.

4.3 LOCUTIO CORDIS

Há dois tópicos que são trabalhados em 15,10,18. Primeiro, Agostinho distingue no ser humano a existência de duas bocas (*os, oris*). A primeira boca é a corpórea, por meio da qual nos alimentamos. A segunda boca é uma metáfora para justificar a existência no ser humano de um *uerbum interior*. Se temos um *uerbum* no coração, é preciso que de algum modo esse *uerbum* seja pronunciado, exteriorizado, proferido. Ele o é através daquilo que Agostinho chama de “boca do coração” (*os cordis*). A segunda justificativa para insistir na imagem da boca do coração é bíblica. No Evangelho, Jesus, em um dos vários conflitos exegéticos com os fariseus, diz que o que mancha o ser humano, isto é, o torna impuro perante a Lei, não é o que entra pela boca, mas o que sai de lá. A primeira boca seria a corpórea. A segunda, por sua vez, seria a do coração, visto que seria de lá que se originariam todos os pensamentos humanos, os bons mas também, e principalmente no contexto da discussão, os maus. Portanto, a impureza do ser humano não dependeria do exterior, mas do interior.

Em todo caso, o interessante aqui é a expressão proposta por Agostinho para se referir aos pensamentos. Afirma ele que “alguns pensamentos são falas do coração (*locutiones cordis*)”²²². Por um lado, vemos que nesse parágrafo não aparece uma vez

²²² *De Trinitate* 15,10,18: “quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis”.

sequer o termo ‘*uerbum*’. No entanto, os verbos gramaticais são recorrentes: ver (*uidere*), ouvir (*audire*), falar (*dicere*). Por que incluir aqui a expressão ‘*locutio cordis*’ e não simplesmente conservar a ‘*uerbum cordis*’ e afins? *Locutio* depende do verbo *loquor*, *loqui*, falar. De alguma forma o coração fala. Todavia, o falar é uma ação tipicamente corpórea, e não mental. Falamos através de sons. O que Agostinho faz na segunda parte do parágrafo 18 é estabelecer a equivalência, ao nível do coração (ao nível da mente) do falar com o ver. Ainda que quem fale e quem veja seja o corpo, podemos afirmar igualmente que o coração (ou a mente) também fala e também vê. Quando ela realiza o ato da fala (falar-ouvir) e o ato da visão, ela está apenas pensando. Por isso que a visão e a audição, quando enunciados do coração (ou da mente) se referem ao *uerbum interior*, no sentido estrito da palavra.

Passemos, pois, para o segundo tópico de 15,10,18, cujo raciocínio inicia com uma frase, à primeira vista, desconcertante: “no entanto, não é porque dizemos que os pensamentos (*cogitationes*) são falas do coração (*locutiones cordis*) que não sejam também visões (*uisiones*) originadas das visões do conhecimento quando são verdadeiras”²²³. Se, por um lado, a *cogitatio* é uma *locutio*, ela também é uma *uisio*. *Locutio* é tanto falada quanto ouvida. *Cogitatio*, portanto, pode se falar e pode, igualmente, se ouvir.

A identidade que Agostinho tem em mente é destes três termos: *cogitatio* = *locutio* = *uisio*. Claro, quando nos voltamos para o homem exterior, é-nos improvável defender tal identidade. *Locutio* e *uisio* pertencem a órgãos corpóreos diferentes e, por conseguinte, a sentidos corpóreos diferentes (assumimos a *locutio* enquanto pertencente ao sentido da audição, tal como Agostinho).

Citamos o texto do *De Trinitate*:

No entanto, não é porque dizemos que os pensamentos são falas do coração que não sejam também visões originadas das visões do conhecimento quando são verdadeiras. Com efeito, quando estas coisas [sc. fala e visão] acontecem fora, por meio do corpo, uma coisa é a fala, outra a visão; porém, quando pensamos, ambas são uma única coisa. Assim como a audição e a visão são duas coisas distantes entre si nos sentidos do corpo, no entanto, na mente, ver e ouvir não são coisas diferentes. E, por isso, visto que a fala

²²³ *De Trinitate* 15,10,18: “nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam uisiones exortae de notitiae uisionibus quando uerae sunt”.

no exterior não é vista mas, antes, ouvida, no entanto, as falas interiores, isto é, os pensamentos, são vistos.²²⁴

Três observações:

1) pensamentos (*cogitationes*) são visões (*uisiones*) que têm sua origem nas visões do conhecimento (*notitia*) quando estas (sc. as visões do conhecimento) são verdadeiras. Primeiro, o que seria essa visão? De que modo uma *cogitatio* poderia ser uma *uisio*? *Cogitatio* é *uerbum interior*. *Verbum interior*, por sua vez, pode ser definido como aquilo que vemos no interior da mente quando ela própria vê as coisas dentro de si. Podemos pensar, por exemplo, na cidade de Paris, supondo que um dia lá estivemos. Quando pensamos na capital da França, podemos pensá-la, vendo-a nas suas formas, nos seus contornos e telhados, imaginando-a no interior da mente. Se já estivemos alguma vez em Paris, temos/tivemos dela um conhecimento (*notitia*), que é verdadeiro, visto que há uma adequação entre o nosso pensamento e a realidade a que o pensamento se refere. Portanto, nesse caso, a visão da cidade é propriamente um pensamento. Em todo caso, a *uisio* de Paris será verdadeira se: (a) for uma *phantasia* da cidade ou (b) for um *phantasma*, desde que consigamos reproduzir fielmente na mente aquilo que tivermos sido informados dela. *Visio mentis*, portanto, é quando vemos as coisas no interior da mente por meio daquilo que Agostinho chama de *acies mentis*.

2) pensamentos (*cogitationes*) são falas do coração (*locutiones cordis*). Pode parecer estranho atribuir um pensamento, que é um ato mental, ao coração. Porém, coração aqui é utilizado como sinônimo de mente. Termos diferentes para a mesma referência. Assumindo, pois, que os pensamentos são falas da mente (ou do coração), o que seriam tais falas (*locutiones*)? Seriam quando a mente pronuncia, diz, fala (*loquit*) as próprias dentro de si mesma. No caso de Paris, uma *locutio cordis* seria quando a mente dissesse *intra se/apud se* a cidade de Paris. Mas a questão permanece: o que seria dizer Paris? Observamos a ausência de aspas simples ao

²²⁴ *De Trinitate* 15,10,18: “nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam uisiones exortae de notitiae uisionibus quando uerae sunt. Foris enim cum per corpus haec fiunt aliud est locutio, aliud uisio; intus autem cum cogitamus utrumque unum est. Sicut auditio et uisio duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud uidere et audire. Ac per hoc cum locutio foris non uideatur sed potius audiatur, locutiones tamen interiores, hoc est cogitationes, uisas”.

nome da cidade. Não se trata, portanto, de dizer um nome, um termo qualquer, mas de dizer a própria coisa. Ora, Agostinho afirmou que, no interior da mente, falar e ver são a mesma coisa. Pelo menos no caso de Paris, quando a mente vê *intra se/apud se* a cidade, ela a está falando *intra se/apud se*. O contrário também é verdadeiro: quando a mente fala a cidade dentro de si, a mente a está vendo dentro de si. Afirmamos que acontece isso pelo menos no caso de Paris. Sim, pois há situações em que a mente não consegue ver algo dentro de si, tal como quando ela tenta ver o nada. Como seria o *uerbum interior* do nada? E mais: se falar e ver são a mesma coisa no interior da mente, se não temos a visão, também não temos a fala. Como podemos, pois, sonorizar algo a respeito daquilo que não podemos ver nem falar dentro da mente?

3) afirmar que a *cogitatio*, que é *uerbum interior*, é tanto uma *uisio* quanto uma *locutio cordis* é sustentar o que Isabelle Koch defendeu no seu artigo a respeito dos dois modelos de linguagem mental em Agostinho, o modelo visual e o modelo verbal²²⁵, que já mencionamos noutras ocasiões. Uma questão, porém, pode ser levantada aqui: por que visão e fala seriam a mesma coisa quando entendidas do ponto do vista da mente? Por causa do pensamento. Visão e fala são modos de se explicar o que é o pensamento. Às vezes pensamos algo dizendo-o, mas também às vezes pensamos algo vendo-o na mente.

4.4 VERBUM IN CORDE

Em 15,10,19, encontramos uma das passagens dos textos de Agostinho onde o *uerbum interior* é caracterizado de tal forma, que temos aqui como que uma das sínteses do pensamento agostiniano acerca desse assunto. Além disso, temos à disposição ali o modo como Agostinho entende o processo de significação, nos possibilitando, deste modo, estabelecer uma comparação com o *De interpretatione*, de Aristóteles. Citamos o trecho em questão e depois procedemos aos comentários:

²²⁵ Cf. KOCH, 2009, p. 1-28.

É necessário, pois, que, quando falamos a verdade, isto é, quando falamos o que sabemos, que o *uerbum* nasça da própria ciência que conservamos na memória e seja completamente idêntico à natureza da ciência da qual nasce. Visto que o pensamento foi formado por essa coisa que sabemos, o *uerbum* é aquilo que dizemos no coração, que não é nem grego nem latino nem de alguma outra língua diferente, mas quando é preciso trazê-lo ao conhecimento daqueles a quem estamos falando, algum signo é assumido pelo qual o *uerbum* seja significado. A maior parte [dos signos] é um som, às vezes também é um sinal. Aquele é dado aos ouvidos, este aos olhos para que, através de signos corpóreos, o *uerbum* que produzimos na mente torne-se conhecido também aos sentidos do corpo. Pois, o que é indicar se não dizer de algum modo visivelmente? [...] Mas nós produzimos estes e outros signos corporais quando falamos aos ouvidos ou aos olhos dos que estão presentes. As letras, porém, foram inventadas, pelas quais possamos também falar com os que estão ausentes; mas estas são signos dos sons (*uocum*), enquanto os próprios sons (*uoces*), na nossa linguagem, são signos destas coisas que pensamos.²²⁶

Algumas observações:

1) O trecho começa com uma nota acerca da verdade. Se enunciarmos algo verdadeiro, isso implica enunciarmos algo do qual temos ciência, conhecimento. Pois bem, é justamente dessa ciência que temos, que nos permite falar a verdade, que nasce também o *uerbum interior*. Tal ciência está mantida na memória. Mais uma vez podemos estabelecer relações com outros trechos do *De Trinitate*. Voltamos aos temas da *phantasia* e do *phantasma*. Vimos que ambos são tipos de *uerbum*. Chamamos o primeiro de *uerbum directum*, visto que tivemos uma experiência sensível direta de um certo objeto, ao passo que chamamos o segundo de *uerbum indirectum*, já que nossa experiência sensível do objeto foi mediada por outrem. Tanto o *uerbum directum* quanto o *indirectum* estão conservados na memória. A mente, quando quer enunciar algo de Cartago (*phantasia*) ou de Alexandria (*phantasma*), basta apenas acessar a memória e dali como que retirar o que quer falar dessas duas cidades. Ora, se formos falar algo referente a Cartago ou a Alexandria, supõe-se que temos algum nível de ciência de cada uma das cidades. Se temos ciência (*scientia*),

²²⁶ *De Trinitate* 15,10,19: "Necesse est enim cum uerbum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenenum nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius, sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam aliquod signum quo significetur assumitur. Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis exhibetur ut per signa corporalia etiam corporis sensibus uerbum quod mente gerimus innotescat. Nam et innuere quid est nisi quodam modo uisibiliter dicere? [...] Sed haec atque huiusmodi signa corporalia siue auribus siue oculis praesentibus quibus loquimur exhibemus. Inuentae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum".

quer dizer que sabemos (*scimus*) algo sobre elas. Quando, pois, sabemos algo e, por conseguinte, temos ciência, somos capazes de enunciar a verdade.

2) O pensamento é formado por essa coisa que sabemos. Trata-se de uma conclusão extraída do comentário acima. Pensamento é *cogitatio*. *Cogitatio* é *uerbum interior*. O *uerbum* nasce da ciência (*scientia*), que é aquilo que sabemos ou de que temos um conhecimento (*notitia*).

3) A partir de agora, o *uerbum interior* agostiniano passa a ser caracterizado. Diversas notas relevantes da teoria de Agostinho estão presentes aqui:

- (i) o *uerbum*, nascido da ciência, é aquilo que dizemos no coração. Aquilo que sabemos (*scimus*) e, portanto, do qual temos ciência (*scientia*) está conservado na memória. Portanto, na mente (*mens, animus, anima rationalis*). No *De Trinitate* 15, Agostinho utiliza com frequência, como sinônimo de *mens*, o termo ‘*cor*’, coração. Se o *uerbum interior* é dito na mente, segue-se que, igualmente, é dito no coração. Resta responder à questão: como algo é dito no coração? Vimos já que, com relação à mente/coração, dizer/falar e ver são a mesma coisa. Portanto, dizemos algo na mente quando ali o vemos e vice-versa. Em todo caso, convém ainda mencionar a semelhança entre o *uerbum* dito no coração e o *dicibile* do *De dialectica*. O *dicibile*, a versão latina do estoico *lekton, lekta*, seria aquilo que é entendido de um signo, ou seja, o significado. O *dicibile* precisa de um signo para ser apreendido pelos sentidos corpóreos. Do mesmo modo o *uerbum in corde*. Ele é comunicado (transmitido e entendido) a partir de um signo. O *dicibile*, por sua vez, também está localizado na mente (*in animo*). Seria, pois, o começo, em Agostinho, do tema do *uerbum* mental.²²⁷
- (ii) o *uerbum* não é de nenhuma língua (idioma), sendo anterior a todas elas. O *uerbum in corde*, pelo fato de não pertencer a nenhuma língua, a elas se relaciona pelo caráter de anterioridade. Os idiomas surgiram dependendo do *uerbum in corde* que, por sua vez, se refere às coisas. Ora, se o *uerbum*

²²⁷ Cf. *De dialectica* 5. Ver também o artigo de Edgardo de la Peza sobre o significado do termo ‘*cor*’ nos textos agostinianos. Ali, afirma de la Peza: “[Augustin] al usar la palabra “*cor*” aun en frases de sabor y de corte clásico latino, su atención – quando no se trata del sentido propio de órgano corporal – va a la realidad que está en la esfera del “*animus*”, de la “*mens*”, o aun del “*anima*” considerándola como el alma propia del hombre, o sea del alma racional y espiritual” (DE LA PEZA, 1961, p. 368).

interior é anterior a todas as línguas, ele igualmente é o mesmo em todas as pessoas. As incompreensões linguísticas surgem a partir do momento que os diversos grupos tentaram exteriorizar aquilo que estava recluso à mente. Essas são uma das principais características da linguagem mental: (a) a anterioridade em relação aos idiomas e (b) ser o mesmo para todas as pessoas.

- (iii) comunicamos o *uerbum* por meio de um signo corpóreo, para que o *uerbum* possa ser conhecido através dos sentidos corpóreos. Signo é o que transmite uma informação, que leva à mente algo além do próprio signo, já tinha afirmado Agostinho no *De doctrina christiana*. O *uerbum*, por ser algo incorpóreo, precisa encontrar algum meio para se exteriorizar. Isso porque o processo de conhecimento depende dos sentidos. Algo que está fora da mente, só pode ser conhecido pela própria mente se for mediado por algum dos cinco sentidos corpóreos. Assim, o *uerbum* precisa de algum modo se materializar diante dos sentidos, o que acontece através de um signo corpóreo. Mas o que vem a ser um signo corpóreo? Segundo Agostinho, é um som (*sonus*) ou um sinal (*nutus*). Portanto, conhecemos o *uerbum interior* através do sentido da visão e da audição. Novamente nos reportamos ao *dicibile*. Afirmamos há pouco que ele é apreendido pelos sentidos corpóreos. Assim também com o *uerbum interior*. Os sentidos corpóreos, ou exteriores, percebem sons e sinais e transmite essas informações ao sentido interior, que não é ainda a mente. O sentido interior, presente nos seres humanos e também nos demais animais, é responsável por unir os dados que chegam através dos sentidos exteriores e transmiti-los, por sua vez, à imaginação e, finalmente, à memória, onde serão conservados. Tal é o processo do conhecimento sensível em Agostinho.²²⁸
- (iv) *signos são sons (sonus) e sinais (nutus)*. O som é dado aos ouvidos. O sinal é dado aos olhos. Signo pode ser um som (*sonus*). Agostinho não utiliza aqui o termo '*uox*', mas '*sonus*'. Por qual razão? Entendemos que aqui *sonus* seja mais amplo que *uox*. Enquanto que a *uox* é uma voz articulada, produzida pelas cordas vocais, algo estritamente humano – deixamos de lado as manifestações angélicas e as de Deus, tal como

²²⁸ Cf. *De libero arbitrio* 2,30,8; *De Genesi ad litteram* 3,7; 12,50; GILSON, 2003, p. 73-87; FRAILE, 1960, p. 222-223.

aparecem nos relatos bíblicos²²⁹ –, o *sonus* inclui outros sons além da *uox*. Pensamos, por exemplo, no pranto ou nas gargalhadas que, ainda que sejam produzidos pelos seres humanos, não são propriamente uma voz articulada e, no entanto, transmitem uma determinada informação (alegria, dor, tristeza, gozo, etc). Pensamos, também, em outros sons, tais como a buzina, o bater na porta, o toque do celular, e assim por diante. Nesses sons, vemos a existência de uma informação que é transmitida através de tais signos. A buzina pode ter vários sentidos: pode indicar que alguém não percebeu que o semáforo passou do vermelho para o verde, ou que alguém não está atento a qual faixa deve guiar seu automóvel, ou que algum pedestre está desatento, caminhando indevidamente pela pista de rolamento, etc. Mas o *sonus* inclui, sim, a *uox*, e esta, por sua vez, inclui as palavras (*uerba*) de todas as línguas. Em todo caso, vemos que o *sonus* implica o sentido da *auditio*, por meio da qual dá a conhecer um certo *uerbum cordis*.

Signo pode ser um sinal (*nutus*). Uma das possíveis traduções para *signum* é sinal. Dizer, pois, que um sinal pode ser um sinal seria um tanto quanto inútil. Porém, trata-se de coisas diferentes. ‘*Signum*’ é um termo mais amplo que ‘*nutus*’. No conjunto das coisas que fazem parte do *signum* temos também os diversos sons que transmitem uma determinada informação, e que depende da audição. O mesmo não acontece com o *nutus*. No conjunto das coisas que fazem parte do *nutus* estão tão somente as coisas que, ao serem visualizadas – o sentido da visão –, comunicam uma informação. Pensamos, por exemplo, na linguagem de sinais (libras), nas placas, nos gestos, etc. Também temos aqui a linguagem escrita (*litterae*), que abordaremos a seguir.

²²⁹ Ver, por exemplo, o diálogo de Deus com Moisés, no episódio da sarça ardente (Ex 3,1-22), o chamado de Samuel (I Sm 3,1-14) e o diálogo entre o arcanjo Gabriel e Maria (Lc 1,26-38).

4.4.1 O triângulo semântico em Agostinho

No livro das *Confissões*, Agostinho afirma ter lido as *Categorias* de Aristóteles²³⁰, mas não faz qualquer referência ao texto do *De interpretatione*. Deve tê-lo lido indiretamente, ou ouvido falar a partir da tradução e do comentário de Mário Vitorino, hoje perdidos²³¹. O ponto é: no *De Trinitate* 15,10,19, encontramos a formulação agostiniana do triângulo semântico, muito semelhante ao de Aristóteles, de acordo com a versão latina de Boécio (480-525). O que podemos extrair dali? E mais: que comparação podemos fazer com o que está no *De interpretatione* 1? A seguir, tentamos oferecer respostas a essas duas questões. Citamos Agostinho:

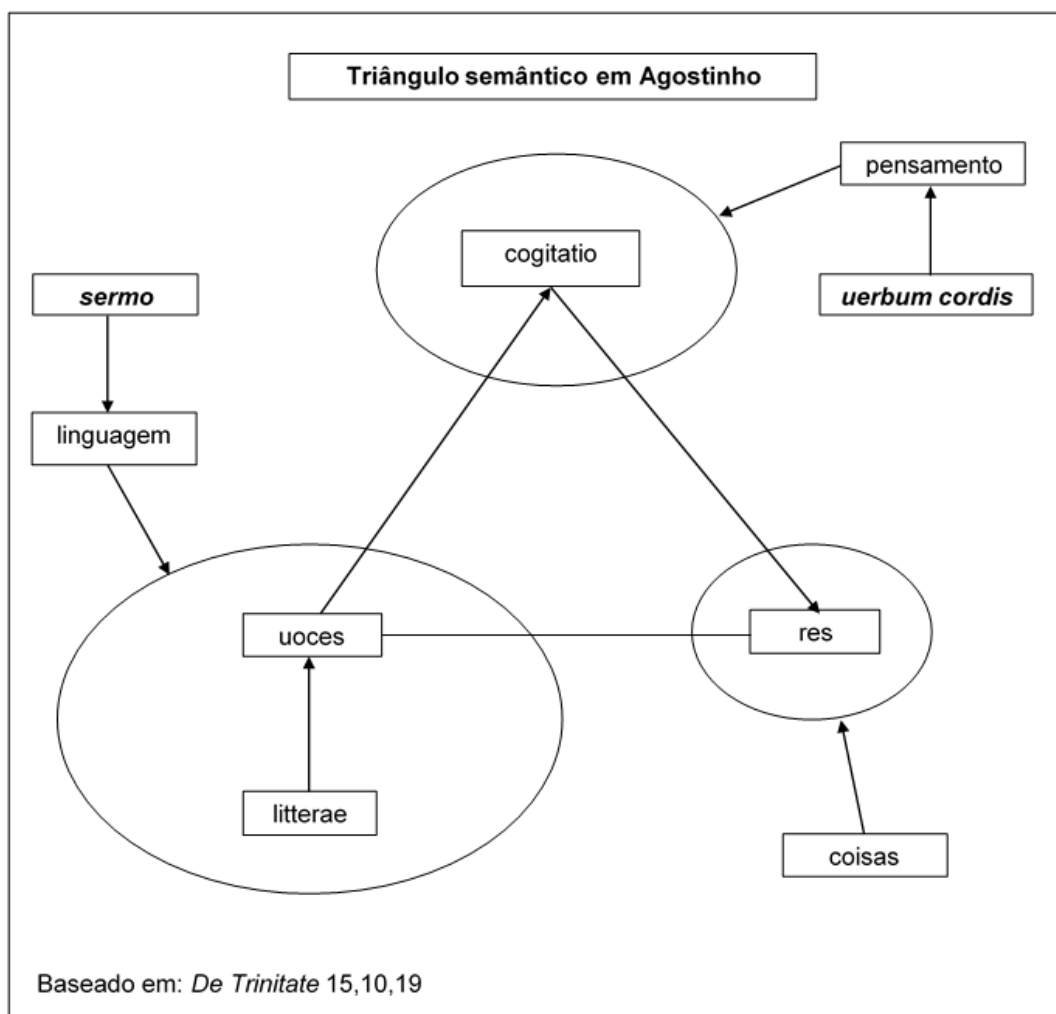
As letras, porém, foram inventadas, pelas quais possamos também falar com os que estão ausentes; mas estas [sc. as letras] são signos dos sons (*uocum*), enquanto os próprios sons (*uoces*), na nossa linguagem, são signos destas coisas que pensamos.²³²

Esquematizamos os principais conceitos semânticos de Agostinho e os apresentamos abaixo. A partir do esquema, propomos nossa interpretação desse texto do *De Trinitate*.

²³⁰ Cf. *Confessiones* 4,16,28-31; *De ciuitate Dei* 8,12; MARROU, 1938, p. 34; KENNY, 2008, p. 142.

²³¹ Cf. COOPER, 2005, p. 65; FRAILE, 1960, p. 192.

²³² *De Trinitate* 15,10,19: "Inuentae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum".



- ✓ as palavras escritas (*litterae*) são signos dos sons articulados (*uocum*). Estamos no âmbito da linguagem discursiva, daquilo que no *De Trinitate* é chamado de *sermo*. Ora, essa linguagem pode ser de dois modos: escrita ou falada. O detalhe é que, em Agostinho, ambas são signos. Até aí nada de novidade. No entanto, a linguagem escrita é signo da linguagem falada. Linguagem escrita é chamada por Agostinho de *litterae* (as letras), enquanto que a linguagem falada é chamada de *uoces* (os sons articulados e dotados de significado). Podemos dizer, portanto, que a escrita é signo de signo. Quando queremos nos comunicar com alguém que está ausente, nos servimos da escrita. A linguagem escrita, ao ser visualizada pelo receptor, faz vir à mente do mesmo os sons dos quais a escrita é signo. Mas fazer algo

vir à mente é significar. Logo, a escrita significa a falada (*litterae*→*uoces*);

- ✓ os sons articulados (*uoces*) são signos das coisas nas quais pensamos. Temos aqui os três vértices do triângulo: o *uox*, a *cogitatio* e a *res*, e suas respectivas relações. Para começar, a relação entre a linguagem e o pensamento é de significação. A palavra falada significa um pensamento, isto é, faz vir algo à mente, e este algo, enquanto é uma *cogitatio*, é um *uerbum mentis* ou *uerbum cordis*. Por outro lado, a relação entre o pensamento e as coisas é de referência. Uma determinada *cogitatio* se refere ou denota uma determinada *res*. Isso não quer dizer estejamos nos comprometendo com teses acerca da existência de algo. Apenas estamos afirmando que nosso pensamento não é vazio, é sempre um pensamento de, um pensamento sobre. Portanto, um pensamento é sempre intencional. Vemos, pois, que a passagem da linguagem escrita até a realidade é mediada (i) pela linguagem falada e (ii) pelo pensamento. E mais, se se segue o que acabamos de afirmar, não é correto dizer que a linguagem (falada e/ou escrita) significa uma coisa (*res*). Antes, ela significa um pensamento e, esse sim, que se refere à uma certa *res* (*litterae*→*uoces*→*cogitatio*→*res*).

4.4.2 Triângulo semântico de Aristóteles

Com o *De interpretatione*, Aristóteles influencia consideravelmente a discussão medieval sobre a significação. Duas passagens, sobretudo: 16a3-9 e 16b19-21. Além do texto aristotélico traduzido em latim por Boécio, que traduzimos em seguida, há os dois comentários feitos também por Boécio, que serão omitidos aqui. Cronologicamente, Boécio é posterior a Agostinho. Porém, Boécio conhecia a versão de Mário Vitorino e, provavelmente, foi influenciado por ela.

No primeiro trecho do *De interpretatione* temos:

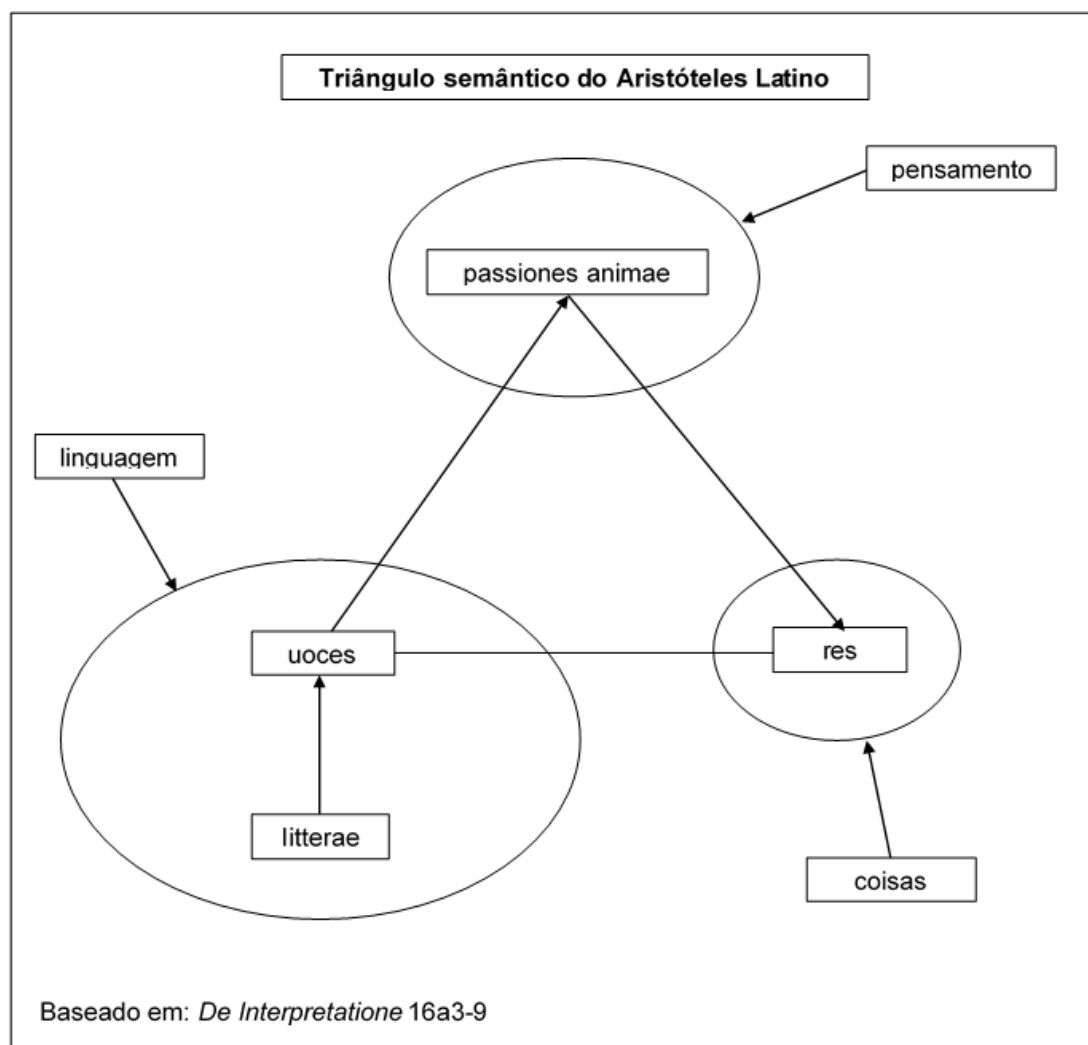
Então, há esses [sc. nome e verbo] que estão na fala, signos dessas afecções que estão na alma, e esses [sc. nome e verbo] que são escritos, signos desses que estão na fala. E assim como as palavras não são as mesmas para

todos, assim os sons [da fala] também não são os mesmos. Em primeiro lugar, porém, estes são signos desses primeiros: as afecções da alma são as mesmas para todos. E as coisas, das quais esses são similitudes, também são as mesmas.²³³

Algumas observações:

- 1) a linguagem é dividida em duas: a escrita e a falada. A escrita é signo da falada. A significação é convencional: “nem as letras (*litterae*) são as mesmas para todos, nem as palavras (*uoces*)”. A fala é signo (*nota*) das *passiones animae* e é também convencional. No entanto, as *passiones animae* e as coisas, das quais as *passiones* são similitudes, são as mesmas para todos. É natural a relação de significação entre as *passiones* e as coisas.
- 2) a linguagem (escrita e falada) não significa diretamente a realidade, mas um pensamento. Da linguagem se passa para as *passiones in anima* e somente depois se passa para a realidade.
- 3) os signos considerados aqui são apenas os linguísticos.
- 4) segue abaixo um esquema com alguns dos conceitos semânticos de Aristóteles, tais como aparecem no *De interpretatione* 1.

²³³ *De interpretatione* 16a3-9: “Sunt ergo ea quae sunt scribuntur eorum quae sunt in uoce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem uoces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem”.



No segundo trecho do *De interpretatione* temos: “Na verdade, os próprios *uerba*, ditos por si mesmos, são nomes e significam algo – pois quem fala estabelece um entendimento e quem ouve permanece”²³⁴. *Verba* são *nomina* e significam algo. Mas como entender *nomina*? Em 16a19, *nomen* é definido como “(a) uma palavra significativa (b) de acordo com a norma [*secundum placitum*], (c) sem tempo, (d) da qual nenhuma parte separada é significativa”²³⁵. Ora, *uerbum* se diferencia do *nomen* pelo aspecto temporal: “*uerbum* é (a) aquilo que co-significa tempo, (b) do qual a parte nada significa; (c) e é sempre signo [*nota*] daquelas [coisas] que são ditas de uma outra coisa”²³⁶. Enquanto no *nomen* não há tempo, no *uerbum*, sim. Exceto isso, ambos não significam separadamente: as sílabas ou as letras por si só não significam algo. Então por que dizer que *uerbum* é um *nomen*? Pensamos que a resposta esteja

²³⁴ *De interpretatione* 16b19-21: “Ipsa quidem secundum se dicta uerba nomina sunt et significant aliquid – constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit quiescit”.

²³⁵ *De interpretatione*, 16a19-20.

²³⁶ *De interpretatione*, 16b6-8.

na expressão ‘*secundum placitum*’, ‘segundo a norma’ ou ‘por convenção’: é a característica do *nomen* que não foi afirmada na definição de *uerbum* e que não entra em conflito com essa definição.

Outro ponto que merece atenção é a expressão ‘*significant aliquid*’: o *uerbum* significa algo. O que vem a ser esse *aliquid*? Ora, não pode ser a coisa (*res*). Tanto o *nomen* quanto o *uerbum* são palavras significativas; logo, significam algo. O sentido de *aliquid* aparece na expressão: “*Constituit enim qui dicit intellectum et qui audit quiescit*”: “Quem diz [um *uerbum*] estabelece um entendimento e quem ouve [o *uerbum*] permanece”. *Aliquid* está ligado a ‘*constituere intellectum*’. Significar *aliquid* é estabelecer um entendimento.

Nomina e *uerba* não significam a coisa (*res*), mas um entendimento (*intellectus*)²³⁷. A leitura de Boécio de 16a3-9 permite afirmar que *nomina* e *uerba* significam primeiramente um entendimento – *intellectus* ou *conceptiones* – e secundariamente a coisa (*res*). A relação entre *nomina* e *uerba* com o entendimento é por convenção. Logo, as palavras, escritas e faladas, não são as mesmas para todos os povos. Elas variam de acordo com o local e com o tempo. Já a relação entre o entendimento (*intellectus*) e a coisa é natural. Logo, ambos são os mesmos para todos os povos. Em 16a3-9, as *passiones animae* são as mesmas para todos. A razão é que as *passiones* não são imagens mentais, mas *intellectus*, que dependem da coisa. Portanto, significar x é estabelecer um entendimento de x. Todo e qualquer *nomen* e *uerbum* que satisfizer o estabelecimento de um entendimento de algo é uma palavra significativa.

²³⁷ *Intellectus* é um termo elástico. Pode significar, por exemplo, percepção, conhecimento, inteligência, compreensão, sentido, significação, entendimento, entre outros. Acreditamos que, nesse contexto, seu sentido é ‘conceito’: um signo estabelece um conceito na mente. *Intellectus*, portanto, é o que um signo produz na mente. No entanto, para distinguir da ocorrência de ‘*conceptio*’, que também aparece em Anselmo e que entendemos também significar ‘conceito’, optamos em traduzir o termo ‘*intellectus*’ por ‘entendimento’, cientes de que a tradução de termos técnicos de um dado pensador depende de uma determinada interpretação do mesmo.

4.4.3 Entre Aristóteles e Agostinho

Vimos que a formulação semântica de Aristóteles e Agostinho são semelhantes. Em ambos a linguagem discursiva é dividida em duas e significa algo na mente. A diferença é que esse algo na mente recebe nomes distintos. Para Aristóteles, traduzido para o latim por Boécio e, antes, por Mário Vitorino, que provavelmente o apresentou a Agostinho, é uma *passio animae*. Para Agostinho, uma *cogitatio*. Ademais, vimos que em Aristóteles a relação entre a *passio animae* e a coisa é de significação natural. As *passiones animae* são as mesmas para todas as pessoas, assim como a coisa a que estão relacionadas as *passiones animae*. Para Agostinho, um certo pensamento se refere a uma certa coisa. Como a coisa também é a mesma, também é o pensamento, tal como para Aristóteles. Excetuando a nomenclatura e o fato de Agostinho não ter se referido nem a Aristóteles nem ao *De interpretatione*, vemos que a presença aristotélica é clara no texto do *De Trinitate* 15,10,19.

4.5 DO VERBUM DEI AO VERBUM HUMANO

O último trecho do *De Trinitate* 15 que interessa para nossa investigação sobre o *uerbum interior* é o capítulo 11. Ali, Agostinho compara o *uerbum* humano (*uerbum in corde*) com o *Verbum Dei* – a segunda pessoa da Trindade que se fez carne e habitou entre nós –, extraíndo não apenas as semelhanças, mas também algumas características do *uerbum mentis* que são mais uma vez explicitadas.

Assim, o *uerbum* que ressoa fora é signo do *uerbum* que dentro reluz, a quem convém melhor o nome de *uerbum*. Pois aquele que é proferido pela boca da carne é uma *uox* do *uerbum*, e é chamada *uerbum* por causa daquele do qual foi tomado para que ele aparecesse no exterior. Deste modo, pois, nosso *uerbum*, de algum modo, se tornou *uox* do corpo, assumindo-a para que fosse manifestado aos sentidos dos seres humanos. [...] nosso *uerbum* se faz *uox*, mas não é transformado em *uox* [...] todo o que deseja encontrar uma semelhança, embora dissímile por muitas coisas, não olhe nosso *uerbum* que ressoa nos ouvidos, nem quando é proferido na *uox*, nem quando é pensado em silêncio. Pois os *uerba* de todos os idiomas sonoros também são pensados em silêncio e os poemas são percorridos na mente, estando calada

a boca do corpo [...] é preciso, pois, chegar ao *uerbum* humano, ao *uerbum* do animal racional, ao *uerbum* imagem de Deus, feito por Deus, não nascido de Deus, que não foi proferido [*prolatiuum*] no som nem pensado na semelhança do som, que é necessário ser de alguma língua, mas que precede todos os signos nos quais é significado [...] há também outra semelhança entre nosso *uerbum* e o *Verbum* de Deus: nosso *uerbum* pode existir sem que se traduza em obras; uma obra, porém, não pode existir a menos que seja precedida por um *uerbum*.²³⁸

Algumas observações:

1) o *uerbum*, a quem melhor convém o nome de *uerbum*, reluz no interior. De acordo com o triângulo semântico que aparece no *De Trinitate* 15, a linguagem discursiva (*sermo*) nos oferece um tipo de *uerbum* que depende do *uerbum* que é uma *cogitatio*. Enquanto um ressoa no exterior, o outro reluz no interior. O primeiro é signo do segundo, a quem convém propriamente o nome de *uerbum*. Além disso, o *uerbum interior*, já vimos *ad nauseam*, foi descrito através da fala (*locutio*) e da visão (*uisio*). No trecho que acabamos de citar, destacamos um terceiro tipo de verbo gramatical com o qual Agostinho entende o *uerbum cordis: lucere*. O *uerbum* reluz (*lucet*) no interior da mente. Trata-se de uma metáfora, sim, mas que não deixa de ter uma relação com a maneira com a qual Agostinho explica a iluminação divina. Cristo, mestre interior e *Verbum Dei*, ilumina a mente humana. Para iluminar, é preciso reluzir. Cristo, portanto, é a luz que, ao iluminar a mente humana, faz com que o ser humano chegue ao conhecimento da verdade²³⁹. Ora, no *De Trinitate* 15, Agostinho insiste na

²³⁸ *De Trinitate* 15,11,20: “Proinde uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore uox uerbi est, uerbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut appareret assumptum est. Ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum [...] uerbum nostrum fit uox nec mutatur in uocem [...] quapropter qui cupit ad qualemcumque similitudinem dei uerbi quamuis per multa dissimilem peruenire non intueatur uerbum nostrum quod sonat in auribus nec quando uoce profertur nec quando silentio cogitatur. Omnium namque sonantium uerba linguarum etiam in silentio cogitantur, et carmina percurrentur animo tacente ore corporis [...] perueniendum est ergo ad illud uerbum hominis, ad uerbum rationalis animantis, ad uerbum non de deo natae sed a deo factae imaginis dei, quod neque prolatiuum est in sono neque cogitatuuum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat [...] est et haec in ista similitudine uerbi nostri similitudo uerbi dei quia potest esse uerbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest nisi praecedat uerbum”.

²³⁹ Cf. *De magistro* 12,38: “De uniuersis autem, quae intellegimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id es incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia” (grifo nosso); Cf. *Soliloquia* 1,1,3: “Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quam intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia”.

semelhança entre o *uerbum* humano e o *Verbum Dei*. Ambos reluzem de alguma forma, à sua maneira, evidentemente.

2) a *uox* é chamada *uerbum*. No *De magistro* 5,12, Agostinho propõe uma explicação um tanto quanto controversa para a origem do termo '*uerbum*'²⁴⁰. Segundo ele, '*uerbum*' vem do verbo gramatical '*uerberare*', açoitar, golpear. O *uerbum*, pois, golpeia o ar, reverberando e produzindo o som. Essa explicação, inverossímil, é verdade, se aproxima do *De dialectica* 5, onde o *uerbum* é caracterizado como algo que ressoa: *omne uerbum sonat*. Ora, deixando de lado a mudança do entendimento de Agostinho com relação ao *uerbum*, vemos que é a *uox* que, efetivamente, ressoa, e é por essa razão que também é chamada de *uox*. De fato, é a *uox*, enquanto som articulado e dotado de sentido, que açoita o ar (*uerberat*), fazendo com que uma determinada informação chegue aos ouvidos de um dado receptor.

3) o *uerbum* se faz *uox*, não se transforma nela. No *De doctrina christiana* 1,13,12, Agostinho trata da encarnação do *Verbum Dei*, afirmando que este assumiu a natureza, não deixando, porém, de ser uma das pessoas divinas. Juntamente com essa nota sobre a encarnação do *Verbum*, Agostinho mostra a semelhança com o *uerbum interior*. A questão volta no *De Trinitate* 15 e a solução permanece a mesma. O *uerbum* se exterioriza tanto na *uox* quanto na *littera* (para os que estão ausentes, por exemplo), mas não deixa de ser aquilo que é. É o que o *De Trinitate* 9,7,12 chama de *ministerium uocis*: o *uerbum* se serve do serviço, do ministério, do auxílio da *uox* para que, desse modo, possa se manifestar aos sentidos de outrem. Ainda que se exteriorize na *uox*, o *uerbum* permanece intacto no interior da mente.

4) três tipos de *uerbum*. Aqui está uma das influências mais significativas de Agostinho no que tange a temática do *uerbum interior*. O *uerbum* é entendido de três modos:

- (i) enquanto ressoa nos ouvidos, e nesse caso temos a linguagem falada, mas também a linguagem escrita, já que está é signo daquela. Portanto, quando assumimos o *uerbum* deste modo, estamos nos comprometendo com uma das primeiras teses de Agostinho sobre a linguagem, de que todo *uerbum* ressoa. Propriamente falando, pois, todo e qualquer *uerbum*

²⁴⁰ *De magistro* 5,12: "horum duorum ex uno appellata sunt uerba ex altero nomina, uerba scilicet a uerberando, nomina uero a noscendo".

ressoa se, e somente se, fizer parte desse modo em que o *uerbum* é entendido e explicado.

- (ii) o *uerbum* pensado em silêncio. Estamos a meio caminho entre o *uerbum* sonorizado e o *uerbum interior*. Não se trata de *uerbum interior* porque esse tipo de *uerbum* é dotado ainda de letras e sílabas, tal como o *uerbum* sonorizado. Não é propriamente um *uerbum* sonorizado justamente pela ausência da *uox*. O que seria, pois, o *uerbum* pensado em silêncio? Seria quando, em silêncio, repetimos interiormente o *uerbum* que outrora fora ou que pode ser sonorizado.
- (iii) o *uerbum interior*. Algumas características retornam: ele não é o que se profere no som (*prolatiuum*) nem é um som pensado em silêncio. Não é, portanto, nenhum dos dois tipos anteriores. Por conseguinte, não é de nenhuma língua. Aqui, vemos outra vez as afirmações tanto do *De Trinitate* 15 quanto do *Sermo* 288,3. Como ele não é de nenhuma língua, ele lhes é anterior e dele todas elas dependem.

Ora, essa tripla divisão do *uerbum* aparece de maneira clara em Anselmo de Cantuária, no *Monologion* 10: o uso nos permite afirmar que podemos falar (*loqui*) uma coisa de três maneiras: (a) utilizando signos sensíveis, isto é, que podem ser percebidos pelos sentidos corpóreos - audição e visão, por exemplo, já que teríamos aqui a linguagem falada e a linguagem escrita; (b) dizendo em silêncio (*tacite*) aquilo que antes fora expressado através de signos sensíveis; (c) dizendo as próprias coisas dentro da mente, quer pela imaginação dos corpos (*imaginatio corporum*), quer pelo entendimento da razão (*intellectus rationis*). Exploramos o *uerbum interior* anselmiano na última seção deste capítulo.

5) precede todos os signos. O *uerbum cordis* precede todos os signos porque estes dependem daquele. Ora, isto não diverge do que dissemos há pouco, quando descrevemos a linguagem se originando da *cogitatio*. Além disso, existe aqui uma outra caracterização do *uerbum cordis*, que corrobora nosso entendimento do parentesco conceitual dele próprio com o *dicibile*. O *uerbum interior* é o significado de todo e qualquer signo. O *dicibile*, por sua vez, é aquilo que entendemos de um certo signo. Mas aquilo que entendemos (um entendimento) é o mesmo que significado. Há uma identificação, ainda que tardia, desses dois conceitos.

6) toda ação (*opus*) é precedida por um *uerbum*. No *Tractatus in Iohannis Euangelium* 1,9, Agostinho descreve o *uerbum interior* como um *consilium*, um plano, um conselho na mente. Esse *consilium* é aquilo do qual uma obra é construída ou mesmo uma ação é realizada. É a ideia que aparece no *De Trinitate* 15: uma obra qualquer não pode existir a menos que exista, na mente daquele que a vai realizar, um *uerbum*. Por outro lado, não é necessário que o *uerbum* se exteriorize em todas as ocasiões. Não é porque ele foi gerado no coração que, inevitavelmente ele dará origem a uma ação. No entanto, o contrário não pode acontecer. Se há uma ação, necessariamente há um *uerbum*.

4.6 NOTAS SOBRE O *VERBUM INTERIOR* EM ANSELMO DE CANTUÁRIA

Anselmo de Cantuária foi um monge beneditino que viveu no século XI e começo do século XII. Nasceu em Aosta, na Itália, ingressou no abadia beneditina de Bec, na Normandia, norte da França, e foi eleito segundo arcebispo normando da Cantuária, na Inglaterra. Apesar de beneditino, foi formado na tradição agostiniana: “Anselmo, em sua primeira aparição enquanto escritor, foi e afirmou ser um *Augustinus minor* – um Agostinho menor; mas ele era um Agostinho formado pela lógica, pela gramática e pela vida monástica do século XI”²⁴¹.

Tão logo ele concluiu a redação do *Monologion* (1076-1077), uma de suas primeiras obras (ao menos, a primeira obra sistematizada), ele o enviou para a apreciação crítica de Lanfranco, na época arcebispo da Cantuária, solicitando que seu antigo mestre em Bec avaliasse e julgasse o texto. A carta na qual Anselmo se dirigiu a Lanfranco e lhe confiou o *Monologion* foi conservada. A resposta de Lanfranco, porém, não. Contudo, segundo a resposta de Anselmo (parte do prólogo do *Monologion*), deduz-se que Lanfranco tenha dirigido severas críticas ao texto de Anselmo, observando principalmente a falta de referências às autoridades da época, como os Santos Padres, por exemplo, e, por conseguinte, de afirmar ideias novas²⁴². Anselmo inicia o *Monologion* contestando a crítica de Lanfranco, afirmando que,

²⁴¹ SOUTHERN, 1966, p. 33: “Anselm, at his first appearance as a writer, was and claimed to be an Augustinus minor; but he was as Augustine formed by the logic, grammar and monastic life of the eleventh century”.

²⁴² Cf. SOUTHERN, 1966, p. 51-52.

embora não houvesse referências a nenhuma autoridade, o raciocínio do *Monologion* seguiu de perto o *De Trinitate* de Agostinho. Diz Anselmo:

Após várias vezes ter reavaliado o texto, não pude encontrar nada que eu tenha dito que não concorde com os escritos dos Padres Católicos, e especialmente com aqueles do bem-aventurado Agostinho. Por isso, se parecer a alguém que eu tenha apresentado algo nesta obra que seja ou demasiada novidade ou que esteja em divergência com a verdade, peço para que não me condenem de imediato como alguém que introduz novidades ou que afirme falsidades. Ao contrário, que primeiro se procure com cuidado no livro *De Trinitate*, do já mencionado mestre Agostinho, e se julgue minha obra de acordo com essa.²⁴³

Retornemos ao tema do *uerbum interior*. No *Monologion*, além do capítulo 10, a *locutio mentis* aparece nos seguintes capítulos: 9-12; 29-42; 48; 62-63. O contexto da obra, por um lado, se aproxima ao *De Trinitate* de Agostinho. Os monges de Bec solicitaram muitas vezes (*saepe studioseque*) a Anselmo que escrevesse, como um modelo de meditação, parte daquilo que ele havia dito sobre a essência divina e sobre alguns pontos relacionados a isso. Anselmo reconheceu ter utilizado o *De Trinitate* de Agostinho na redação do *Monologion*, fato incomum nos seus textos, visto que ele não tinha o hábito de citar as fontes consultadas. No entanto, a citação da fonte utilizada ocorreu somente no prólogo do texto, como uma forma de resposta às críticas de Lanfranco à falta de *auctoritas* no texto de Anselmo. Assim, depois de tratar da existência da substância (ou natureza ou essência) suprema²⁴⁴ nos capítulos 1-6, Anselmo discute o problema da criação nos capítulos 7-12. Os capítulos 7-8 tentam justificar a criação *ex nihilo*. A conclusão desses dois capítulos é que as coisas, antes mesmo da criação, já eram de alguma forma.

Deste modo, nos capítulos seguintes (9-12), Anselmo procura mostrar de que maneira as coisas (*omnia*) existiam antes de serem criadas do nada. Elas foram criadas do nada porque não havia matéria pré-existente a elas. Por outro lado, elas já

²⁴³ *Monologion* prólogo: “Quam ego saepe retractans nihil potui inuenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Quapropter si cui uidebitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis nouum sit aut a ueritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem nouitatum, aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini De trinitate [VII, 4, 7] diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet”

²⁴⁴ Em Anselmo, não há distinção entre *substantia*, *natura* ou *essentia*, ao menos com relação à deidade: “quare est aliquid, quod, sive *essentia* sive *substantia* sive *natura* dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt” (*Monologion* 3). Veja-se ainda: *Monologion* 11 (deidade = *substantia*), *Monologion* 4 (deidade = *natura*), *Monologion* 15 (deidade = *essentia*). No *Monologion* 16, há a ocorrência dos três termos se referindo à deidade: p. 30, l. 9 (*natura*), p. 30, l. 10 (*substantia*), p. 30, l. 27 (*essentia*).

existiam enquanto um modelo, um exemplar na mente do criador (no caso, de Deus). A questão é: de que modo um exemplar da coisa a ser criada pode existir na mente do criador? Nesse momento, chegamos ao capítulo 10, que o citamos na íntegra:

Que aquela razão seja uma certa linguagem das coisas, assim como o artesão diz em si mesmo aquilo que está prestes a fazer. E aquela forma das coisas, que precedia na [sua] razão/mente as coisas a serem criadas, o que é senão uma certa linguagem das coisas na própria razão/mente, como quando o artesão, prestes a fazer algo da sua própria arte, primeiro o [esse algo] diz dentro de si por uma concepção da mente? Ora, aqui entendo linguagem da mente ou da razão não quando são pensados os sons significativos das coisas, mas quando as próprias coisas, quer futuras quer já existentes, são pensadas na mente pela agudez do pensamento. Com efeito, sabe-se pelo uso frequente que podemos falar uma coisa de três modos: (I) ou falamos a coisa por meio de signos sensíveis, isto é, utilizando de maneira sensível o que pode ser percebido pelos sentidos corpóreos; (II) ou pensando dentro de nós, de maneira não-sensível, os mesmos signos que são percebidos fora pelos sentidos; (III) ou não utilizando estes signos quer de maneira sensível quer de maneira não-sensível, mas dizendo as próprias coisas dentro da nossa mente seja pela imaginação dos corpos seja pelo entendimento da razão, em lugar da diversidade das próprias coisas. Pois eu digo 'homem' de um jeito quando o significo com este nome, que é 'homem'; de outro jeito quando penso em silêncio o mesmo nome; de outro jeito ainda quando a mente vê esse próprio homem ou através da imagem do corpo ou através da razão. Precisamente, através da imagem do corpo como quando [a mente] imagina a figura/figura sensível do homem; e através da razão como quando [a mente] pensa a essência universal do homem, que é "animal racional mortal". Sem dúvida, estas três variedades/diversidades/diferenças de falar consiste cada uma do seu próprio tipo de palavra. Mas as palavras daquela linguagem que apresentei por terceiro e último, quando são de coisas não desconhecidas, são naturais e são as mesmas entre todos os povos. E visto que todas as outras palavras foram inventadas por causa destas, onde essas estão, nenhuma outra palavra é necessária para conhecer uma coisa; e quando essas não podem estar, nenhuma outra palavra é útil para mostrar uma coisa. Elas podem ainda, não absurdamente, ser ditas tanto mais verdadeiras quanto mais são semelhantes às coisas das quais são palavras e as designam mais claramente. Com efeito, retiradas aquelas coisas, as quais empregamos elas próprias em lugar dos seus nomes para significar as mesmas coisas, como são alguns sons vocais tal como a vogal 'a', retiradas estas, estou dizendo, nenhuma outra palavra parece assim semelhante à coisa de quem é palavra, ou a exprime desta forma, como aquela similitude que é expressa na agudez da mente enquanto pensa a própria coisa. Portanto, com razão, deve-se dizer que aquela palavra é a mais própria e principal [palavra] de uma coisa. Por essa razão, se nenhuma linguagem de uma coisa, qualquer que seja, se aproxima tanto da coisa quanto aquela que consiste dessas de palavras deste modo, nem algo diferente tão semelhante à coisa, quer futuras quer já existentes, pode estar na mente/razão de alguém: não sem razão, pode ser visto que na suma substância, uma tal linguagem das coisas não só existia antes que [as coisas] fossem para que elas fossem feitas através dela, mas também que ela existe quando elas são feitas para que sejam conhecidas através dela²⁴⁵.

²⁴⁵ *Monologion* 10: "Quod illa ratio sit quaedam rerum locutio, sicut faber prius apud se dicit, quod facturum est. Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat: quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio, ueluti cum faber facturum aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem siue rationis locutionem hic intelligo, non cum uoces rerum significatiuae cogitantur, sed cum res ipsae uel futurae uel iam existentes acie cogitationis in mente

O exemplar na mente do criador é uma *locutio rationis* ou *locutio mentis*, ou ainda *conceptio mentis* (nesse contexto do *Monologion* 10, ‘*ratio*’ e ‘*mens*’ são termos sinônimos e podem ser traduzidos como ‘mente’). A analogia utilizada é a do artesão que, antes de fazer algo a partir da sua arte/habilidade, ele tem um modelo de antemão na mente. A influência agostiniana nessa passagem fica evidente na definição de *locutio mentis* ou *locutio rationis*: o falar (*locutio*) da mente não é o pensamento de palavras que significam as coisas, mas é a visão das próprias coisas – sejam elas futuras ou já existentes – na mente, pela força do pensamento²⁴⁶. No *De magistro* 1,2, Agostinho já havia falado sobre o dizer as palavras em silêncio na mente, no entanto, essas palavras ainda não eram o que mais tarde seria o *uerbum in corde*: temos aqui as palavras que significam as coisas²⁴⁷. No entanto, a linguagem interior não ocorre no coração, mas na mente²⁴⁸, noção preferida por Anselmo. E neste

conspiciuntur. Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quas sensibus corporeis sentire possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas uel corporum imaginatione uel rationis intellectu pro rerum ipsarum diuersitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est, homo', significo; aliter, eum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem uero, ut cum eius uniuersalem essentiam, quae est animal rationale mortale', cogitat. Hae uero tres loquendi uarietates singulae uerbis sui generis constant. Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis uerba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia uerba propter haec sunt inuenta: ubi ista sunt, nullum aliud uerbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non absurde dici tanto ueriora, quanto magis rebus quarum sunt uerba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam uoces uelut 'a' uocalis, exceptis inquam his nullum aliud uerbum sic uidetur rei simile cuius est uerbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei uerbum. Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi uerbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei uel futurae uel iam existentis in ratione alicuius potest esse: non immerito uideri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur".

²⁴⁶ *Monologion* 10: "mentis autem siue rationis locutionem hic intelligo, non cum uoces rerum significatiuae cogitantur, sed cum res ipsae uel futurae uel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur".

²⁴⁷ *De magistro* 1,2: "etiamsi quisquam contendat, quamuis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa uerba cogitamus, nos intus apud animum loqui".

²⁴⁸ De fato, no *Proslogion* 4, Anselmo se depara ainda uma última vez com o trecho bíblico do salmo 13,1; 53,1 que cita a negação do tolo acerca da existência da divindade. Ora, na Escritura, o tolo "diz no coração". Anselmo, por sua vez, precisa explicar o que vem a ser 'dizer no coração'. Sua resposta: 'pensar': "quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum *idem sit dicere in corde et cogitare*" (*Proslogion* 2, grifo nosso). Assim, ainda que não contradiga Agostinho (e nem o poderia), Anselmo se afasta da noção do "dizer no coração" e se aproxima do "dizer no pensamento".

sentido, enquanto expressão, Anselmo está mais próximo da *oratio mentis* de Boécio do que do *verbum cordis* de Agostinho.

A passagem do *Monologion* 10 que segue à definição da *locutio mentis* é o trecho citado pelos que estudam a linguagem mental em Anselmo. Grosso modo, a *locutio* é dividida em três: a emitida por meio de um som (*signo falado*), a pensada em silêncio (*signo pensado*) e a dita no pensamento pela imaginação (*imaginatione*) ou pelo entendimento (*intellectu*).

Com relação ao último tipo de *locutio*, não se trata mais de itens significativos ou de signos, mas em dizer as próprias coisas dentro na mente. Por essa razão, esse terceiro tipo de *locutio* se refere às próprias coisas enquanto estão na mente. A questão é entender de que modo algo pode estar (ou ser dito, *dici*) na mente. E seriam de dois modos: (i) pela imaginação dos corpos (*corporum imaginatione*) e (ii) pelo entendimento da mente (*rationis intellectu*).

(i) pela imaginação dos corpos: nos parece que a compreensão deste ponto está no *Monologion* 9: *forma* ou *similitudo*. Algo é dito na mente e, portanto, está na mente quando é entendido. Quando a mente diz algo, ela pensa a forma (aparência) ou a semelhança daquilo que está sendo dito. Deste modo, dizer ‘Pégaso’ através da imaginação do corpo é conceber na mente a forma ou a semelhança de Pégaso. O detalhe é que aqui Pégaso não é entendido como ‘o cavalo alado’. A mente representa para si não a palavra nem o conceito de Pégaso, mas antes ela como que o “desenha”, imaginando-o dentro de si. É neste sentido que haveria na mente um modelo, um exemplar de Pégaso. Como Pégaso refere-se a algo possível, isso é suficiente para a mente concebê-lo para si.

(ii) pelo entendimento da razão: relacionando esse ponto com o *Monologion* 9, o *intellectus rationis* pode ser chamado de norma, regra (*regula*). Seria o conceito propriamente dito de algo. Novamente se servindo de Pégaso, o entendimento (*intellectus*) que a razão teria para si não seria mais a *forma* ou *similitudo*, mas antes um conceito, uma definição conceitual: ‘o cavalo alado’.

Um dos problemas que surgem é se Anselmo aplica a noção de *imaginatio* e de *intellectus* aos indivíduos ou aos universais ou a ambos. Isso porque ainda que o exemplo que ele emprega na sequência do texto seja um universal (*‘homo’*), todavia a *imaginatio* e o *intellectus* são ditos de acordo com a diversidade das próprias coisas (*pro rerum ipsarum diversitate*), o que parece indicar que a mente concebe os indivíduos também. Quando atribuída à mente divina a ideia de conter universais e

indivíduos, não parece haver problema, visto que é possível haver ali ambos os exemplares ('homem' em geral, e também 'este' ou 'aquele homem')²⁴⁹.

Os capítulos 13-28 tratam das propriedades da substância suprema, que serão retomadas de modo mais breve no *Proslogion* 5-22. Os capítulos 29-42 dizem respeito ao *Verbum* enquanto pessoa da Trindade. Esse trecho retoma algumas noções afirmadas no começo do *Monologion* referentes à criação e aos exemplares na mente divina. A criação se dá através do *Verbum*, Palavra de Deus. Através do *Verbum*, Deus profere os exemplares que estavam dentro da sua mente, criando o universo. Os capítulos 43-48 abordam as relações entre o Pai e o Filho enquanto pessoas da trindade. Desse bloco, somente o último capítulo (o 48) interessa ao tema da linguagem mental em Anselmo. Os capítulos 49-63 falam sobre o amor, que é o modo como Anselmo define o Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade: o amor procede da relação entre o Pai e o Filho. Isso confirma seu posicionamento à ortodoxia da Igreja romana que havia definido que o Espírito Santo não é gerado do Pai, mas que procede do Pai e do Filho. Trata-se da discussão teológica sobre o *filioque*, um dos motivos alegados para o cisma entre as Igrejas do Oriente (o Patriarcado Grego) e do Ocidente (o Patriarcado Romano) em 1054²⁵⁰. A última referência no *Monologion* à linguagem mental se encontra nesse bloco sobre a processão do Espírito Santo, nos capítulos 62-63. No restante da obra, Anselmo ainda aborda o conhecimento da substância suprema (64-66), da alma humana (67-77) e da Trindade (78-80).

No *Proslogion*, o tema aparece entre os capítulos 2-4, sobretudo no último onde uma parte do conteúdo do *Monologion* 10 é apresentada brevemente. Há também outras passagens pontuais no *De grammatico*, no *De ueritate* e no *De incarnatione Verbi*.

²⁴⁹ No momento, não temos em mente nenhum trecho onde Anselmo aborde este problema. Todavia, se alguma posição puder ser tomada a partir dos escritos de Agostinho, na mente divina estão não só os exemplares universais, mas também os indivíduos (cf. FRAILE, 1968, p. 215: "En el Verbo eterno, igual en esencia y consubstancial al Padre y al Espíritu Santo, existen desde toda la eternidad las ideas ejemplares, modelos o arquetipos de todas las cosas (idea, species, ratio, forma, exemplar), no sólo en género o en especie, sino cada una en su realidad individual").

²⁵⁰ Numa digressão, o cisma de 1054 foi, de certo modo, um acontecimento irônico. O Espírito Santo, no Novo Testamento, é tido como o elemento de unidade entre os cristãos e foi justamente por uma querela teológica acerca da processão do Espírito Santo que cristãos gregos e romanos se separaram. A teologia romana defende que o Espírito Santo precede do Pai e do Filho (*filioque*), enquanto que a teologia grega defende que o Espírito Santo procede do Pai *pelo* Filho. Anselmo tomou parte do debate e escreveu um texto breve sobre a processão do Espírito Santo, reafirmando a posição teológica da Igreja de Roma. Trata-se do *De processione Spiritus Sancti*, escrito provavelmente em 1101 quando já era arcebispo da Cantuária, embora estivesse no seu primeiro exílio (cf. *Vita Sancti Anselmi*, 34).

No entanto, nos *Fragmentos Lambeth* 336-337 temos não mais a *locutio mentis*, mas a *conceptio mentis*. O contexto desse capítulo é uma distinção entre os vários modos de dizer ‘*aliquid*’. Há quatro modos possíveis. O critério para se definir ‘*aliquid*’ propriamente (*proprie*) ou não-propriadamente varia de acordo com três elementos: (i) ser proferido por um nome (*suo nomine profertur*), (ii) ser concebido pela mente (*mente concipitur*) e (iii) estar na realidade (*est in re*). Ora, na hierarquia do *proprie* para o *non proprie*, dizemos propriamente (*proprie*) ‘*aliquid*’ quando há um nome, uma concepção e um objeto na realidade, como é o caso de uma pedra que tem o nome, uma concepção na mente e é um objeto na realidade. Em segundo lugar, ‘*aliquid*’ pode ser dito quando se tem um nome e uma concepção na mente (*nomen habet et mentis conceptionem*), mas que não é na verdade (*non est in veritate*), como a quimera que não existe na natureza das coisas (*non existit in rerum natura*). Em terceiro lugar, ‘*aliquid*’ pode ser dito quando se tem somente um nome (*solum nomen*), mas não se tem uma concepção na mente (*sine ulla in mente conceptione*) e nem qualquer essência (*absque omni essentia*), como ‘injustiça’ e ‘nada’, termos privativos ou negativos.

No *De casu diaboli* 11, o mal e o nada são definidos como *quasi aliquid*²⁵¹. Já nos *Fragmentos Lambeth*, somente o primeiro modo de se dizer ‘*aliquid*’ é propriamente ‘*aliquid*’. Nos demais casos, eles também são definidos como ‘*quasi aliquid*’²⁵². Em último lugar, ‘*aliquid*’ pode ser dito quando não tem um nome (*nec suum nomen*), nem uma concepção (*nec conceptionem*) e nem o objeto na realidade (*nec ullam existentiam*). Esse quarto modo se refere ao uso impróprio da linguagem que diz que o não-ser é algo e que o não-ser é (*cum non esse dicimus aliquid et non esse esse*), tal como quando se afirma que o não-ser (a ausência) do sol sobre a terra faz com que na terra não seja dia. Nesse parágrafo tratamos somente do contexto da *conceptio mentis*. Nossa sugestão é que a noção de *locutio mentis* situa Anselmo mais próximo do *De Trinitate* de Agostinho, enquanto que a noção de *conceptio mentis* o situa mais próximo dos comentários de Boécio. Não acreditamos, todavia, que Anselmo seja somente um compilador de Agostinho e Boécio.

²⁵¹ *De casu diaboli* 11 : “Licet supraposita ratione malum et nihil significant aliquid, tamen quod significatur non est malum aut nihil. Sed est alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed *non vere aliquid, sed quasi aliquid*” (grifo nosso).

²⁵² *Fragmentos Lambeth* 337: “Cum igitur quattuor modis dicatur ‘aliquid’, unum proprie dicitur, alia uero non aliquid sed quasi aliquid, quia ita loquimur de illis quasi sint aliquid”.

4.7 EXPRESSÕES SOBRE O *VERBUM INTERIOR* NO LIVRO 15

Como fizemos nos capítulos precedentes da tese, aqui elencamos as diversas ocorrências de expressões com as quais Agostinho fez referência ao *uerbum interior*.

	Ano	Obra	Expressão
70		<i>De Trinitate</i> 15,10,17	in corde suo dicit utique qui cogitat
71			cogitatio
72			dicere apud se cogitans
73			dicere intra se
74			dicere cogitans
75			cogitare dicens
76			intra se atque in corde suo dicere id est cogitando
77			cogitare intra se dicens
78		<i>De Trinitate</i> 15,10,18	locutio cordis
79			uisio exorta de notitiae uisionibus quando uera est
80			locutio interior
81		<i>De Trinitate</i> 15,10,19	[uerbum] quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium
82			uerbum est quod in corde dicimus
83			[uerbum] quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius
84			uerbum quod mente gerimus
85		<i>De Trinitate</i> 15,11,20	uerbum quod intus lucet
86			uerbum cui magis uerbi competit nomen
87			uerbum nostrum [quod] uox quodam modo corporis fit
88			uerbum nostrum [quod] fit uox, nec mutatur in uocem
89			uerbum hominis
90			uerbum rationalis animantis
91			uerbum [...] quod omnia quibus significatur signa praecedat et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicuti est

92			uerbum nostrum quod non sequatur opus
93		<i>De Trinitate</i> 15,21,40	uerbum intimum
94			uerbum [...] quod nullius linguae sit

4.8 QUADRO COMPARATIVO DAS EXPRESSÕES REFERENTES AO *VERBUM INTERIOR*

Tentamos mostrar a seguir, na nossa última tabela, que a maior parte das expressões agostinianas que se referem ao *uerbum interior* no *De Trinitate* 15 já apareceram, de algum modo ou de outro, em outros textos, quer do próprio *De Trinitate* (livros 8 e 9), bem como de outros escritos, que fomos registrando nos capítulos precedentes da tese. Chamamos a atenção para o fato das várias correspondências entre as expressões do *De Trinitate* 15 e as do *Sermo* 288.

Obra	Expressão	Expressão Equivalente	Obra
<i>De Trinitate</i> 15,10,17	in corde suo dicit utique qui cogitat	(i) uerbum quod cogito;	(i) <i>Sermo</i> 288;
	cogitatio	(i) cogitatio nostra;	(i) <i>De doctrina christiana</i> 1,13,12;
	dicere apud se cogitans	(i) uerbum apud me;	<i>Sermo</i> 237,4
	dicere intra se		
	dicere cogitans		
	cogitare dicens		
	intra se atque in corde suo dicere id est cogitando		
	cogitare intra se dicens		
<i>De Trinitate</i> 15,10,18	locutio cordis		
	uisio exorta de notitiae uisionibus quando uera est	(i) [uerbum quod est] conceptam rerum ueracem notitiam	(i) <i>De Trinitate</i> 9,7,12;
	locutio interior		
<i>De Trinitate</i> 15,10,19	[uerbum] quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium	(i) uerbum quod non est alicuius linguae; (ii) uerbum quod nulla est diuersitas litterarum; (iii) uerbum quod nullus sonus uarius syllabarum; (iv) uerbum quod antecedit línguas;	(i) <i>Sermo</i> 288; (ii) <i>Sermo</i> 288; (iii) <i>Sermo</i> 288; (iv) <i>Sermo</i> 225,3
	uerbum est quod in corde dicimus	(i) uerbum in corde meo; (ii) uerbum quod inest cordi meo;	(i) <i>Sermo</i> 288; (ii) <i>Sermo</i> 288;
	[uerbum] quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius	(i) uerbum quod non est alicuius linguae; (ii) uerbum quod nulla est diuersitas litterarum;	(i) <i>Sermo</i> 288; (ii) <i>Sermo</i> 288; (iii) <i>Sermo</i> 288;

		(iii) uerbum quod nullus sonus uarius syllabarum; (iv) uerbum quod antecedit línguas;	(iv) <i>Sermo</i> 225,3
	uerbum quod mente gerimus	(i) quidquid secretum in corde gerimos; (ii) uerbum quod corde gestamus; (iii) id quod animo gerimus;	(i) <i>De fide et symbolo</i> 3,3; (ii) <i>De doctrina christiana</i> 1,13,12; (iii) <i>De doctrina christiana</i> 1,13,12;
<i>De Trinitate</i> 15,11,20	uerbum quod intus lucet	(i) uerbum manens in mentis luce;	(i) <i>Sermo</i> 187,3;
	uerbum cui magis uerbi competit nomen		
	uerbum nostrum [quod] uox quodam modo corporis fit	(i) uerbum meum est apud me et procedit in uocem;	(i) <i>Sermo</i> 119,7;
	uerbum nostrum [quod] fit uox, nec mutatur in uocem	(i) uerbum meum est apud me et procedit in uocem;	(i) <i>Sermo</i> 119,7;
	uerbum hominis	(i) uerbum in ipso homine quod manet intus;	(i) <i>Tractatus in Iohannis euangelium</i> 1,8;
	uerbum rationalis animantis		
	uerbum [...] quod omnia quibus significatur signa praecedit et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicuti est	(i) illud quod intellegitur de sono; (ii) [uerbum quod] dicendo intus gignimus; (iii) quod in animo meo cerno cum hoc trissyllabum uoce profero uel antequam proferam; (iv) est apud me uerbum eius cum eam uolo dicere antequam uoce quinque syllabas proferam;	(i) <i>Tractatus in Iohannis euangelium</i> 1,8; (ii) <i>De Trinitate</i> 9,7,12; (iii) <i>De Trinitate</i> 8,6,9; (iv) <i>De Trinitate</i> 8,6,9;

	uerbum nostrum quod non sequatur opus	(i) uerbum natum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum; (ii) uerbum quod non a loquente discedit; (iii) uerbum quod non a loquente emigrat; (iv) [uerbum quod] nec a nobis nascendo discedit;	(i) <i>De Trinitate</i> 9,8,13; (ii) <i>Sermo</i> 288; (iii) <i>Sermo</i> 288; (iv) <i>De Trinitate</i> 9,7,12;
<i>De Trinitate</i> 15,21,40	uerbum intimum		
	uerbum [...] quod nullius linguae sit	(i) uerbum quod non est alicuius linguae; (ii) uerbum quod nulla est diuersitas litterarum; (iii) uerbum quod nullus sonus uarius syllabarum; (iv) uerbum quod antecedit linguas;	(i) <i>Sermo</i> 288; (ii) <i>Sermo</i> 288; (iii) <i>Sermo</i> 288; (iv) <i>Sermo</i> 225,3;

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Et Verbum caro factum est (Jo 1,14). O prólogo do quarto evangelho possui uma dupla temática concernente à segunda pessoa da Trindade, a saber, a geração e a encarnação do Filho. João inicia o texto com uma afirmação sobre o *Verbum*. No princípio era o *Verbum*, que estava junto de Deus e era Deus. Por meio do *Verbum*, o Pai criou todas as coisas, as visíveis e as invisíveis, tal como enuncia o Credo Niceno-Constantinopolitano. O *Verbum* Divino foi gerado pelo Pai desde toda a eternidade. O Pai, por sua vez, realiza o ato criador através da sua própria palavra, *uerbum*. “Faça-se isso”, “faça-se aquilo”, vemos repetidas vezes no primeiro capítulo do livro bíblico das origens. *Verbum*, pois, assume agora o caráter de ser algo proferido, exteriorizado no som.

O Pai, contudo, ao criar, olha para dentro de si e é a partir de si próprio que extrai os modelos das coisas que serão feitas. Diga-se de passagem, os modelos de absolutamente todas as coisas. O Pai contempla sua própria mente e ali vê os exemplares. Contudo, quando o Pai olha para dentro de si, para sua mente, o que ali enxerga é o *Verbum* Divino, tradução latina do *Logos* grego, que pode ser traduzido também por *ratio*. Ora, João, ao escrever o prólogo, refere-se ao *Logos* que estava no princípio junto de Deus. Isso nos permite estabelecer a distinção de dois sentidos para o *Logos* Divino. Primeiro, *Logos* é a palavra que realiza o ato criador do Pai. É, portanto, *uerbum prolatum*. Aquilo que os gregos chamaram de *logos prophorikos*. Segundo, *Logos* é a palavra-*eidos* que, permanecendo no interior da mente do Pai, estabelece a ordem, a razão, a harmonia e a beleza na criação. É, portanto, *uerbum interior*. Aquilo que os gregos chamaram de *logos endiathetos*.

João não se restringe a tratar da geração do *Verbum* Divino e da sua participação no ato criador, primeiro ápice do prólogo joanino. O segundo ápice é a enunciação da encarnação do Filho. O *Verbum*, portanto, não apenas esteve desde sempre junto do Pai e cooperou na criação – o Filho-*Verbum* é a sabedoria do Pai, de acordo com os escritores sagrados²⁵³ –, mas também, tendo em vista a salvação de todo o gênero humano, encarnou-se, fazendo-se aos homens e às mulheres

²⁵³ Cf. Pr 8,22-31; 1Cor 1,18-25.30; Cl 2,3.

semelhante. Por essa razão, o segundo grande momento do prólogo de João é quando o texto profere a encarnação do Filho: E o *Verbum* de fez carne.

Tal afirmação nos oferece dois modos de interpretar o *Verbum Dei*. Em primeiro lugar, o *Verbum* está junto do Pai, *apud Deum*. Em segundo lugar, o *Verbum* está junto dos seres humanos, exterior, portanto, à sua vida divina. Essa distinção entre o *Verbum apud Deum* e o exterior é transportada para o *uerbum humanum*. Nele também há dois momentos distintos. Há um *uerbum intus*, que é gerado e permanece no interior da mente. São os pensamentos (*cogitationes*), anteriores aos sons e às ações. Há também o *uerbum prolatum*, que é o momento em que uma *cogitatio* qualquer se exterioriza através da linguagem falada (*locutio*) ou através da linguagem visualizada (*nutus*). Em todo caso, essa exteriorização do *uerbum intus* se dá através de um *signum*, que permite a outrem entender uma determinada informação para além do próprio *signum*.

Linguagem mental ou discurso interior é, pois, uma ramificação da filosofia da mente que procura explicar os eventos que antecedem os sons e os gestos, a linguagem de um modo geral. Por um lado, os sons (*uoces*), quando articulados corretamente, pertencem à uma determinada língua, não sendo os mesmos para todos os povos. Por outro lado, o discurso que acontece no interior da mente é o mesmo para todas as pessoas, não apenas em relação ao conteúdo, mas também em relação à forma. Em relação ao conteúdo porque o discurso no interior da mente se refere à uma determinada coisa (*res*). Como a coisa é a mesma para todas as pessoas, o *uerbum interior* também o é. Em relação à forma porque a explicação é a mesma sobre o modo como *uerbum* se encontra na mente. A mente produz (*gerit*) o *uerbum* dentro de si (*apud se*) e ali ele permanece íntegro. A linguagem e as ações humanas são sempre precedidas pelo *uerbum interior*.

Claude Panaccio procurou mostrar de que modo o tema da linguagem mental ou do discurso interior apareceu ao longo da história da filosofia, desde Platão até Guilherme de Ockham. O objetivo inicial de Panaccio era investigar a maneira como Ockham teria recebido e interpretado o tema. Mas isso levou o estudo de Panaccio a ampliar consideravelmente o escopo da sua pesquisa. Isso porque o discurso interior que chegou em Ockham veio ramificado em três correntes distintas. A primeira delas é a tradição platônico-aristotélica, onde o discurso interior é assumido como sendo um

diálogo da alma consigo mesma e o lugar das relações lógicas. Além disso, o pensamento é composto por unidades ainda menores. Ora, essa tradição chega em Ockham através de Boécio, que emprega a expressão *oratio mentalis*. A segunda é a tradição grega, que percorre desde a filosofia estoica, passando por Plotino e chegando até João Damasceno, que entende o discurso interior enquanto *logos endiathetos*. Por fim, a terceira é a tradição latina, que surge devido a questões teológicas, a saber, sobre a geração e a encarnação do Filho. Essa tradição começa com Tertuliano, passa por Lactâncio e Mário Victorino e atinge seu cume no pensamento de Agostinho de Hipona, que utiliza várias expressões, dentre elas, *uerbum in corde*.

Pois bem, no *Le discours intérieur*, Panaccio dedicou várias páginas do capítulo terceiro ao *uerbum interior* em Agostinho. Na verdade, Panaccio procura traçar o caminho pelo qual o *uerbum* agostiniano foi se desenvolvendo. Para começar, o *uerbum* é definido como algo estritamente sonoro. Aos poucos, vai assumindo características mentais, até alcançar seu auge de formulação no *De Trinitate* 15, onde a doutrina agostiniana do *uerbum in corde*, a partir de vários desenvolvimentos, teria encontrado ali sua forma completa. A interpretação proposta por Panaccio é corroborada pelos comentadores do *uerbum in corde* de Agostinho. De fato, quando se quer apresentar a doutrina agostiniana do *uerbum interior*, geralmente o estudo se restringe ao *De Trinitate* 15, quando muito ao *De Trinitate* 8–15.

Um dos principais méritos de Panaccio é ter oferecido vasta bibliografia sobre todos os assuntos ali tratados. Quando consideramos a tese de desenvolvimento proposta por Panaccio, entramos em contato com textos conhecidos de Agostinho, como o *De magistro* e o *De doctrina christiana*, por exemplo, mas também com obras não tão conhecidas, pelo menos no espaço filosófico, como o *Tractatus in Iohannis euangelium*, as *Epistulae* e os inúmeros *Sermones*.

Com relação aos *Sermones*, destacamos o 288. Devido ao exame atento dele, nos distanciamos da proposta de Panaccio acerca da ideia de desenvolvimento do *uerbum in corde*. Se Panaccio defende que, em Agostinho, o tema atinge seu clímax no *De Trinitate* 15, concluído aproximadamente em 420, propomos uma interpretação diferente. Entendemos que o *uerbum in corde* de Agostinho atingiu seus principais elementos conceituais já no *Sermo* 288, redigido em 401. Ao longo da tese, pois,

procuramos mostrar em quatro capítulos a importância de diversos textos além do *De Trinitate* e, dentre eles, a relevância do *Sermo* 288.

O primeiro capítulo começa, cronologicamente, em 386, no ano de estudos realizado em Cassiciacum. Nos *Soliloquia*, diálogo entre Agostinho e a razão (*ratio*), aparece pela primeira uma expressão que podemos aproximar daquilo que virá a ser, mais tarde, interpretado como o *uerbum in corde*. Essa expressão se deve talvez à leitura do livro “de alguns platônicos”²⁵⁴, dentre eles Plotino. Com efeito, nas *Enéadas*, encontramos a expressão “*logos em psychê*”²⁵⁵ que, ao ser traduzida para o latim, nos daria a expressão “*uerbum in animo*”. O limite entre ‘*animus*’, ‘*mens*’ e ‘*cor*’ é tênue em Agostinho, a tal ponto que podemos usar os três termos como equivalentes em boa parte das ocorrências. Em todo caso, Agostinho reconhece dentro de si a existência de uma *uox intrinseca*, que não é ainda um *uerbum interior*, já que não se caracteriza como sendo anterior às demais línguas nem é anterior ao *uerbum prolatum*, mas também não é uma simples *uox*, justamente por ser interior à mente, nem é uma *imaginatio uocis*, de acordo com a expressão empregada por Tomás de Aquino. O *uerbum* enquanto tal é definido como algo que ressoa. “*Todo uerbum ressoa*”, encontramos no *De dialectica* 5. Ainda que Agostinho não tenha consciência – ao menos, acreditamos ainda não ter consciência explícita – da existência de um *uerbum interior*, no entanto, vemos já latente um conceito que se desenvolveria nos anos subsequentes ao diálogo *Soliloquia*.

Em 393, sete anos depois do retiro de Cassiciacum, Agostinho escreve duas obras onde a noção de um *uerbum interior* à mente começa a ganhar forma: o *De fide et symbolo* e a *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. Na primeira delas, Agostinho faz referência à fé que levamos no coração (*fidem quam corde gestamos*) e que deve ser professada com os lábios. O interessante dessa passagem é a distinção interior-exterior, aqui representada pelo par coração-lábio. Na segunda delas, temos pela primeira vez a expressão ‘*uerbum [...] quod corde conceptum*’. Embora a expressão seja em absoluto a mesma que aparecerá em outros textos, contudo, o sentido não o é. Agostinho utiliza o termo ‘*uerbum*’ para se referir às blasfêmias que são concebidas no coração. Aproximamo-nos conceitualmente do *De fide et symbolo*. Algo é levado

²⁵⁴ Cf. *Confessiones* 7,13.

²⁵⁵ Cf. *Enéadas* 1,2,3; 5,1,3.

no coração. Algo é concebido no coração. No primeiro caso é a fé. No segundo, uma blasfêmia.

No *De doctrina christiana*, redigido em 397 – pelo menos a parte que nos interessa aqui –, Agostinho sintetiza as duas ideias latentes no *De fide et symbolo* e na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. O detalhe é que tal síntese explícita, pela primeira vez nos textos agostinianos, não apenas uma expressão, mas também o sentido de um discurso mental. Ao falarmos, o *uerbum* que é gerado na mente (*uerbum quod animo gerimus*) e que levamos no coração (*uerbum quod corde gestamus*) torna-se um som e é chamado linguagem falada (*locutio*). Portanto, se havia indícios de um *uerbum interior* já em 386, é só em 397 que aparece de direito e de fato uma expressão referente ao tema.

Chegamos ao ano de 401. Em junho desse ano, na solenidade do nascimento de João Batista, precursor do Messias, Agostinho proclama o *Sermo* 288 diante da assembleia de Cartago. Tendo como objetivo distinguir o Cristo e João Batista, Agostinho distingue o *uerbum* e a *uox*. Cristo seria o *Verbum Dei* e João seria a *uox* que clama no deserto. O *uerbum interior* possui a propriedade de significar (*habet rationem significantem*), de ser concebido no coração (*corde conceptum est*), de ser conservado na memória (*tenetur memoria*), de viver no entendimento (*uiuit intellectu*), de não pertencer a nenhuma língua (*non est alicuius linguae*), de permanecer íntegro no coração (*formatum et integrum manet in corde*), de se servir do auxílio da *uox* (*ministerium uocis*) para se dar a conhecer a um determinado ouvinte, ao passo que a *uox* não apresenta tais propriedades. Ela seria uma das formas possíveis pela qual o *uerbum interior* se manifestaria. Ora, todas essas características, no nosso entendimento, representam o cerne da doutrina agostiniana do *uerbum interior*. Seria, portanto, em 401 o momento em que Agostinho já teria à mão os principais conceitos de uma teoria que, nos anos seguintes, seria complementada através do *De Trinitate* 8–15.

No *Tractatus in Iohannis euangelium*, em 407, Agostinho se ocupa do prólogo joanino. Disso surgem alguns apontamentos sobre o *uerbum interior*, utilizados por ele para compreender e dar a entender à assembleia de Cartago tópicos sobre a geração e a encarnação do Filho. O *uerbum interior*, pois, é descrito como permanecendo no interior, não ressoando nem se extinguindo. Ao ser proferido

(*prolatum*), não deixa de estar no interior da mente. Além disso, é descrito como um *consilium* na mente, que precede não apenas as *uoces* – sons articulados e dotados de sentido –, mas também as ações humanas. Por fim, o *uerbum interior* é descrito como vida na mente. Enquanto está na mente do artesão, por exemplo, o *uerbum* é vida, já que vive da/na alma de quem o gerou.

Nos três capítulos restantes, nos ocupamos com o *De Trinitate* 8-15. O segundo capítulo examinou o livro 8, redigido entre 399 e 414, onde o *uerbum interior* é chamado de *uerbum animi* ou *uerbum in animo*. O objetivo era mostrar que temos quatro *uerba animi* no *De Trinitate* 8,6,9 e não apenas dois, como comumente esse trecho é interpretado, sobretudo a partir do estudo de Panaccio. O desafio da nossa leitura foi tentar apresentar os outros dois tipos de *uerba*.

Phantasia é *uerbum animi* que depende de uma percepção sensível direta. Por essa razão, nós a chamamos de *uerbum directum*. Qualquer um dos cinco sentidos externos entra em contato com a *res*, apreendendo-a. A percepção, sendo unificada pelo sentido interno, é armazenada na memória como representação da *res* e ali passa a ser um *uerbum animi* dessa mesma *res*. É esse *uerbum animi* que buscamos toda vez que queremos descrever uma *res* ausente, mas percebida diretamente ou imediatamente.

Phantasma é *uerbum animi* que depende de uma percepção sensível indireta. Por essa razão, nós a chamamos de *uerbum indirectum*. Ao invés dos sentidos externos apreenderem diretamente a *res*, o que acontece é uma mediação de outrem. O *phantasma* se baseia na *phantasia* de outrem. Ouvindo o que outra pessoa apreendeu de uma determinada *res*, acreditamos no que nos foi narrado e criamos na mente uma imagem dessa *res*. Essa imagem é um *uerbum animi* que buscamos toda vez que queremos descrever uma *res* ausente, mas percebida indiretamente ou mediadamente.

Verbum personale diz respeito ao *uerbum* que a mente tem de si mesma. A mente conhece a si mesma não a partir de algo exterior, nem de algo superior, mas pelo exame (*consideratio*) de si mesma. Sabemos o que é uma mente porque nós próprios temos uma mente. Do mesmo modo, sabemos o que é a mente de outrem a partir da nossa própria mente. Ora, quando queremos descrever o que é a mente, buscamos dentro de nós o seu *uerbum*. Diferentemente do que acontece com a

phantasia e o *phantasma*, o *uerbum* com o qual descrevemos o que é a mente é formado dentro de nós próprios quando refletimos o que é própria mente – *anima*, *animus*, *mens* –, princípio de vida, de percepção e de movimento.

Verbum impressum é o *uerbum* com o qual falamos os conceitos universais. Sabemos o que é um universal não a partir do exame da própria mente enquanto mente, nem de uma similitude das coisas exteriores à mente. Agostinho não endossa a teoria da abstração, ainda que indique conhecê-la. O *uerbum impressum* tem sua origem na verdade interior acessada dentro da mente. Ora, a verdade interior depende da teoria da iluminação divina. Portanto, as noções gerais, enquanto formas das coisas, tem seu fundamento na iluminação da mente. Deus, enquanto luz superior, infunde na mente as noções gerais e especiais das coisas.

O terceiro capítulo estudou o *De Trinitate* 9, também redigido entre 399 e 414, onde o *uerbum interior* apresentou três características principais: (i) ele é definido como aquilo que está dentro de nós (*uerbum intus siue apud nos*), (ii) ele é concebido no amor (*uerbum amore conceptum*) e (iii) ele é um conhecimento com amor (*notitia cum amore*).

O *uerbum*, na medida em que está dentro de nós, é um conhecimento veraz das coisas, é um conhecimento concebido acerca das coisas, que é dito no interior e lá permanece, e precede todas as ações. A novidade aqui é a expressão que não tinha aparecido antes: *uerbum intus* ou *uerbum apud nos*. Além disso, esse *uerbum* é a causa geradora das nossas ações, inclusive das morais. Nesse sentido, ele retoma afirmações já enunciadas no *Tractatus in Iohannis euangelium* 1,9, por exemplo, onde o *uerbum interior* é caracterizado como um *consilium* que antecede a realização de uma ação qualquer. Contudo, o *consilium* do *Tractatus in Iohannis euangelium* se refere, sobretudo, às ações que resultam em um determinado produto, como uma caixa ou uma escultura, por exemplo.

Verbum intus é um tipo de conhecimento (*notitia*). Pois bem, dentre os vários tipos de *uerbum* estão a *phantasia* e o *phantasma*, que são tipos de conhecimento (*notitia*). Do mesmo modo, o *uerbum* com o qual dizemos o que é a mente e o que são os conceitos gerais também são tipos de conhecimento (*notitia*). A diferença é que o livro 9 insiste na relação entre *uerbum* e conhecimento veraz das coisas. A verdade está ligada ao *uerbum intus*. Verdade é Deus, mas também é adequação da

mente à coisa que, por sua vez, existe de acordo com o modelo presente na mente divina. Portanto, quando falamos que o *uerbum intus* é um conhecimento veraz das coisas, queremos dizer que, através da visão da mente (*acies mentis*), o ser humano apreende as formas de todas as coisas (*forma rerum*), de acordo com a mente divina. A mente vê a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras, mas também vê a verdade que há naquilo que não é Deus nem é a própria mente.

Verbum intus é concebido no amor (*amore conceptum*). Mas que tipo de amor? O texto do *De Trinitate* 9 nos ofereceu uma tríade sobre o tema: *charitas*, *cupiditas* e *dilectio*. Cada um é um tipo diferente de amor. *Charitas* é o amor com que o ser humano deve amar a Deus, visto que este se encontra acima, ontologicamente falando, da mente humana. Quando o ser humano ama Deus na medida em que ele deve ser amado (sim, corremos o risco de amar a Deus indevidamente: não empregando todo o amor de que somos capazes de lhe oferecer e ele de receber – um amor indigno), esse amor é *charitas*. Nesse caso, Deus é amado por causa dele mesmo. *Cupiditas* é o amor com que o ser humano ama o seu semelhante, mas por causa dele mesmo e é também o amor com que ama as coisas por causa delas mesmas. O que se encontra abaixo da mente humana deve ser usado (*uti*) e não fruído (*frui*). Quando essa relação é invertida, o ser humano faz o que não deve e seu amor é *cupiditas*, um desejo desregrado e desordenado. Os semelhantes devem ser amados não por eles mesmos, mas em Deus. Desse modo, esse amor seria devido e Agostinho o chama de *dilectio*. Portanto, dependendo do *uerbum* concebido e da intenção do *uerbum* (palavra ou ação), ele será avaliado e definido a partir da tríade *charitas*, *cupiditas* e *dilectio*.

O amor é quem une o *uerbum intus* e a mente. A passagem do *De Trinitate* 9,8,13 diferencia o amor de uso (*uti*) e o amor de fruição (*frui*). Tal distinção nos conduz às considerações do *De doctrina christiana* 1,4,4. Em todo caso, o amor do *De Trinitate* 9 introduz mais uma expressão referente ao *uerbum*: ele nasce de um pensamento aprazível. Como *uerbum* é conhecimento (*notitia*) e é pensamento aprazível (*placitum*), podemos dizer que todo conhecimento agrada à mente, inclusive o conhecimento das coisas perniciosas. Agostinho enfatiza dizendo que o que nos agrada é o conhecimento, não a coisa em si, como no caso dos vícios, das coisas más, nefastas, falsas etc. Além disso, quando agimos retamente (*ad recte faciendum*) ou quando pecamos (*ad peccandum*), temos na mente um *uerbum* que precede tais

ações. Ora, tanto a ação reta quanto o pecado podem ser valorados moralmente. O *uerbum intus*, portanto, é o fundamento da moral, visto que é ali que a intenção da ação é formada e deliberada.

O último capítulo da tese investiga parte do *De Trinitate* 15, que foi redigido entre 419-426. No último livro do *De Trinitate*, o *uerbum* recebe duas características principais: (i) ser uma *cogitatio* e (ii) não pertencer à nenhuma língua. No decorrer dos diversos escritos de Agostinho, já tínhamos visto várias vezes a identificação entre *uerbum interior* e *cogitatio*. Mas no *De Trinitate* 15, a *cogitatio* é tanto vista pelo olhar interior da mente (*acies mentis*) quanto é uma *locutio cordis*.

Entender o *uerbum in corde* como *cogitatio* e, por sua vez, como *locutio cordis* pode, talvez, nos auxiliar no entendimento da afirmação de Guilherme de Ockham no começo da *Summa Logicae*²⁵⁶, para quem o *uerbum in corde* de Agostinho era composto tanto por conceitos quanto por proposições, ou seja, teríamos em Agostinho uma linguagem mental (*oratio mentalia*). É o que Panaccio chama de “problema da composicionalidade dos pensamentos”²⁵⁷. Em Agostinho, esse problema apresentaria a seguinte forma: acaso o *uerbum in corde* é ele próprio composto por partes ainda menores, de forma que seja possível haver uma sintaxe e uma semântica específicas? Ora, se entendermos por linguagem mental o simples pensamento (*cogitatio*), então há, sim, um discurso interior em Agostinho. Agora, se entendermos o discurso interior como um aparato refinado, constituído por partículas menores, mais simples – juízos e conceitos, proposições e termos – então não podemos nos comprometer com a tese acerca da existência de tal linguagem em Agostinho, como acontece em Ockham. Em Agostinho, o que existe é o *uerbum*, que se identifica com as partículas mais simples do discurso. Por outro lado, o *consilium* agostiniano que antecede as ações, embora não explicitamente, insinua a possibilidade de afirmar tal coisa de Agostinho, ainda que sob forma muito rudimentar.

O segundo tópico a ser estudado do livro 15 foi, justamente, uma das afirmações mais utilizadas quando se estuda o *uerbum in corde* de Agostinho. O

²⁵⁶ Cf. *Summa logicae* 1: “Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans uel consignificans, nata esse pars propositiois mentalis, et pro eodem nata supponere. Unde *isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa uerba mentalia* quae beatus Augustinus, XV De Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamuis uoces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius” (grifo nosso).

²⁵⁷ Cf. PANACCIO, 1999, p. 42.

uerbum intus não pertence à nenhuma língua, sendo anterior a todas elas e, por essa mesma razão, é o mesmo para todas as pessoas. Esse problema já havia aparecido no *Sermo* 288. Além disso, tal afirmação se relaciona a outras que já tinham aparecido em outros textos de Agostinho. O *uerbum interior* (i) precede o som, (ii) é dito no coração (*uerbum in corde*), (iii) é exteriorizado através de signos, (iv) é produzido na mente, (v) brilha no interior da mente, (vi) se torna uma expressão vocal articulada e dotada de sentido (*uox*). Ora, no livro 15, o *uerbum interior* é chamado de *uerbum in corde* e é definido como não pertencente à nenhuma língua, sendo por isso comum a todos os povos. Por sua vez, no livro 8, o *uerbum interior* tem como característica ser aquilo que é percebido pela mente (*quod cretum in animo*) antes, durante e depois que um *sonus* é proferido ou mesmo pensado em silêncio. Ora, tal ideia é semelhante ao que encontramos no *De dialectica* 5, onde Agostinho trata do *dicibile*: “chama-se *dicibile* tudo aquilo que a mente, não os ouvidos, percebe de um *uerbum* e é mantido oculto na própria mente. [...] O que eu chamei *dicibile* é um *uerbum*, mas significa não um *uerbum*, mas o que é compreendido e conservado na mente”²⁵⁸. Ora, tanto o *uerbum animi* do *De Trinitate* 8 quanto o *dicibile* do *De dialectica* 5 se referem ao que é percebido (*cretum*) e/ou compreendido (*intellegitur*) na mente e ali é conservado. Ainda não temos uma linguagem comum a todos os povos. Além disso, temos outras questões incluídas nessa mesma discussão do *uerbum interior* e do *uerbum prolatum*: as letras, por exemplo, são definidas como signos de signos (*signa signorum*).

No *De Trinitate* 15 temos ainda um exame do *uerbum* humano, que é dividido em três: *uox*, *imaginatio uocis*, *uerbum* que permanece na mente. Essa tripla divisão do *uerbum* nos leva diretamente ao *Monologion* 10 de Anselmo, onde temos uma releitura do *De Trinitate* 15. É com essa releitura que encerramos nossa pesquisa. Tentamos mostrar, graças às várias tabelas exibidas ao final de cada capítulo, que praticamente a maior parte das expressões referentes ao *uerbum interior* de Agostinho presentes no *De Trinitate* 8-15 já aparecem de alguma forma ou outra em textos anteriores, igualmente referentes ao tema do *uerbum*. Quisemos mostrar que o estudo do *De Trinitate* é válido – até porque dedicamos a ele um quarto da tese –, dentre outros motivos, porque aqui temos, nos livros 8, 9 e 15, uma sistematização das

²⁵⁸ *De dialectica* 5: “Quidquid autem ex uerbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, dicibile uocatur. [...] Quod dixi dicibile, uerbum est, nec tamen uerbum, sed quod in uerbo intellegitur et animo continetur, significat”.

principais noções agostinianas referentes ao *uerbum in corde*, sem necessariamente se tratar de um desenvolvimento linear do tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

AGOSTINHO DE HIPONA. **A Trindade**. Tr. A. Belmonte. Patrística, 7. São Paulo, Paulus, 2005.

_____. **Confessionum libri XIII**. Ed. L. Verheijen. Editio altera. Corpus Christianorum Series Latina, 27. Turnholt: Brepols, 1990.

_____. **Contra arrianos opera: Contra sermonem arrianorum, Collatio cum Maximino et Contra Maximinum**. Ed. P.-M. Hombert. Scripta Arriana Latina, pars 2. Corpus Christianorum Series Latina, 87A. Turnhout: Brepols, 2009.

_____. **Contra academicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio**. Cura et studio W. M. Green. Corpus Christianorum Series Latina, 29. Turnholt: Brepols, 1970.

_____. **Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex**. Patrologia Latina Migne, 44. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

_____. **Contra litteras Petiliani, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium grammaticum et Donatistam**. Ed. M. Petschenig. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 52. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1909.

_____. **Contra sermonem Arrianorum (praecedat Sermo Arrianorum)**. Ed. M. J. Suda. **De correptione et gratia**. Ed. G. Folliet. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 92. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.

_____. **De anima et eius origine contra Vincentium Victorem libri quattuor.** Patrologia Latina Migne, 44. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

_____. **De civitate Dei.** Ed. B. Dombart et A. Kalb. Corpus Christianorum Series Latina, Scholars' Version, 47-48. Turnhout: Brepols, 2003.

_____. **De consensu euangelistarum.** Ed. F. Wehrich. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 43. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1904.

_____. **De dialectica.** Tr. with intr. and notes by B. D. Jackson. From the text newly ed. by J. Pinborg. Synthese historical library, 16. Dordrecht: Reidel, 1975.

_____. **De diuersis quaestionibus ad Simplicianum.** Ed. A. Mutzenbecher. Corpus Christianorum Series Latina, 44. Turnhout: Brepols, 1970.

_____. **De diuersis quaestionibus octoginta tribus; De octo dulcitii quaestionibus.** Ed. A. Mutzenbecher. Corpus Christianorum Series Latina, 44A. Turnhout: Brepols, 1975.

_____. **De doctrina christiana libri IV.** Ed. J. Martin. De vera religione. Ed. K.-D. Daur. Corpus Christianorum Series Latina, 32. Turnhout: Brepols, 1962.

_____. **De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De uirginitate, De bono uiduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De diuinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia.** Ed. J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 41. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1900.

_____. **De fide rerum inuisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis Rudibus. Sermo de symbolo ad Catechumenos. Sermo de disciplina christiana. De vitilitate ieiunii. Sermo de excidio urbis**

Romae. De Haeresibus ad Quodvultdeum. Cura et studio M. P. J. van den Hout et al. Corpus Christianorum Series Latina, 46. Turnholt: Brepols, 1969.

_____. **De Genesi ad litteram liber imperfectus, De Genesi ad litteram, Locutiones in Heptateuchum.** Ed. J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1894.

_____. **De Genesi contra Manichaeos.** Ed. D. Weber. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 91. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

_____. **De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi, De nuptiis et concupiscentia.** Ed. C. F. Vrba, J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 42. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1902.

_____. **De trinitate libri XV.** Cura et studio W. J. Mountain; auxiliante F. Glorie. Corpus Christianorum Series Latina, 50-50A. Turnholt: Brepols, 1968. 2 vols.

_____. **De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum.** Ed. J. B. Bauer. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 90. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1992.

_____. **De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum Manichaeum.** Ed. J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1891/92.

_____. **Dialogues philosophiques, IV. De musica. La musique.** Texte latin de l'éd. bénédictine. Intr., tr. et notes de G. Finnaert et F.-J. Thonnard. Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 7. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

_____. **Enarrationes in psalmos.** Ed. E. Dekkers et I. Fraipont, editio altera. Corpus Christianorum Series Latina, 38-40. Turnholt: Brepols, 1955-1990. 3 vols.

_____. **Epistulae I-LV.** Ed. K.-D. Daur. Corpus Christianorum Series Latina, 31. Turnhout: Brepols, 2004.

_____. **Epistulae LVI-C.** Ed. Daur. Corpus Christianorum Series Latina, 31A. Turnhout: Brepols, 2005.

_____. **Epistulae CI-CXXXIX.** Ed. Daur. Corpus Christianorum Series Latina, 31B. Turnhout: Brepols, 2009.

_____. **Epistulae 124-184.** Ed. A. Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 44. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1895-1923.

_____. **Epistulae 185-270.** Ed. A. Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 57. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1895-1923.

_____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos. Explicação da Carta aos Gálatas. Explicação inchoada da Carta aos Romanos.** Tr. A. Belmonte. Patrística, 25. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos, Epistulae ad Galatas expositio, Epistulae ad Romanos inchoata expositio.** Ed. J. Divjak. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 84. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1971.

_____. **Homélies sur l'évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium I-XVI.** Texte, intr., tr. et notes par M.-F. Berrouard. Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 71. Paris: IEA, [1969] 1993.

_____. **In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV.** Ed. R. Willems, editio altera. Corpus Christianorum Series Latina, 36. Turnholt: Brepols, 1990.

_____. **On the Trinity. Books 8-15.** Ed. G. B. Matthews, Tr. S. McKenna. Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. **Psalmus contra partem Donati, Contra epistulam Parmeniani, De baptismo.** Ed. M. Petschenig. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 51. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1908.

_____. **Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Locutionum in Heptateuchum libri VII, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento.** Cura et studio I. Fraipont et D. de Bruyne. Corpus Christianorum Series Latina, 33. Turnholt: Brepols, 1958.

_____. **Retractationum libri II.** Ed. A. Mutzenbecher. Corpus Christianorum Series Latina, 57. Turnholt: Brepols, 1984.

_____. **Sermones 273-338: Sermones sobre los mártires.** Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

_____. **Sermones classes quatuor, necnon Sermones dubii.** Patrologia Latina Migne, 38. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

_____. **Sermones de Vetere Testamento: id est sermones I-L.** Recensuit C. Lambot. Corpus Christianorum Series Latina, 41. Turnholt: Brepols, 1961.

_____. **Sermones de Novo testamento (51-70A).** Ed. L. De Coninck et al. Corpus Christianorum Series Latina, 41a. Turnholt: Brepols, 2008.

_____. **Speculum, Liber de diuinis scripturis.** Ed. F. Wehrich. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 12. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1887.

_____. **Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae.** Ed. W. Hörmann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986.

_____. **Tractates on the Gospel of John.** Tr. J. W. Rettig. The Fathers of the Church, 78, 79, 88, 90, 92. Tr. J. W. Rettig. Washington, CUA, 1988-1995. 5 vols.

_____. **Tratado de la Santísima Trinidad.** Edición bilingüe. Primera versión española, introducción y notas del padre Fr. Luis Arias. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

ALBERTO MAGNO. **Opera omnia.** Volume 15. Ed. E. Borgnet. Paris: Vives, 1890-1899.

AMBRÓSIO DE MILÃO. **De officiis ministrorum libri tres.** Patrologia Latina Migne, 16. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

_____. **Hexameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis.** Ed. C. Schenkl. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 32/1. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1896.

ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Memorials of St. Anselm.** Eds. Richard W. Southern e Franciscus Salesius Schmitt. London: Oxford University Press, 1969.

_____. **Opera omnia. Volumen primum.** Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgo: Thomas Nelson e Filhos, 1938.

_____. **Opera omnia. Volumen secundum.** Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Roma: s/e, 1940.

_____. **Opera omnia. Volumen tertium.** Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgo: Thomas Nelson e Filhos, 1946.

ARISTÓTELES. **Categoriae uel praedicamente. Translatio Boethii; editio composita; translatio Guillhelmi de Moerbeka; Lemmata e Simplicii commentario decerpta; Pseudo-Augustini paraphrasis themisitiana.** Edidit Laurentius Minio-Paluello. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

_____. **Complete Works.** The revised Oxford translation edited by Jonathan Barnes. Volume 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. **Complete Works.** The revised Oxford translation edited by Jonathan Barnes. Volume 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. **De interpretatione uel Periermenias.** Translatio Boethii specimina translationum recentiorum edidit Laurentius Minio-Paluello. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1965.

AULUS GELLIUS. **Noctae Atticae.** Ed. Carl Hosius. Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1967.

BERNARDO DE CLARAVAL. **De diligendo Deo.** Patrologia Latina Migne, 182. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Latim. **Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem.** Tradução: Robert Weber e Roger Gryson. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Disputed Questions on the Knowledge of Christ (Quaestiones disputatae de scientia Christi).** Translation by Z. Hayes. St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure Press, 1979.

BOÉCIO. **De topicis differentiis**. Translated by Eleonore Stump. Ithaca/London: Cornell University Press, 1978.

CAPELLA, Marciano. **The marriage of Philology and Mercury (De nuptiis Mercurii et Philologiae)**. Translated by W. Harris Stahl and R. Johnson with E. L. Burge. New York: Columbia University Press, 1977.

CASSIANO, João. **Conferências VIII-XV**. Volume 2. Tradução: Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2006.

CATULLUS, Gaius Valerius. **Carmina**. Ed. Michael von Albrecht. Stuttgart: Bibliotheca Augustana, 1995.

_____. **De finibus bonorum et malorum**. Ed. Th. Schiche. Leipzig: Teubner, 1915.

_____. **De inuentione**. Ed. Eduard Stroebel. Leipzig: Teubner, 1915.

_____. **De officiis**. With an English translation by Walter Miller. Cambridge/London: Harvard University Press, 1913.

_____. **De oratore**. Ed. Harris Rackham. Cambridge/London: Harvard University Press, 1988.

_____. **Pro lege Manilia de imperio Cn. Pompeii**. Ed. J. B. Greenough and G. L. Kittredge. Boston: Ginn & Company, 1902.

_____. **Librorum de re publica sex**. Ed. C. F. W. Mueller. Leipzig: Teubner, 1889.

_____. **Tusculanae disputationes**. Ed. M. Pohlenz. Leipzig: Teubner, 1918.

CONCÍLIO de Niceia I. **Documenta**. Disponível em:
http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0325-0325__Concilium_I__Documenta__LT.doc.html. Acesso em: 27/08/2016.

_____. **Principia Philosophiae**. Volume VIII. Publiée par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1905.

DÍDIMO, O CEGO. **De Trinitate**. Patrologia Graeca, 39. Paris, 1844-1849.

DIÓGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers**. Volume 2. With an English translation by R. D. Hicks. The Loeb Classical Library, 185. London: William Heinemann, 1925.

DUNS SCOTUS. **Opera Omnia**. Studio et Cura Commissionis Scotisticae. Ed. Balic. Vol. III. Civitas Vaticana: Tipografia Poliglota Vaticana, 1954.

EADMER. **The life of St. Anselm, Vita Sancti Anselmi**. Edited with introduction, notes and translation by R. W. Southern. Oxford: Clarendon Press, 1986.

GAIUS JULIUS CAESAR. **De bello gallico**. Ed. T. Rice Holmes. Oxford: Clarendon Press, 1914.

GAIUS SALÚSTIO CRISPUS. **Bellum Iugurthinum (Iugurtha)**. Ed. Axel Wilhelm Ahlberg. Leipzig: Teubner, 1919.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. **Discours 27-31 (Orationes 27-31)**. Ed. Paul Gallay e Maurice Jourjon. Sources Chrétiennes, 250. Paris: Éditions du Cerf, 1978.

GUILHERME DE AUVERGNE. **The Soul (De anima)**. Translation by Roland Teske. Milwaukee, Marquette University Press, 2000 (Medieval Philosophical Texts in Translation, 37).

GUILHERME DE OCKHAM. **Somme de logique: première partie**. Traduit du latin par Joël Biard. 2^e édition revue et corrigée. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1993 (T.E.R. Bilingue).

HENRI DE GHENT. **Opera omnia**. Leuven: Leuven University Press, 1979.

LACTÂNCIO. **Diuinae institutiones, Epitome diuinarum institutionum**. Ed. S Brandt. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 19. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1890.

LEÃO MAGNO. **Sermoes**. Patrologia Latina Migne, 54. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

MARCUS TULLIUS CICERO. **Academicorum reliquiae cum Lucullo (Academica)**. Ed. O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1922.

MÁRIO VICTORINO. **Ad Candidum Arrianum, Adversus Arium, De homoousio recipiendo, Hymni**. Ed. P. Henry, P. Hadot. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 14. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1886.

NICOLAS MALEBRANCHE. **De la recherche de la vérité**. 4^e édition revue et augmentée. Amsterdam: Henry Desbordes, 1688.

ORÍGENES. **In Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri**. Ed. C. P. Hammond Bammel. Turnhout: Brepols, 2010.

PAULO VI, Papa. **Constituição dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina**. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

PETRUS IOHANNES OLIVI. **Quaestiones in secundum librum Sententiarum** (Bibliotheca Franciscana Scholastica 4-6). Ed. B. Jansen. Quaracchi: Collegium S. Bonaventure, 1922-1926.

PLATÃO. **Complete Works**. Edited with Introduction and Notes by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLOTINO. **Enéadas**. Volumes 1-3. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1985-1998.

PORFÍRIO. **Isagoge**. Translatio Boethii edidit Laurentius Minio-Paluello. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

_____. **Isagoge**. Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A. -Ph. Segonds. Introduction et notes para A. de Libera. Paris: Vrin, 1998 (Sic et Non).

_____. **Sententiae ad intelligibilia ducentes**. Ed. Erich Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

QUINTILIANO. **Institutio oratoria 7–9**. Ed. Harold Edgeworth Butler. The Loeb Classical Library, 126. London/New York: William Heinemann/Harvard University Press, 1922.

RENÉ DESCARTES. **Discours de la méthode et essais**. Volume VI. Publiée par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1902.

SENECA, Lucius Anneus. **Moral Essays: volume 2 (De vita beata)**. Ed. John W. Basore. London/Heinemann, 1932.

SEXTO EMPÍRICO. **Adversus mathematicos**. Ed. Gentiano Herveto Aurelio. Paris: Martinus Iuuenis, 1569.

_____. **Against the Logicians**. Tradução: Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TITO LUCRÉCIO CARO. **De rerum natura**. Ed. Ulrich Harsch. Stuttgart: Bibliotheca Augustana, 1998/2001.

TOMÁS DE AQUINO. **De potentia**. Pamplona: Universidade de Navarra, 2000.

_____. **Quaestiones disputatae de ueritate. Quaestiones 8-12**. Editio Leonina. Roma: Santa Sabina, 1970.

_____. **Scriptum super Sententiis (In I Sententiarum)**. Pamplona: Universidade de Navarra, 2000.

_____. **Super Boetium De Trinitate (In de trinitate). Expositio libri Boetii De ebdomadibus**. Editio Leonina. Roma/Paris: Éditions du Cerf, 1992.

_____. **Summa contra gentiles**. Editio Leonina. Roma: Herder, 1934.

_____. **Summa theologiae pars prima**. Editio Leonina. Roma: Tipografia Poliglota S. C. de Propaganda Fide, 1889.

_____. **Summa theologiae tertia pars**. Editio Leonina. Roma: Tipografia Poliglota S. C. de Propaganda Fide, 1903.

VIGÍLIO, Papa. **Constitutum pro damnatione trium capitolorum (Definitio fidei Sancti Chalcedoniensis Concilii)**. Patrologia Latina Migne, 69. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

VIRGILIO. **Bucolics, Aeneid, Georgics**. Ed. James Bradstreet Greenough. Boston/New York: Ginn & Company, 1930.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

AYRES, Lewis. **Augustine and the Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. "Augustine on the triune life of God". MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (eds.). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 60-77.

_____. "The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology". DODARO, Robert; LAWLESS, George (eds.). **Augustine and his Critics: Essays in honour of Gerald Bonner**. London/New York: Routledge, 2000, p. 51-76.

BARNES, Michel René. "Latin trinitarian theology", in: PHAN, Peter C. (ed.). **The Cambridge Companion to the Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 70-84.

BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerald (eds.). **Le De Trinitate de Saint Augustin: exégèse, logique et noétique**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

BOERI, Marcelo D.; SALLES, Ricardo. **Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética: Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos**. Studies in Ancient Philosophy, 12. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

BLOCH, David. "Ancient and Medieval Theories". KNUUTTILA, Simo; SIHVOLA, Juha (eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant**. Dordrecht: Springer, 2013, p. 205-221.

BRACHTENDORF, Johannes. "Time, Memory, and Selfhood in De Trinitate".
BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard. **Le De Trinitate de Saint Augustin: exégèse, logique et noétique**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 221-234.

BRAY, Gerald. "The filioque Clause in History and Theology". In: **Tyndale Bulletin**, 34, 1983, p. 91-144.

BRÉAL, Michel; BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Étymologique Latin**. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1885.

BRITTAIN, Charles. "Intellectual Self-Knowledge in Augustine (De Trinitate 14.7-14)".
BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerald (eds.). **Le De Trinitate de Saint Augustin: exégèse, logique et noétique**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 313-330.

_____. "Self-Knowledge in Cicero and Augustine (De Trinitate, X,5,7-10,16)". In:
Medioevo Rivista di Storia della Filosofia Medievale, n. 37, 2012, p. 107-136.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a biography**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1967.

BUBACZ, Bruce. **St. Augustine's Theory of Knowledge: a contemporary analysis**. New York: The Edwin Mellen Press, 1981.

CARY, Phillip. **Augustine's invention of the inner self: the legacy of a Christian Platonist**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. **Outward Signs: the powerlessness of external things in Augustine's thought**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CHADWICK, Henry. **Augustine of Hippo: a life**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CLARK, Mary T. "De Trinitate", in: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 91-102.

CONYBEARE, Catherine. **The Irrational Augustine**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

COOPER, Stephen Andrew. **Marius Victorinus' Commentary on Galatians**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005.

DE LA PEZA, Edgardo. "El significado de "cor" en san Agustín". In: **Revue des Études Augustiniennes** VII, Paris, 1961, p. 339-368.

DE SAUSSURE, Ferdinand. **Cours de linguistique générale**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1995.

DOBELL, Brian. **Augustine's Intellectual Conversion: the journey from Platonism to Christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

EDWARDS, Mark. **Catholicity and Heresy in the Early Church**. Farnham: Ashgate, 2009.

_____. "Synods and Councils". CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (eds.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

EMILSSON, Eyjólfur K. **Plotinus on Sense-Perception: a philosophical study**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ENGELS, J. "La doctrine du signe chez saint Augustin", in: **Studia Patristica**, VI, Texte und Untersuchungen, Band 81, Berlin, 1962, p. 366-373.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 2001.

EVANS, G. R. **A Brief History of Heresy**. Oxford: Blackwell, 2003.

FITZGERALD, Allan D. (ed.). **Augustine through the ages: an encyclopedia**. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

FRAILE, Guillermo. **História de la filosofía: el judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islam y la filosofía**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

FREDRIKSEN, Paula. "Augustine on God and Memory". KATZ, Steven T.; ROSEN, Alan (eds.). **Obligated by Memory: Literature, Religion, Ethics**. Syracuse: Syracuse University Press, 2006, p. 131-138.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Introduction à l'Étude de Saint Augustin**. 2. ed. Paris: Vrin, 2003.

GIOIA, Luigi. **The theological epistemology of Augustine's *De Trinitate***. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

HILL, Edmund. "St. Augustine's *De Trinitate*: the doctrinal significance of its structure". In: **Revue des Études Augustiniennes**, Paris, vol. 19, n. 3-4, p. 277-286, 1973.

HOCHSCHILD, Paige E. **Memory in Augustine's Theological Anthropology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HOLOPAINEN, Toivo J. Concepts and Concept Formation in Medieval Philosophy. KNUUTTILA, Simo; SIHVOLA, Juha (eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant**. Dordrecht: Springer, 2014, p. 263-279.

HOMBERT, Pierre-Marie. **Nouvelles Recherches de Chronologie Augustinienne**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

JACKSON, B. Darrell. "The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*". In: **Revue des Études Augustiniennes**, Paris, vol. 15, n. 1-2, p. 9-49, 1969.

KANNENGIESSER, Charles. **Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity**. Leiden/Boston: Brill, 2006.

KENNY, Anthony. **Filosofia Medieval. Uma nova história da filosofia ocidental**. Volume II. 2ª edição. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KING, Peter. "Augustine on knowledge". MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (eds.). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. "Augustine on language", in: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 292-310.

_____. "The semantics of Augustine's trinitarian analysis in *De Trinitate* 5–7", in: BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (eds.). **Le *De Trinitate* de saint Augustin: exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 123-135.

KIRWAN, Christopher. "Augustine's philosophy of language", In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (eds.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 186-204.

KOCH, Isabelle. "Le verbum in corde chez Augustin". In: BIARD, Joël. **Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge Classique**. Louvain/Paris: Éditions Peeters, 2009.

LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. **Recherches de Chronologie Augustinienne**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1965.

LAGOUANÈRE, Jérôme. **Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 39-40.

LETTIERI, Gaetano. **L'Altro Agostino: Ermeneutica e Retorica della Grazia dalla Crisi alla Metamorfosi del *De doctrina christiana***. Brescia: Morcelliana, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia Filosófica I**. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LÖSSL, Josef. "Augustine's use of Aristotle's Categories in *De Trinitate* in light of the history of the Latin text of the *Categories* before Boethius", in: BERMON, Emmanuel; O'DALY, Gerard (eds.). **Le *De Trinitate* de saint Augustin: exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 99-121.

MacCORMACK, Sabine. "Augustine on Scripture and the Trinity", in: VESSEY, Mark (ed.). **A Companion to Augustine**. Oxford: Blackwell, 2012, p. 400-402.

MANDOUZE, A. "Quelques principes de 'linguistique augustinienne' dans le *De magistro*", in: **Forma Futuri**, Torino, 1975, p. 790-795.

McGUCKIN, John Anthony. "The Trinity in the Greek Fathers", in: PHAN, Peter C. (ed.). **The Cambridge Companion to the Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 49-69.

MARKUS, R. A. "Marius Victorinus and Augustine". ARMSTRONG, A. H. (ed.). **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 374-379.

_____. "St. Augustine on signs", in **Phronesis**, 2, 1957, p. 60-83.

MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la cultura antique**. Paris: De Boccard, 1938.

MATTHEWS, Gareth B. **Augustine**. Oxford: Blackwell, 2005.

_____. "Augustine and Descartes on Minds and Bodies", in: MATTHEWS, Gareth (ed.). **The Augustinian Tradition**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999, p. 222-232.

_____. "Knowledge and illumination". STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (eds.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 171-185.

_____. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MIETHE, Terry L. "St. Augustine and Sense Knowledge". In: **Augustinian Studies**, Villanova, vol. 8, p. 11-19, 1988.

MOSS, Jessica. **Aristotle on the Apparent Good: perception, *phantasia*, thought, and desire**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NASH, Ronald H. "Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory". In: **Augustinian Studies**, vol. 2, 1971, p. 47-66.

NIEDERBACHER, Bruno. "The human soul: Augustine's case for soul-body dualism", in: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 125-141.

O'CONNELL, Robert J. "Ennead VI, and 4 and 5 in the works of Saint Augustine", **Revue des Études Augustiniennes**, IX, 1963, p. 1-39.

O'DALY, Gerard. **Augustine's philosophy of mind**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987.

PANACCIO, Claude. "Augustin, le Verbe Mental et l'Amour". In: BAZÁN, B. C. et al. (org.). **Les Philosophies Morales et Politiques au Moyen Âge**. New York: Legas, 1995.

_____. **Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham**. Paris: Seuil, 1999.

PÉPIN, Jean. Attitudes d'Augustin devant le Vocabulaire Philosophique Grec. In: **La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)**. Rome: École Française de Rome, 1992. p. 282-287.

PEREIRA, Diego Fragoso. "Signo e significado em Anselmo de Cantuária". In: **Outramargem: revista de filosofia**. Belo Horizonte, n. 3, 2015, p. 104-124.

RIST, John M. **Augustine: Ancient Thought Baptized**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ROSIER-CATACH, Irène. **La Parole comme Acte**. Paris: Vrin, 1994.

SCHUMACHER, Lydia. **Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

SIMONE, R. "Semilogia agostiniana", in: **La Cultura**, 7, 1969, p. 88-117.

_____. "Sémiologie augustinienne", in: **Semiotica**, 6, 1972, p. 1-31.

SIRRIDGE, Mary. "Augustine's Two Theories of Language" in: **Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale XV**, 2000, p. 35-57.

_____. "Quam videndo intus dicimus: Seeing and Saying in De Trinitate XV".

EBBESSEN, Sten; FRIEDMAN, Russell L. (eds.). **Medieval Analyses in Language and Cognition**. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999, p. 317-330.

SMITH, Andrew. **Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: a study in post-Plotinian Neoplatonism**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SOUTHERN, Richard W. **Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

_____. **Saint Anselm: A portrait in a landscape**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TESKE, Roland. J. "Augustine, Flew and the Free Will Defense". _____. **Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian. A second collection of essays**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.

_____. "Augustine's Philosophy of Memory". STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 148-158.

_____. "Augustine's theory of soul", in: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (eds.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 116-123.

_____. "Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine". _____. **Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian. A second collection of essays**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009, p. 61-76.

VALENTE, Luisa. "Verbum mentis - vox clamantis: the notion of the mental word in twelfth-century theology". In: SHIMIZU, Tetsuro; BURNETT, Charles (eds.). **The word in Medieval logic, theology and psychology. Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 September-1 October 2005**. Turnhout: Brepols, 2009, p. 376-379.

VANCE, Eugene. Seeing God: Augustine, Sensation, and the Mind's Eye. NICHOLS, Stephen G.; KABLITZ, Andreas; CALHOUN, Alison (eds.). **Rethinking the Medieval Senses: heritage, fascination, frames**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2008, p. 13-29.

WATSON, Gerard. **Phantasia in Classical Thought**. Galway: Galway University Press, 1988.

WILLIAMS, Rowan. **Arius: Heresy and Tradition**. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

ANEXOS

Anexo 1 – Comparação entre os Símbolos de Niceia e de Constantinopla

Abaixo, comparamos os símbolos de Niceia e de Constantinopla e chamamos a atenção para alguns pontos, questões filosóficas e teológicas. Indicamos brevemente algumas diferenças existentes entre os dois símbolos.

	Símbolo de Niceia (325)	Símbolo de Constantinopla (381)
1	Credimus [...] in unum dominum Iesum Christum filium dei,	Credimus [...] in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum,
2	natum de patre,	ex patre natum
3	hoc est de substantia patris,	
3'		ante omnia saecula,
4	deum de deo,	deum ex deo,
5	lumen de lumine,	lumen ex lumine,
6	deum verum de deo vero,	deum verum ex deo vero,
7	natum non factum,	natum non factum,
8	unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion,	omousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae,
9	per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra;	per quem omnia facta sunt,
10	qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit,	qui propter nos homines et nostram salutem descendit
11	incarnatus est, homo factus est,	et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est
12	passus est	et crucifixus pro nobis est sub Pontio Pilato et sepultus
13	et resurrexit tertia die,	et tertia die resurrexit
14	ascendit in caelos	et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris
15	venturus iudicare vivos et mortuos.	et iterum venturus cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.

Comentamos de acordo com a numeração das linhas acima:

(1) Constantinopla acrescenta a expressão '[filho] unigênito de Deus': o *Verbum* Divino precede os demais filhos não apenas porque é o unigênito, gerado desde toda a eternidade (fora do tempo), mas também porque é através do *Verbum* que o Pai criou todas as coisas – *omnia*²⁵⁹.

²⁵⁹ Cf. Jo 1.2.

(2) Em Niceia temos ‘*natum de patre*’, em Constantinopla, ‘*ex patre natum*’. Ambos se referem ao *Verbum* e não ao Jesus histórico. O ponto a ser defendido é a divindade e a consubstancialidade do Filho. No entanto, ainda que o *Verbum* seja nascido do (*de/ex*) Pai, há o emprego de duas preposições que, ainda que sejam de origem, podem ser interpretadas de modo ligeiramente diferente: a preposição *de* indica a causa geradora e a preposição *ex* indica a origem divina²⁶⁰. Jérôme Lagouanère ainda distingue as preposições *de* e *ex* da preposição *ab*, que indicaria a causa criadora. Ora, como o *Verbum* é gerado pelo Pai e não criado, não se emprega a preposição *ab*: *natum a patre*. Portanto, quando se diz que o Filho é *natum de patre*, quer-se acentuar a geração do Filho pelo Pai, ao passo que, quando se diz que o Filho é *natum ex patre*, quer-se acentuar a origem divina do Filho. Em ambas as traduções para a língua vernácula utilizamos a preposição ‘*de*’ + ‘*o*’ = ‘*do*’: o Filho é nascido *do* Pai.

(3) Niceia apresenta uma expressão ausente de Constantinopla: “*hoc est de substantia patris*”. Essa passagem depende da anterior. *De* indica a causa geradora. Portanto, dizer que o Filho é da mesma substância do Pai é dizer que isso se segue pelo fato do Pai lhe ser a causa geradora. Pela geração, o que é gerado tem a substância do que gera. A questão é: como entender o termo ‘*substantia*’? No *De Trinitate* 5,9,10, Agostinho diz não fazer distinção entre *substantia* e *essentia*:

Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam: non audemos dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam uel substantiam, tres autem personas; quemadmodum multi latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non inuenirent, quo enuntiarent uerbis quod sine uerbis intelligebant.²⁶¹

Podemos dizer, pois, que o Filho é da essência do Pai, pelo fato de ambos serem pessoas da Trindade, que se distinguem apenas pela relação e não pela substância/essência²⁶².

(3’) Por outro lado, há um acréscimo de Constantinopla ausente de Niceia: “*ante omnia saecula*”, “antes de todos os séculos”. Há dois pontos aqui. Primeiro,

²⁶⁰ Cf. *De natura boni* 1,1: “Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est: ideo uere aeternum, et uere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse”;

²⁶¹ *De Trinitate* 5,9,10.

²⁶² Cf. LÖSSL, 2012, p. 99-121

Constantinopla acentua a geração divina do Filho por meio da preposição *ex*. Segundo, a geração divina do Filho se dá na eternidade. Isso implica que a geração eterna do *Verbum* não ocorre no tempo que, pelo menos a partir das análises de Agostinho no livros das *Confessiones*, é igualmente uma criatura. Deus cria também o tempo. Portanto, a geração divina do Filho se dá fora do tempo, ou seja, na eternidade.²⁶³

(4)-(6) Seguem o mesmo raciocínio de (2): Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro. Assim como em (2), aqui também temos a alternância das preposições *de* e *ex*, Niceia e Constantinopla, respectivamente. Não se trata de emanção, onde o Pai perderia parte da sua substância para engendrar o Filho que, por conseguinte, seria menor ontologicamente em relação ao Pai. Trata-se de geração. Ao gerar, o Pai não perde sua substância. Ele permanece igual e íntegro em si. O Filho gerado é igual ao Pai ontologicamente, exceto pelo fato de ter sido gerado.

(7) Comum aos dois símbolos, o Filho é nascido e não criado. O ponto é: a geração divina do Filho não se assemelha à criação. Disso se segue que há aqui duas noções diferentes que são atribuídas ao Pai: geração e criação. Por um lado ele gera o Filho na eternidade. Por outro, ele cria todas as demais coisas por meio do Filho (*per quem omnia facta sunt*²⁶⁴). Na criação, temos ainda o princípio *ex nihilo*: as coisas são criadas do nada. Na geração, não, pelo fato do Filho não ser como as demais criaturas. Ele nasce do (*de/ex*) Pai.

(8) Formulação ligeiramente diferente em ambos os símbolos, mas cujo sentido equivale: da mesma substância com o Pai, que os gregos chamam '*homosion*'. Parece estar relacionado ao (3), presente apenas em Niceia. Em todo caso, é preciso ter em mente a linha (7), na distinção entre geração e criação. As criaturas não possuem a mesma substância/essência que o Pai. Se assim o fosse, elas igualmente seriam divinas, deuses. Já o Filho, por ter sido gerado, é da mesma substância que o Pai. Vimos há pouco que Agostinho não distinguia *substantia* e *essentia*, o que nos permite dizer que ainda aqui nos dois símbolos não havia uma distinção conceitual rigorosa entre esses dois termos. Portanto, pela geração, o Filho conserva a mesma essência do Pai, a essência divina. Ao passo que as criaturas, uma vez que foram

²⁶³ Cf. *Confessiones* 11.

²⁶⁴ Cf. Jo 1,2.

feitas do nada (*ex nihilo*), não possuem a essência divina, sendo, por isso, limitadas, imperfeitas, em constante mudança.

(9) É um pouco mais extenso em Niceia do que em Constantinopla, mas o ponto é o mesmo: todas as coisas criadas (*omnia*) foram feitas através (*per*) do Filho. Niceia acrescenta: as que estão no céu e as que estão na terra. Podemos nos perguntar o que seriam as coisas que estão no céu? Ou então, uma pergunta anterior: o que Niceia entende por céu? É o céu físico ou o céu teológico? Se for o céu físico, então se segue que tanto o mundo sublunar quando o mundo supralunar (os astros celestes) foram também criados através do Filho. Por outro lado, se se trata aqui do céu teológico – e por teológico entendemos uma dimensão espiritual habitada por seres espirituais – então mesmo as naturezas angélicas também foram criadas através do Filho. Entendemos que aqui se trata do céu teológico, já que não faria muito sentido dizer que todas as coisas foram criadas através do Filho e depois explicitar ainda mais quais são todas essas coisas. Constantinopla, por exemplo, exclui a partícula explicativa do local onde estão as coisas criadas. Tudo foi feito através do Filho, e isso é suficiente para o símbolo para defender o ato criador do Pai através do Filho.

(10)-(15) A partir daqui, ambos os símbolos deixam de lado a divindade e a consubstancialidade do Filho e passam a considerar a encarnação e suas consequências, e terminam com uma cena escatológica. Por se tratarem principalmente de artigos de fé, comentaremos essas linhas de maneira breve. Além disso, não há mais diferenças significativas entre os dois símbolos. Para começar, o principal motivo da encarnação é a salvação do gênero humano, perdida já desde os inícios da humanidade, quando os primeiros pais teriam desobedecido a Deus e, no desejo de serem como deuses (“*eritis sicut dii scientes bonum et malum*”²⁶⁵), comeram do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Em vista, pois, da salvação do gênero humano, o *Verbum* Divino se fez carne e habitou entre nós²⁶⁶. No entanto, não foi suficiente a encarnação para trazer a salvação. O *Verbum* encarnado, Jesus de Nazaré, sofreu a paixão, foi crucificado, morto e ressuscitou ao terceiro dia, ascendeu aos céus e se sentou à direita do Pai, donde há de vir na glória para julgar os vivos e os mortos, e seu reinado não terá fim. O símbolo termina com a cena do juízo final,

²⁶⁵ Gn 3,5.

²⁶⁶ Jo 1,14.

onde o Filho voltará a terra, como juiz, para retribuir a cada ser humano segundo as obras e escolhas feitas em vida. Nesses pontos, não vimos divergências entre Niceia e Constantinopla, que são fiéis ao símbolo apostólico.

Anexo II – Notas sobre o *lekton* estoico

A importância de estudar este elemento do estoicismo é que ele aparece nos textos de Agostinho, sobretudo na definição de significação no *De dialectica* e no *De doctrina christiana*.

A noção de *lekton/lekta* faz parte da lógica estoica. Infelizmente, todos os textos de lógica estoica se perderam. O que conhecemos são relatos indiretos. A passagem mais importante e mais detalhada que trata dos *lekta* é o *Adversus Mathematicos*²⁶⁷ VIII (o livro VIII também é chamado de *Adversus Logicos*) do filósofo céptico Sexto Empírico (?150-?210). Em seguida vem o livro *Vitae Philosophorum* VII de Diógenes Laércio. Há também uma passagem em uma carta de Sêneca (*Epistulae* 117,13). Ainda que haja outros trechos, os três mencionados acima sobressaem pelos seguintes motivos: o texto de Sexto Empírico é o mais completo de todos os relatos sobre o tema, o de Diógenes Laércio complementa o de Sexto Empírico e o de Sêneca transmite ao mundo latino o conceito estoico de *lekta*²⁶⁸. Citamos Sexto Empírico:

11. Porém, houve também outro debate entre eles, através do qual (I) uns estabeleceram o verdadeiro e o falso justamente *nas coisas que são significadas*; (II) outros, no som; (III) outros, no movimento do pensamento. Os estoicos, por exemplo, foram autores da primeira opinião. Eles diziam que três coisas estavam unidas entre si: (i) o que é significado, (ii) o que significa e (iii) e o contingente. 12. Destes, o *que significa* é uma expressão articulada, como “Dion”. O *que é significado* – que é a própria coisa que é afirmada [pela expressão articulada] e a qual nos apreendemos – está presente no nosso pensamento. Todavia, os bárbaros não compreendem, ainda que ouçam a expressão articulada. O contingente, porém, é o sujeito que está fora, como é o próprio Dion. No entanto, dois destes são corpóreos: sem dúvida, a coisa que é significada e a coisa que é dita que é verdadeira ou falsa. E isso não do mesmo modo, mas uns defeituosos e mutilados, outros, porém, completos por si mesmos. E deste é completo por si mesmo é chamado proposição. É

²⁶⁷ Ainda que o texto tenha sido escrito em grego, utilizamos a tradução latina de 1569 publicada em Paris. Utilizamos ainda a versão inglesa de Cambridge, editada por Richard Bett, em 2005. Citaremos o texto de Sexto Empírico a partir das duas versões disponíveis: à direita do ponto e vírgula, o texto latino, à esquerda, o texto inglês. O texto latino é citado segundo o padrão página-linha. O texto inglês, por sua vez, segundo o padrão nas edições de Sexto Empírico a partir do texto de H. Mutschmann (Teubner, 1914).

²⁶⁸ Em um recente estudo sobre a filosofia estoica, Boeri; Salles (2014) dedicam o capítulo oitavo à teoria estoica do significado. Ali, enumeram diversas outras passagens onde diversos escritores antigos fazem referência aos *lekta* dos estoicos. De todo modo, a relevância das três passagens acima não é questionada nem diminuída. Além dos trechos de Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Sêneca, Boeri; Salles citam: Estobeo, *Ecl.* 1.621,4-21; Amonio, *in int.* 17,24 – 18,7; 43,5-20; 44,11 – 45,7; Galeno, *In Hippocratis de humoribus* I 16.204,10 – 205,5; Varrão, *De lingua latina* 6,56; Sexto Empírico, *PH* 2,81-84; Galeno, *De historia philosophica* 13,2-11; Estevão de Alexandria, *in int.*, 11,8 – 12,7; Estobeo, *Ecl.* 2.78,7-11; 97,15 – 98,6; Alexandre de Afrodísia, *in A. Pr.*, 17,32 – 18,7; Simplicio, *in cat.*, 396,3-22; Sexto Empírico, *PH* 1.65-66; Filo de Alexandria, *De vita Mosis* 2.127-129; Porfírio, *De abstinentia* 3.2-3; 3.7,1-7; Filo de Alexandria, *De migratione Abrahami* 78 (cf. BOERI, Marcelo D., 2014, p. 175-196).

o que dizem os que estão escrevendo: “Proposição é o que é verdadeiro ou falso”.²⁶⁹

Adversus Mathematicos VIII trata de três temas: o verdadeiro (1-140), o signo (141-299) e a demonstração (300-481). Sexto Empírico descreve os *lekta* na parte onde discute o verdadeiro. Iremos nos deter aí. Com relação ao verdadeiro, Sexto Empírico tenta mostrar duas coisas: que há divergência (*dissensio*) e dificuldades acerca do verdadeiro. Assim, por exemplo, sobre os filósofos que debateram sobre o verdadeiro, (1) tem os que defendem que não há algo verdadeiro e (2) tem os que defendem que há algo verdadeiro. Com relação a esses últimos, (i) há os que dizem que apenas as coisas inteligíveis são verdadeiras, (ii) há os que dizem que apenas as coisas perceptíveis são verdadeiras e (iii) há os que dizem algumas coisas inteligíveis e algumas coisas perceptíveis são verdadeiras (VIII,4). A seguir, Sexto Empírico oferece exemplos de quem defende tais posições. Xeníades de Corinto e possivelmente Monimus o Cínico defenderam que nada é verdadeiro. Platão e Demócrito defenderam que o verdadeiro é algo inteligível. Aenesidemus e Epicuro que o verdadeiro é algo perceptível. Os estoicos, que o verdadeiro é tanto algo perceptível quanto algo inteligível (4-13).

No trecho seguinte (185,31–186,8; 11-12), Sexto Empírico trata do *locus* do verdadeiro. É a primeira passagem onde ele descreve a teoria estoica dos *lekta*. Além do debate sobre a existência ou não do verdadeiro, há também a discussão (*dissidium*) com relação ao *locus* do verdadeiro e do falso. Dessa discussão decorrem três posições são defendidas: (I) o verdadeiro está na coisa significada (*in iis quae significantur*), (II) o verdadeiro está no som (*in uoce*), (III) o verdadeiro está no movimento do pensamento (*in motu cogitationis*). Os estoicos defendem a primeira opinião (*sententia*). *Id quod significatur* ou o plural *ea quae significantur* é a tradução latina para o termo grego *lekton/lekta*.

²⁶⁹ *Adversus Mathematicos* VIII,11-12 [185,31–186,8]: “11. Fuit autem etiam quoddam aliud apud eos dissidium, per quod alii quidem constituerunt uerum et falsum in iis quae significantur: alii autem in uoce: alii autem in motu cogitationis. Atque primae quidem sententiae auctores fuerunt Stoici, qui dicebant tria esse inter se coniugata, id quod significatur, et id quod significatur, et contingens. 12. Ex quibus, id quod significat quidem, esse uocem: ut Dion. Quod significatur autem, esse rem ipsam quae ab ipsa declaratur, et quam nos quidem apprehendimus, adsistit autem in nostra cogitatione: Barbari autem non intelligunt, etiam si uocem audiant. Contingens autem, subiectum quod est extra, ut est ipse Dion. Ex his autem, duo quidem esse corporea, nempe rem quae significatur, et rem quae dicitur, quae quidem est uera aut falsa. Eaque non communiter uniuersa, sed alia quidem manca ac mutila, alia uero per se perfecta. Et eius quae est per se perfecta id quod uocatur pronunciatum. Quod quidem describentes, dicunt: Pronunciatum est quod est uerum aut falsum”.

Além disso, para os estoicos, três coisas estão unidas entre si: (1) o que é significado (*id quod significatur*), (2) o que significa (*id quod significat*) e (3) o objeto (*contingens*²⁷⁰). Por que introduzir essa última tripartição? Porque a noção de verdadeiro, por estar *no que é significado*, está também relacionado seja *ao que significa*, seja ao objeto. Daí a necessidade de definir cada um destes três elementos. Pois bem, Sexto Empírico define primeiro o *id quod significat*, depois o *id quod significatur* e por fim o objeto. (i) o *id quod significat* é o som. Por exemplo, o som 'Dion'. (ii) o *id quod significatur* tem três propriedades: (a) é o real estado de coisas revelado pelo signo, (b) que nós apreendemos enquanto subsiste no pensamento e (c) os bárbaros não podem entender ainda que ouçam o som. (ii) o objeto é a coisa existindo exteriormente. Por exemplo, Dion em pessoa. Não é possível definir a coisa significada sem levar em consideração o signo e o objeto. O signo porque é por meio dele que a coisa significada é revelada.

²⁷⁰ Traduzimos '*contingens*' por 'objeto' por duas razões: a tradução inglesa utiliza o termo 'object' e o *Oxford Latin Dictionary* (1968, p. 431) aponta como possibilidade de tradução do verbo *contingo* a acepção "to come into existence, be produced"