

O *VERBUM* QUE GERAMOS NA MENTE E LEVAMOS NO CORAÇÃO: NOTAS SOBRE O *VERBUM INTERIOR* NO *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

Diego Fragoso Pereira*

Resumo: No artigo, apresentamos uma análise interpretativa do *De Doctrina Christiana* 1,13,12, mostrando o percurso de Agostinho de Hipona até formular duas expressões referentes à linguagem mental. O tratado *De Doctrina Christiana* sintetiza duas ideias já latentes no *De fide et symbolo* (393) e na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (395) referentes ao *uerbum interior*. Essa síntese explícita, pela primeira vez nos textos agostinianos, não apenas uma expressão, mas também o sentido de um discurso interior. Ao falarmos, o *uerbum* que é gerado na mente (*uerbum quod animo gerimus*) e levamos no coração (*uerbum quod corde gestamus*) torna-se um som e é chamado linguagem falada (*locutio*). Assim, em 397, aproximadamente, aparece de direito e de fato uma expressão em Agostinho referente ao tema.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; *De Doctrina Christiana*; *uerbum interior*.

Résumé: Dans cet article, nous présentons une analyse interprétative du traité *De Doctrina Christiana* 1,13,12, montrant le parcours d'Augustin d'Hippone jusqu'à la formulation de deux expressions relatives au langage mental. Le *De Doctrina Christiana* synthétise deux idées latentes déjà dans *De fide et symbolo* (393) et dans les *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (395) sur le *uerbum intérieur*. Cette synthèse explicite, pour la première fois dans les textes agostiniens, non seulement une expression, mais aussi le sens d'un discours intérieur. Lorsque nous parlons, le *uerbum* qui est généré dans l'esprit (*uerbum quod animo gerimus*) et porté dans le cœur (*uerbum quod corde gestamus*) devient un son et est appelé langage parlé (*locutio*). Ainsi, dans environ 397, il apparaît en droit et en fait une expression en Augustin se rapportant à ce sujet.

Mots-clés: Augustin d'Hippone; *De Doctrina Christiana*; *uerbum interior*.

Introdução

O *De Doctrina Christiana* começou a ser escrito em 397 e foi concluído em 427 (AGOSTINHO, 1945, p. 757-758)¹. Apesar de relativamente extenso, o texto agostiniano trata do *uerbum interior* já no primeiro livro e apenas ali: em 1,13,12. Por *uerbum interior*, entendemos (a) o falar da mente consigo mesma, (b) que não depende de nenhuma outra língua e (c) que permanece no interior, este às vezes é chamado *mens*, *animus* ou *cor*².

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Assistente na Faculdade São Luiz (Brusque/SC). E-mail: diego.pereira@saoluiz.edu.br.

¹ Ver também: FITZGERALD, 1999, p. 278-280.

² Servimo-nos do estudo realizado pelo professor Claude Panaccio acerca do tema da linguagem mental nos principais escritos de Agostinho (PANACCIO, 1999, p. 108-119).

Ora, a breve passagem sobre o *uerbum interior* é precedida por uma discussão acerca da *sapientia Dei*, a sabedoria de Deus, outro nome para se referir à segunda Pessoa Trinitária. Sobre a *sapientia Dei*, há pelos menos duas questões: (i) os seres humanos têm acesso à essa *sapientia*?; (ii) em caso afirmativo, como entender essa acessibilidade? A resposta para (i) é afirmativa. 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 dado momento da história.

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, segue-se que este seria qualitativamente superior àquele (AGOSTINHO, 1956, p. 392-429)³. No entanto, os Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381), contra as teses arianas, estabeleceram a divindade do Filho e sua consubstancialidade ao Pai.

Haveria ainda um segundo problema relacionado ao Filho: pela encarnação, o Filho deixou de ter a natureza divina, pertencendo apenas à natureza 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” (DENZINGER, 1996, p. 169). Como Agostinho não tinha à disposição o símbolo de Calcedônia, o que fez foi consultar autoridades eclesiásticas, teológicas e, sobretudo, as Sagradas Escrituras. Ao problema da encarnação do *Verbum*, Agostinho defende que a segunda Pessoa Trinitária, possuindo a natureza divina, assumiu (*sumpsit*) também a natureza humana⁴. Por essa razão, Cristo encarnado é definido como uma única pessoa (o Jesus histórico) e duas naturezas.

A questão a ser respondida no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 é: como entender e explicar que o *Verbum* encarnado permanece sendo Deus? De que modo conciliar essas questões teológicas com a acessibilidade à *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

³ Ver também: GIOIA, 2008, p. 24-39; FRAILE, 1960, p. 153.

⁴ Cf. AGOSTINHO, 1965, p. 356-358.

quanto exterior. Esse é o contexto em que surge a investigação do *uerbum interior* nessa obra agostiniana.

A seguir, propomos uma análise interpretativa 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 agostinianos. Para concluir, queremos mostrar que as condições do *uerbum interior*, apresentadas no primeiro parágrafo do artigo, são satisfeitas na passagem sob investigação.

1 Como aparece o problema do *verbum interior* no *De Doctrina Christiana*

A tese do *De Doctrina Christiana* 1,13,12 é que o *Verbum* Divino, ao se encarnar, permaneceu sendo Deus. O texto 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?” (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75). Do 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 *Verbum 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 prólogo joanino serve como desenvolvimento das análises dos vários nomes com os quais se faz referência à segunda Pessoa Trinitária.

De que maneira (*quomodo*) veio a *sapientia Dei*? O ponto é compreender o modo dessa vinda. *Sapientia dei* e *uerbum dei* são nomes com uma referência comum. Assim, o *Verbum Dei*, ao se encarnar e habitar entre a humanidade, não foi alterado (*non commutatum*). O *Verbum Dei*, em Jesus, continuou sendo *Verbum Dei*.

É necessário precisar algumas noções. O *Verbum Dei* é uma pessoa trinitária. No entanto, “pessoa” nessa expressão tem outro sentido daquele, 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 se distingue do Pai e do Espírito Santo pela categoria da 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 aquele de quem se procede e o Espírito Santo é aquele que procede. A relação entre o Filho e o Espírito Santo também é de processão: o Filho é aquele de quem se procede e o Espírito Santo é aquele 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 1054 (BARNES, 2011, p. 70-84). 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. 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. A Trindade, portanto, é uma única substância, a divina, e três relações, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que também são chamadas pessoas.

O trecho final de 1,13,12 diz o modo da 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 cair na heresia no monofisismo⁵, para quem Jesus não assumiu realmente a natureza humana, permanecendo apenas divino, é preciso explicar como pôde haver nele duas substâncias (ou naturezas). Ainda sem o símbolo de Calcedônia (“verdadeiro Deus e verdadeiro homem”), a solução de Agostinho foi a expressão ‘*non commutatum*’. 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 através da analogia com o *uerbum* humano. Assim como nas naturezas de Jesus, uma foi assumida e a outra não foi alterada, há também no *uerbum* humano um que é assumido e outro

⁵ 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 possuía duas naturezas vagamente unidas, o que negava o título de Maria como *theotokos*, mãe de Deus.

que não é alterado. A seguir, nos ocuparemos com essa analogia. Citamos a passagem em questão do *De Doctrina Christiana* 1,13,12, que será examinada até o final do artigo:

Do mesmo modo que quando falamos – para que aquilo que produzimos na mente penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos –, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala. No entanto, nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro 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 (tradução nossa). (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75).⁶

É semelhante o trecho agostiniano com 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 uocatur*.

(ii) 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*.

(iii) Em João, o *uerbum* se faz carne (*caro*). Em Agostinho, o *uerbum* se faz som (*sonus*).

(iv) Finalmente, em João, o *Verbum* habita entre nós. Em Agostinho, ele é chamado fala ou linguagem falada (*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 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 acerca do *uerbum interior*:

(I) quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala (primeira formulação).

⁶“*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*”.

(II) nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro em si, assume a forma de uma expressão vocal (segunda formulação).

Além dessas duas formulações, há também duas expressões que indicam finalidade:

(III) uma que começa com “*ut*” (a qual chamaremos F1) e

(IV) outra que começa com “*qua*” (a qual chamaremos F2).

Analisemos abaixo cada uma dessas quatro expressões.

2 *Cogitatio, Sonus e Locutio*

Na primeira formulação acima – quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala –, há três elementos relacionados: (a) pensamento (*cogitatio*), (b) som (*sonus*) e (c) fala (*locutio*). 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 formulados distintamente no texto. Quando enunciamos algo, e o fazemos por meio da 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*.

Falamos através de sons. Mas 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 afirma que a escrita é signo daquilo que falamos, um signo dos *uerba* (“*signum uerborum*”) (AGOSTINHO, 1975, p. 88)⁷.

Examinemos a expressão “*uerbum quod corde gestamus*”. Ela indica uma ruptura com o que Agostinho havia defendido acerca do *uerbum* tanto no *De Magistro* quanto no *De Dialectica*. Nessas obras anteriores ao *De Doctrina Christiana*, o *uerbum* nunca é entendido com algo separado do *sonus*. Agostinho afirma mais de uma vez: “todo *uerbum* ressoa” (AGOSTINHO,

⁷ Como no *De Dialectica* todo *uerbum* ressoa (“*omne uerbum sonat*”), a escrita nada mais é do que signo de um *uerbum prolatum*.

1975, p. 86-88)⁸. Se todo *uerbum* ressoa, aqui está a primeira ocorrência de um tipo específico de *uerbum* que não ressoa. Trata-se do *uerbum quod corde gestamus*. Claro, esse *uerbum* que levamos no coração pode se tornar som. É possível que ele se torne som, mas também é possível que não se torne. A diferença é que *uerbum* passa a ter outro sentido além do *uerbum prolatum* (palavra proferida/exteriorizada). *Verbum* é também pensamento (*cogitatio*), que não depende do *sonus*, mas que 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, esse novo tipo de *uerbum* está contido no coração.

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 do *De Doctrina Christiana*, já que condição necessária para haver linguagem é a presença, de algum modo, de som. Por isso, 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.

3 Finalidade da *Locutio*

Antes de prosseguirmos para a segunda formulação do tema do *uerbum interior*, abordamos a primeira expressão de finalidade (F1), visto que está ligada ao trecho discutido acima. Qual é a finalidade da fala? Para que usamos a linguagem falada? Diz Agostinho: “para que aquilo que produzimos na mente penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos” (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75).

Empregamos a linguagem sonorizada para que algo seja transmitido a outrem. Iniciemos pelo que vem a ser esse algo: “*id quod animo gerimus*”. É a segunda ocorrência de uma expressão referente ao *uerbum interior*. Não temos, contudo, o termo “*uerbum*”, mas “*id*”: aquilo. Além

⁸ Essa mesma ideia aparece no *De Magistro*. Ver, por exemplo: AGOSTINHO, 1963, p. 567-569.

disso, o verbo gramatical é diferente daquele encontrado 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 *locus* 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 mente. “Alma racional”, alma humana’ e “mente” são expressões equivalentes em Agostinho⁹. O que produzimos na mente são pensamentos (*cogitationes*). 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*.

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 gerimus*’, 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 deseja transmitir um pensamento qualquer à uma outra mente. É o som dotado de significado que permite que um pensamento seja transmitido a outrem.

Há pouco, vimos que o pensamento ou *uerbum interior* se torna som, mas não escrita. 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 estivesse presente (AGOSTINHO, 1956, p. 867-869). 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 (*auris corporis* ou *carneas*) e os ouvidos da mente, pelo qual ouviríamos, entre outras coisas, a voz divina, que não é propriamente um *sonus* (AGOSTINHO, 1979, p. 286-287).

⁹ 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*’. Ver, por exemplo: GILSON, 2003, p. 56, n. 1. Ver também: AGOSTINHO, 1958, p. 718; O’DALY, 1987, p. 7-8; NIEDERBACHER, 2014, p. 125-141; LAGOANÈRE, 2012, p. 47-68 (*anima*); p. 69-91 (*animus*); p. 93-133 (*mens*); MATTHEWS, 1999, p. 222-232; MATTHEWS, 2005, p. 53-64; FITZGERALD, 1999, p. 807-812.

4 *Mutatio* ou *Conversio Verbi*

Na segunda formulação do tema – nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro em si, assume a forma de uma expressão vocal –, há dois dos três elementos que aparecem na primeira formulação, a saber: (a) pensamento e (b) som (*sonus*). No entanto, ali, a ênfase da frase estava sobre a linguagem falada (*locutio*), enquanto resultado da exteriorização ou sonorização do *uerbum* que levamos no coração. Agora, na segunda formulação, a ênfase do texto está com o que acontece com o *uerbum* uma vez exteriorizado.

Na primeira formulação, encontramos as expressões “*id quod animo gerimus*” e “*uerbum quod corde gestamus*”. Na segunda formulação, há uma nova expressão para se referir ao *uerbum interior*: “*cogitatio nostra*”, que nos permite estabelecer a identidade entre as três expressões citadas acima, já que a referência nas três é a mesma. Nisso resulta, portanto: “*uerbum quod corde gestamus*” = “*id quod animo gerimus*” = “*cogitatio nostra*”. Mas o que entendemos aqui por pensamento (*cogitatio*): (1) a faculdade da razão ou (2) a atividade da razão (*intellectus*)? A nosso ver, *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 passagem das *Confessiones* 10,11,18.

Na expressão “*in eundem sonum*” (“nesse som”), presente na segunda formulação, a que se refere o pronome *eundem*? De que modo traduzi-lo? Pensamos que esteja ligado e dependa 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*. Antes, 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 se exterioriza?

O verbo gramatical, *conuertitur*, está na voz passiva e acreditamos que deva ser lido conjuntamente com o substantivo *mutatio*, presente na finalidade (F2). *Conuertitur* nos dá o substantivo *conuersio*. Acaso *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 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* (unidade substancial). A diferença é que houve uma alteração, uma mudança na vida da pessoa, no caso de Agostinho. Portanto, não é mais exatamente a mesma pessoa o Agostinho antes e depois da conversão.

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 em 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 . 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.

Quando traduzimos “*mutatio*” para a língua vernácula, de imediato pensamos 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 $t_2 \rightarrow x$ e y . Logo adiante voltaremos a esse ponto e tentaremos justificar por que em t_2 temos x e y e não apenas x' , como 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 (Fl 2,5-11), por exemplo, Paulo diz que Cristo não se apegou à sua condição de divindade, mas assumiu [*accepit*] a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos seres humanos. Nesse contexto teológico, o *Verbum* Divino assumiu a forma de homem. Ora, isso nos daria uma expressão variante, tal 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. O *uerbum* humano se refere à *cogitatio nostra*. É ela que assume a forma de uma expressão vocal. Para Agostinho,

ao assumir a *forma 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*.

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 a conclusão do concílio de Calcedônia: “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Agostinho, a fim de preservar a natureza divina do homem Jesus acrescenta a expressão ‘*non commutatum*’, já abordada anteriormente. A encarnação não altera a natureza divina do *Verbum*, mas acrescenta a *forma hominis*, resultando no indivíduo Jesus.

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

5 Finalidade da *Forma Vocis*

O último ponto a investigar do 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. O sujeito gramatical da 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 à uma outra mente. Assim, a *forma uocis* tem pelo menos duas características: (a) ela faz com que a *cogitatio*

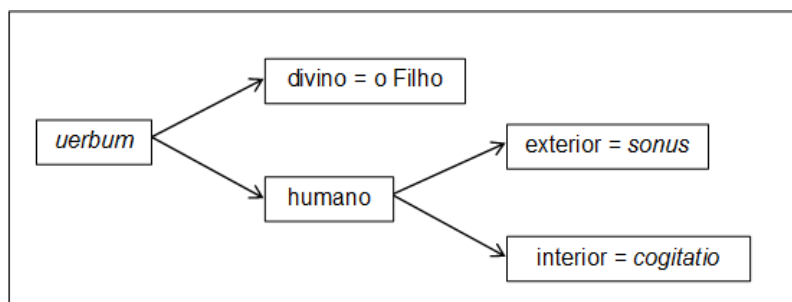
chegue à mente de outrem e (b) não representa dano ao *uerbum interior* nesse processo de exteriorização (*mutatio*).

Evidentemente, isso não quer dizer que a comunicação é e sempre será eficaz. Algumas vezes a linguagem falada não é capaz de transmitir integralmente o conteúdo de um *uerbum interior*. Outras vezes, o ouvinte não é capaz de apreender integralmente o sentido de uma certa *uox*, de modo que o conteúdo do *uerbum interior* resulte prejudicado. De todo modo, ainda que a comunicação entre emissor e receptor não ocorra na sua integralidade, mesmo assim o *uerbum interior* não sofre dano algum nesse processo de exteriorização. É por isso que ele permanece sempre íntegro no interior do coração.

Considerações Finais

Do que dissemos até aqui sobre a passagem de 1,13,12, retomamos 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 agora dispomos também do *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. Na Eneida, encontramos a expressão '*fit sonitus*' (VIRGÍLIO, 1916, p. 308). Na segunda, temos a influência de Paulo e de João, onde o *Verbum Dei* assume a forma de homem (Fl 2,6-8; Jo 1,14).

(iii) Ao tomar a forma de expressão vocal (*uerbum exterior*), o *uerbum interior* permanece no interior e íntegro.

(iv) A nosso ver, a interpretação de Claude 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 distinguiria 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”(PANACCIO, 1999, p. 111); 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” (PANACCIO, 1999, p. 112). 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.

(v) Iniciamos o artigo apresentando três condições para que uma expressão qualquer satisfaça, a fim de ser considerada linguagem mental: (a) ser um falar da mente consigo mesma; (b) não depender de nenhuma outra língua; (c) permanecer no interior, o que é chamado de *mens*, *animus* ou *cor*. Resta-nos investigar se as expressões encontradas no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 podem ou não ser aceitas como ocorrências de uma linguagem mental. As expressões encontradas foram: “o *uerbum* que é gerado na mente” e “o *uerbum* que levamos no coração”. “Mente” é a tradução de “*animus*”. “Coração”, “*cor*”. Agostinho entende que esse *uerbum* permanece íntegro no interior da mente ou do coração. Portanto, a condição (c) foi satisfeita. O *uerbum interior* se torna som através da linguagem falada (*locutio*). Ora, se o *uerbum interior* precede a linguagem falada, é plausível afirmar que ele não depende dela para estar íntegro no interior da mente. O *uerbum interior* depende da linguagem falada apenas quando é exteriorizado. Portanto, a condição (b) foi satisfeita. O *uerbum* que é gerado e levado no coração é um falar da mente consigo mesma. É quando a mente diz para si, sem o auxílio das palavras pertencentes a uma determinada língua, o que são as coisas, seja por meio de uma representação

mental, seja por meio de um conceito. A mente diz para si mesma através de uma linguagem específica, puramente interior, por conseguinte, puramente mental. Portanto, a condição (a) foi satisfeita. Vemos, então, que aquilo que aparece no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 já é um discurso interior, de fato e de direito, que será desenvolvido ao longo dos demais escritos de Agostinho.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Aurélio. *De Dialectica*. Dordrecht: Reidel, 1975.

_____. *De la Doctrina Christiana*. Tomo XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

_____. *Del Maestro*. 3. ed. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. *La Ciudad de Dios*. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

_____. *Las Confesiones*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

_____. *Las Retracciones*. Tomo XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

_____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. Tomo XIV. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Tomo V. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

BARNES, Michel René. Latin trinitarian theology. In: PHAN, Peter C. (org.). *The Cambridge Companion to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 70-84.

DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. 2. ed. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 1996.

FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: 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.

GILSON, Étienne. *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.

LAGOUANÈRE, Jérôme. *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

MATTHEWS, Gareth B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005.

_____. Augustine and Descartes on Minds and Bodies. In: MATTHEWS, Gareth (ed.). *The Augustinian Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 222-232.

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'DALY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987.

PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

VIRGÍLIO. *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*. Londres: William Heinemann, 1916.