

Lúcio Bento de Souza

A FÉ TRINITÁRIA E O CONHECIMENTO DE DEUS
ABORDAGEM A PARTIR DA OBRA *DE TRINITATE*
DE SANTO AGOSTINHO

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Apoio CAPES – PROSUP
Belo Horizonte – MG
2010

Lúcio Bento de Souza

A FÉ TRINITÁRIA E O CONHECIMENTO DE DEUS
ABORDAGEM A PARTIR DA OBRA *DE TRINITATE*
DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Ulpiano Vázquez Moro

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Apoio CAPES – PROSUP

BELO HORIZONTE

2010

S729e Souza, Lúcio Bento de
A fé trinitária e o conhecimento de Deus: abordagem a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho / Lúcio Bento de Souza. - Belo Horizonte, 2010.
142 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Agostinho, Santo. 2. Trindade. 3. Revelação. 4. Cristologia. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 231.01

Lúcio Bento de Souza

“A FÉ TRINITÁRIA E O CONHECIMENTO DE DEUS – Abordagem a partir da obra “DE TRINITATE” de Santo Agostinho”

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 03 de novembro de 2010.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (Orientador) - FAJE



Prof. Dr. Paulo César Barros - FAJE



Prof. Dr. Paulo César Costa/PUC-Rio

Dedico a meus pais, Noel e Cecília, que com amor me educaram e fazem-se presentes em minha vida.

Ofereço também este estudo ao meu orientador Ulpiano Vázquez Moro, com quem muito aprendi nestes anos de estudos de Mestrado.

Agradecimento

Agradeço a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior que possibilitou, com a concessão de bolsa de estudos, a realização da pesquisa de Mestrado.

Agradeço aos Jesuítas professores da FAJE que contribuíram para que este estudo se realizasse, lembro aqui meu orientador Ulpiano Vázquez Moro, Johan Konings, Nilo Ribeiro, Jaldemir Vitório, Francisco Taborda.

Destino meu agradecimento aos amigos das Fraternidades Dom Helder Câmara, Dom Luciano Mendes de Almeida e Dom José Maria Pires.

Agradeço aos amigos da Comunidade Imaculado Coração de Maria e Santo Antônio, de Belo Horizonte.

“Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in
me ista, donec me reformes ad integrum.”
Santo Agostinho

Resumo

O objetivo da Dissertação consiste no estudo da doutrina agostiniana da Trindade, no *De Trinitate*, na perspectiva de um acesso ao conhecimento de Deus. Pretende-se contribuir na discussão teológica sobre o dogma da Trindade e sua significação na existência cristã. A escolha de um autor antigo justifica-se na importância de se recorrer à tradição cristã, em busca de elementos iluminadores da reflexão teológica atual. O estudo do *De Trinitate*, de Santo Agostinho, demonstra que, a partir da doutrina da fé trinitária, pode-se penetrar na inteligência do mistério de Deus uno e trino. Primeiro, por meio da analogia com a vida íntima da alma humana, criada à imagem da Trindade. Em seguida, através da analogia da fé que age no amor. Para tanto, a Dissertação encontra-se dividida em três partes. Na Primeira parte, antes de abordar a obra *De Trinitate*, trata-se da elaboração do dogma da Trindade no século IV. Na Segunda parte, desenvolve-se o estudo sobre a doutrina agostiniana da Trindade. Em seguida, na Terceira parte, disserta-se a respeito da doutrina psicológica da trindade. Nas conclusões gerais do trabalho, nota-se presente no *De Trinitate* a herança da reflexão teológico-trinitária do século IV. Santo Agostinho, na esteira dos Padres ocidentais do século IV, parte da fé na igualdade e na inseparabilidade da Trindade no ser e no agir. No quadro geral da sua pesquisa trinitária, Santo Agostinho contribui especialmente com a elaboração da doutrina das relações e com a doutrina psicológica da trindade. Esta última consiste num método de exercício da alma humana que, partindo da regra de fé e da autoridade das Escrituras, tenta penetrar no conhecimento de Deus uno e trino por meio da contemplação da sua imagem criada na alma humana. Trata-se de um processo de interiorização, no conhecimento do mais íntimo da alma humana iluminada pela fé.

Revelação – Cristologia – Trindade – Antropologia

Résumé

L'objectif de cette dissertation est l'étude de la doctrine augustinienne de la Trinité, dans le *De Trinitate*, dans une perspective qui donne accès à la connaissance de Dieu. Nous prétendons contribuer à la discussion théologique sur le dogme de la Trinité et sur sa signification dans l'existence chrétienne. Le choix d'un auteur ancien se justifie par l'importance de faire appel à la tradition chrétienne, dans la recherche d'éléments éclairants pour la réflexion théologique actuelle. L'étude de *De Trinitate* de Saint Augustin, démontre que, à partir de la doctrine de la foi trinitaire, on peut pénétrer dans l'intelligence du mystère de Dieu un et trine. D'abord, par le moyen de l'analogie avec la vie intime de l'âme humaine, créée à l'image de la Trinité. Ensuite, par le biais de l'anagogie de la foi qui agit dans l'amour. En vue de cela, la Dissertation se trouve divisée en trois parties. Dans la Première partie, avant d'aborder l'œuvre *De Trinitate*, nous abordons l'élaboration du dogme de la Trinité au IV^e siècle. Dans une Deuxième partie, nous développons l'étude de la doctrine augustinienne de la Trinité. Ensuite, dans une Troisième partie, nous exposons la doctrine psychologique de la trinité. Dans les conclusions générales du travail, nous retrouvons dans le *De Trinitate* l'héritage de la réflexion de la théologie trinitaire du IV^e siècle. Saint Augustin, dans le sillage des Pères occidentaux du IV^e siècle, part de la foi dans l'égalité et dans l'inséparabilité de la Trinité dans l'être et dans l'agir. Dans le cadre général de sa recherche trinitaire, Saint Augustin contribue spécialement à l'élaboration de la doctrine des relations et à la doctrine psychologique de la trinité. Cette dernière consiste en une méthode mise en exercice dans l'âme humaine qui, en partant de la règle de foi et de l'autorité des Ecritures, tente de pénétrer dans la connaissance de Dieu un et trine par le moyen de la contemplation de son image créée dans l'âme humaine. Il s'agit d'un processus d'intériorisation, dans la connaissance du plus intime de l'âme humaine illuminée par la foi.

Révélation – Cristhologie – Trinité – Anthropologie

Abreviaturas

I,2,4 [27] = A referência ao *De Trinitate* está citada segundo a prática comum: Livro (em algarismo romano), capítulo (em algarismo arábico), parágrafo (em algarismo arábico); segue a indicação da página entre colchetes segundo a tradução da Paulus (Coleção Patrística), citada nas Referências Bibliográficas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 11

PRIMEIRA PARTE

REFLEXÃO TEOLÓGICO-TRINITÁRIA NO SÉCULO IV

INTRODUÇÃO, 15

1. A FÉ PROFESSADA EM NICEIA, 16

- 1.1. A heresia ariana, 17
- 1.2. Concílio de Niceia (325), 20
- 1.3. *Homoousios*, um termo ambíguo, 21
- 1.4. Equivalência entre “hipóstase” e *ousia*, 23

2. A DEFESA DA FÉ NICENA, 25

- 2.1. Crise pós-Niceia, 25
- 2.2. Atanásio de Alexandria, 28
- 2.3. Hilário de Poitiers, 30
- 2.4. Segunda geração ariana, 32
- 2.5. Basílio de Cesareia, 33

3. RECEPÇÃO DE NICEIA E DEFINIÇÃO DO DOGMA DA TRINDADE, 35

- 3.1. Sínodo de Alexandria (362), 36
- 3.2. Elaboração da linguagem trinitária, 37
- 3.3. Os pneumatômacos, 39
- 3.4. Argumentos favoráveis à divindade do Espírito Santo, 40
- 3.4.1. Atanásio, 41**
- 3.4.2. Basílio, 42**
- 3.5. Concílio de Constantinopla (381), 44

CONCLUSÃO, 46

SEGUNDA PARTE

A FÉ TRINITÁRIA NO *DE TRINITATE*

INTRODUÇÃO, 49

1. O *DE TRINITATE*, 50

- 1.1. Interesse teológico, 50
- 1.2. Fundamento da fé nas Escrituras, 51

- 1.3. Motivo da elaboração, 54
- 1.4. Método, 56
- 1.5. Plano geral, 57

2. A FÉ “CATÓLICA” NA AUTORIDADE DAS ESCRITURAS, 57

- 2.1. Doutrina da fé “católica”, 58
- 2.2. Segundo a forma de Deus e segundo a forma de servo, 59
- 2.3. A procedência do Filho de Deus, 61
- 2.4. O Espírito Santo procede do Pai e do Filho, 62
- 2.5. O que envia não é maior do que aquele que é enviado, 63
- 2.5.1. **O envio do Filho Unigênito de Deus, 64**
- 2.5.2. **O envio do Espírito Santo, 65**
- 2.6. As teofanias e os as missões do Filho de Deus e do Espírito Santo, 66
- 2.6.1. **Aparições aos patriarcas, 67**
- 2.6.2. **As aparições divinas por meio de anjos, 69**
- 2.6.3. **Antes da Encarnação não houve missões do Filho e do Espírito, 70**

3. A LINGUAGEM DO DOGMA TRINITÁRIO, 72

- 3.1. Deus é Essência, 73
- 3.2. O que se afirma da essência de Deus, 75
- 3.3. Nem tudo que é dito de Deus, diz-se segundo a substância, 78
- 3.4. O relativo em Deus, 80
- 3.5. As “três pessoas”, 81

CONCLUSÃO, 85

TERCEIRA PARTE

O CONHECIMENTO DE DEUS

INTRODUÇÃO, 87

1. VESTÍGIOS DA TRINDADE NAS CRIATURAS, 89

- 1.1. Vês a Trindade se vês o Amor, 89
- 1.1.1. **Amor a um amigo, 91**
- 1.1.2. **Amor entre o casal e sua prole, 92**
- 1.2. A imagem de Deus na natureza humana, 93
- 1.3. Homem exterior e homem interior, 94
- 1.4. Homem exterior, 96
- 1.4.1. **Visão externa, 96**
- 1.4.2. **Visão interna, 97**
- 1.5. Homem interior, 99
- 1.5.1. **Verbo interior, 100**
- 1.5.2. **Amor de si, 101**

2. A IMAGEM DE DEUS NO HOMEM INTERIOR, 101

2.1. Ciência do homem interior, 102

2.1.1. **Fundamento da fé, 104**

2.1.2. **A justiça divina, 105**

2.1.3. **Méritos da fé, 107**

2.1.4. **Desígnios de Deus, 108**

2.2. Sabedoria do homem interior, 109

2.2.1. **A trindade na alma humana, 111**

2.2.2. **A alma capaz de Deus, 112**

2.2.3. **A recordação de Deus na alma, 113**

3. CONHECIMENTO DA TRINDADE POR UM ESPELHO E EM ENIGMA, 115

3.1. Progresso da pesquisa, 115

3.2. Crítica da imagem, 116

3.3. Geração do Verbo eterno de Deus, 119

3.3.1. **A Ciência de Deus Pai, 120**

3.3.2. **O Verbo eterno de Deus, 121**

3.4. O Espírito Santo e o Amor, 123

3.4.1. **Espírito Santo, Dom de Deus, 124**

3.4.2. **Dupla doação do Espírito Santo, 126**

3.5. A trindade psicológica e as Processões divinas, 127

3.5.1. **Limites da analogia, 127**

3.5.2. **Necessidade da fé, 129**

CONCLUSÃO, 130

CONCLUSÃO GERAL, 132

BIBLIOGRAFIA, 138

Introdução

O tema dissertado consiste em: “A fé trinitária e o conhecimento de Deus”, uma abordagem a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Não se trata de elaborar um tratado sobre a Trindade, tampouco se pretende esgotar o conteúdo teológico dessa obra. A pesquisa, também, não visa estudar a História dos efeitos da interpretação do *De Trinitate* nas teologias posteriores. Mas, sim, de estudar, nessa obra, a doutrina agostiniana da fé trinitária na perspectiva de um acesso ao conhecimento de Deus.

Almeja-se, com o estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho, contribuir com a discussão teológica sobre o dogma da fé trinitária e sua significação na existência cristã. A escolha pelo estudo de um autor antigo justifica-se na importância de se recorrer à tradição cristã em busca de elementos iluminadores da reflexão teológica atual. Pois, sem a releitura dos grandes textos da tradição eclesial, a teologia sistemática corre o risco de se empobrecer.

O objetivo da dissertação sobre o tema: “A fé trinitária e o conhecimento de Deus”, no *De Trinitate*, consiste em demonstrar que a partir da doutrina da fé “católica” na Trindade, fundada na autoridade das Escrituras, pode-se penetrar na inteligência do mistério de Deus uno e trino. Para tanto, indicam-se duas vias de conhecimento: A *analogia* com a alma humana, criada à imagem de Deus, e a via *anagógica* da fé que age no amor.

A principal fonte bibliográfica, conforme já fora mencionado, é a obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Trata-se da grande obra de Santo Agostinho sobre a doutrina da Trindade. Uma obra madura, escrita na meia idade de Santo Agostinho: “Sendo ainda muito jovem, iniciei a elaboração destes meus livros sobre a Trindade, que é o Deus sumo e verdadeiro. Agora, entrado em anos, trago-os a público”¹. Sua redação estende-se por quase vinte anos, de 399 a 419². O *De Trinitate* é composto de quinze livros. Altaner e Stuiber consideram-no, “em substância, o coroamento da especulação patrística sobre o dogma da Trindade”³. Por tudo isso, o *De Trinitate* constitui-se numa obra patrística de grande valor para a teologia trinitária, sobretudo, no Ocidente cristão. O recurso a outras obras de Santo Agostinho refere-se às informações sobre sua biografia e, também, sobre alguns temas ligados

¹ AGOSTINHO, S. Carta 174. In: AGOSTINHO, S. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 19-20.

² Cf. MELLET, M.; CAMELOT, T. La date de composition du *De Trinitate*. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 557-559.

³ ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 424.

à doutrina trinitária desenvolvida no *De Trinitate*. Todavia, a referência a outras obras de Santo Agostinho respeita o critério de serem contemporâneas à elaboração do *De Trinitate*.

A segunda fonte bibliográfica corresponde às leituras de comentadores de Santo Agostinho, tanto de introduções gerais ao seu pensamento quanto de temas ligados direta e indiretamente a sua doutrina trinitária. A terceira fonte bibliografia compreende a leitura de obras complementares, especialmente tratados e escritos sobre o dogma da fé na Trindade.

A dissertação divide-se em três partes. A primeira, intitulada “Reflexão teológico-trinitária no século IV”, subdivide-se em três capítulos. O primeiro capítulo versa sobre a fé professada no Concílio de Niceia, realizado em 325. Estuda-se desde a heresia ariana até o Concílio de Niceia, com destaque para os termos filosóficos empregados na expressão da fé nicena, a saber: O *homoousios* e a equivalência entre “hipóstase” e *ousia*. O segundo capítulo aborda a defesa da fé nicena, durante o processo de recepção do Concílio. Corresponde ao estudo sobre a crise pós-Niceia. Nesse período, considera-se a contribuição dada por Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers na defesa da fé nicena; a crise causada pela segunda geração da heresia ariana; a contribuição de Basílio de Cesareia para a aceitação da fé professada em Niceia. O terceiro capítulo trata sobre a recepção do Concílio de Niceia e a definição do dogma da Trindade. Engloba o estudo a respeito do papel desempenhado pelo sínodo de Alexandria, promovido por Atanásio de Alexandria e realizado em 362; a elaboração da linguagem trinitária, a heresia pneumatológica e os argumentos favoráveis à divindade do Espírito Santo, especialmente, a contribuição de Atanásio de Alexandria e Basílio de Cesareia. Encerra-se com a definição do dogma trinitário, concretizado no Concílio de Constantinopla, em 381.

A segunda parte intitula-se “A fé Trinitária no *De Trinitate*” e subdivide-se em três capítulos. O primeiro capítulo traz uma breve apresentação da obra *De Trinitate*, sob alguns aspectos: O interesse teológico de Santo Agostinho, o fundamento da fé nas Escrituras, o motivo da elaboração da obra, o método e o plano geral. No segundo capítulo estuda-se a fé “católica” na autoridade das Escrituras. São abordados os temas da doutrina da fé “católica”, a regra canônica: Segundo a forma de Deus e segundo a forma de servo, a procedência do Filho de Deus e, também, a do Espírito Santo que procede do Pai e do Filho. Além desses temas, o segundo capítulo versa sobre a atuação inseparável da Trindade no envio do Filho e no envio do Espírito Santo ao mundo e sobre a diferença entre as teofanias e as missões do Filho de Deus e do Espírito Santo. O terceiro capítulo trata sobre a linguagem do dogma trinitário. Corresponde ao estudo dos termos “substância” e “essência”, com intuito de investigar aquilo

que se diz da essência de Deus; estuda-se, também, sobre a presença do relativo em Deus e a sua associação à fórmula “três pessoas”, feita por Santo Agostinho.

A terceira parte intitulada “O conhecimento de Deus” também subdivide-se em três capítulos. O primeiro capítulo corresponde ao estudo dos vestígios da Trindade nas criaturas. Primeiramente, apresenta os vestígios encontrados nas relações de amor entre amigos e, também, na família. Em seguida, encontra-se a imagem de Deus na natureza humana e, nesta, novos vestígios da Trindade no homem exterior. Para além do conhecimento sensível da natureza humana, no homem interior, encontra-se uma trindade: Na consciência de si e no amor de si. O segundo capítulo aborda a imagem de Deus no homem interior. Estuda-se a ciência do homem interior, fundada na fé e no conhecimento da obra salvífica de Deus, e a sua sabedoria, correspondente à memória, ao conhecimento e ao amor do próprio Deus. O terceiro capítulo trata do conhecimento da Trindade “por um espelho e em enigma”. Desenvolve os temas: O progresso da pesquisa agostiniana, a crítica da imagem criada de Deus e o conhecimento analógico da geração do Verbo eterno de Deus e da ciência de Deus Pai. Estuda-se, também, sobre a pessoa do Espírito Santo em relação ao Amor e a analogia traçada entre a trindade psicológica e as processões divinas.

No conjunto das três partes, nota-se que Santo Agostinho herda a reflexão teológico-trinitária do século IV. O seu ponto de partida é a fé “católica” na Trindade definida e assumida pela Igreja. Particularmente, segue a fé professada em Niceia. Do mesmo modo que Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers, Santo Agostinho preocupa-se primeiramente em definir o que é uno em Deus, para depois deduzir o que é trino. Nesse sentido, apresenta como fundamento primeiro a fé na igualdade e inseparabilidade no ser e no agir da Trindade. O zelo pela unidade na Trindade consiste numa marca característica da doutrina trinitária dos Padres ocidentais.

Além de um trabalho exegético grandioso em busca dos fundamentos bíblicos da fé trinitária, Santo Agostinho contribui especialmente com a doutrina das relações e com a doutrina “psicológica” da trindade. Ao aplicar o relativo no conhecimento de Deus, ele permite harmonizar e entender a distinção na essência divina, sem ferir a sua unicidade. Nota-se certa influência da doutrina basiliense das propriedades divinas. Quanto à doutrina “psicológica” da trindade consiste num método de exercício da alma, com base na regra de fé e nas Escrituras. Um exercício da alma na tentativa de penetrar no conhecimento de Deus, mediante a contemplação da sua imagem criada na alma humana. Ao mesmo tempo, trata-se de um processo de interiorização, um conhecimento mais íntimo da alma humana sob a luz da

fé. Diga-se de passagem, a doutrina “psicológica” ou analogia “psicológica” de Santo Agostinho consiste numa valiosa contribuição à reflexão trinitária.

Contudo, antes de concentrar a atenção no estudo da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho, convém apresentar brevemente a elaboração teológico-trinitária no século IV. Um período marcado por debates teológicos em prol da definição e afirmação do discurso ortodoxo da fé na Trindade. Um trabalho teológico árduo que, após quase um século de discussões, culminou na definição do dogma da Trindade.

PRIMEIRA PARTE

REFLEXÃO TEOLÓGICO-TRINITÁRIA NO SÉCULO IV

Introdução

Nos albores do século IV, um acontecimento de extrema importância ocasiona a guinada na história do “cristianismo”: A “conversão” do imperador Constantino¹ à fé cristã e, na sua esteira, a de todo Império. A relação entre o Estado e a Igreja muda radicalmente não só pelo fim gradativo das perseguições, mas também pelo fato de o “cristianismo” ter sido declarado religião do Estado².

Os cristãos, antes marginalizados e proibidos de professar a fé, passam a gozar dos direitos e privilégios da nova situação. Os bispos tornam-se personagens importantes e influentes nas respectivas regiões; os debates teológicos, realizados nas esferas locais e

¹ Cf. PIERINI, F. *A idade antiga: curso de História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 127-128. v. 1. Constantino tornou-se imperador do Ocidente em 312. Em 323, constituiu-se no único imperador para o Ocidente e para o Oriente. Morreu em Nicomédia, em 337. Constantino recebeu o batismo cristão no leito de morte, pelo bispo da corte, Eusébio de Nicomédia. Contudo, desde 312 manifestara interesse pelo “cristianismo”, tornando-se favorável aos cristãos. Os motivos da sua “conversão” a fé cristã, porém, são questionáveis. Estima-se que tenha sido mais por interesses políticos.

² Cf. PIERINI, 1998, p. 126-127.131-132.136; PIERRARD, P. *História da Igreja*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2002. p. 41-42. Após intensas perseguições, a relação dos cristãos com o Império romano começa a mudar em 311, quando Galério – um dos augustos da tetrarquia romana – publica um edito de tolerância em relação aos cristãos. No mesmo período, em Roma, Maxêncio restituía os bens confiscados à Igreja. Em 313, em Milão, Constantino e Licínio assinam e publicam o chamado “edito de Milão”, que estabelece a tolerância a todas as religiões, particularmente, aos cristãos. Na segunda metade do século IV, em 380, Teodósio (imperador do Oriente) e Graciano (imperador do Ocidente) publicam o “edito de Tessalônica”, que prescreve a fé cristã a todos os súditos do Império romano. Com o reinado de Teodósio o cristianismo assume definitivamente o poder e é declarado religião do Estado.

regionais, são exteriorizados e adquirem relevância política para o Império. O desdobramento dos debates ocasiona a realização dos primeiros Concílios Ecumênicos na vida da Igreja³.

Do ponto de vista doutrinal, a urgência recai sobre o tema da fé trinitária. Particularmente, trata-se de harmonizar a fé bíblica no único Deus, Criador do universo, e a revelação da Trindade econômica, professada já nos limiares do século III⁴. A tarefa provocou muitos debates acerca da divindade do Filho e do Espírito Santo. O desenlace veio somente com a realização dos Concílios ecumênicos de Niceia, em 325, e de Constantinopla, em 381. Nasce, então, o primeiro dogma da fé cristã: O dogma da Trindade⁵.

Diante da obra doutrinal realizada no século IV, destacar-se-á a fé professada no Concílio de Niceia e sua defesa contra os hereges: Os arianos e os sabelianos. Em seguida, abordar-se-á o processo de recepção da fé nicena até a definição do dogma trinitário, no Concílio de Constantinopla I.

1. A fé professada em Niceia

A obra do Concílio de Niceia (325), no aspecto dogmático, sintetiza-se duplamente: Na defesa da divindade do Filho de Deus contra a heresia ariana e na definição de um símbolo da fé trinitária. Tratou-se de esclarecer sobre a origem do Filho em relação a Deus Pai. Nesse sentido, professa que o Filho foi gerado do Pai e não criado, como pensava Ário e seus seguidores. Uma geração eterna e espiritual “da substância do Pai”. Assim, pode-se confessar que o Filho é Deus verdadeiro junto com o Pai. Tecnicamente, para significar essa igualdade ontológica do Pai e do Filho, adotou-se o termo filosófico “consustancial” (em grego, *homoousios*). Pretende-se, aqui, percorrer brevemente esse caminho de Niceia: Desde a heresia ariana até a definição dogmática conciliar, com destaque para a doutrina e a terminologia usada no Concílio.

³ Cf. SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 205. v. 1.

⁴ Cf. *Ibidem*.

⁵ Cf. MEUNIER, B. *O nascimento dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 63; SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 206.

1.1. A heresia ariana

Entre 318 e 320, as pregações de Ário, presbítero de Alexandria, sobre o Filho de Deus lançam a centelha das divergências teológicas do século IV. O ponto crítico incide na afirmação da criação temporal do Filho: “Houve um momento em que ele não existia”⁶. O assunto despertou hostilidade entre os fiéis, que reclamam diante do bispo de Alexandria, Alexandre. Depois de debaterem em público, Alexandre pede a Ário que passasse a ensinar a verdadeira divindade do Filho de Deus. O pedido, porém, é em vão. Em torno de 320, Alexandre convoca um sínodo em Alexandria. Reúne cerca de cem bispos: Egípcios e africanos. Ário é condenado por suas ideias heréticas e excomungado, juntamente com seus seguidores⁷.

Ário inspira-se no ensinamento dos Padres pré-nicenos (séculos II e III), especialmente na teologia do Verbo⁸. Estes elaboram a reflexão doutrinal no plano da economia da salvação e apresentam as missões do Filho e do Espírito Santo subordinadas à iniciativa de Deus Pai. A tendência gerou ambiguidades e colocou o discurso dos pré-nicenos sob suspeita de “subordinacionismo”. Por motivos soteriológicos, não parecem duvidar da divindade do Filho nem da divindade do Espírito Santo. As ambiguidades nascem dos esquemas de pensamento empregados e do uso das categorias filosóficas da época⁹.

⁶ Cf. MEUNIER, 2005, p. 68.

⁷ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 207; MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da Igreja cristã antiga grega e latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 44-45. v. II/1.

⁸ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 208; MEUNIER, 2005, p. 67.

⁹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 201-204; MEUNIER, 2005, p. 49-63. As ambiguidades presentes nos discursos dos Padres pré-nicenos deram margem à afirmação da inferioridade do Filho em relação ao Pai, tendência denominada “subordinacionismo”. Deve-se, no entanto, distinguir duas vertentes na fala subordinacionista: A primeira, considerada ortodoxa, afirma a prioridade do Pai como fonte e causa da divindade do Filho; a outra, de cunho herético, define que o Filho é criatura do Pai. É justamente o segundo tipo de “subordinacionismo”, recusado pela tradição cristã, que desembocará na crise ariana do século IV. A distinção fundamental entre o ensinamento dos Padres pré-nicenos e o pensamento de Ário consiste que, embora permitissem a ideia da inferioridade do Filho, os pré-nicenos conservam a fé na sua divindade. O Filho é professado Deus desde a eternamente. Deve-se entender o “subordinacionismo” pré-niceno com prudência, dentro do seu contexto. Três fatores determinantes merecem destaque, a saber: 1) Os Padres pré-nicenos conhecem somente a abordagem econômica do Filho, perspectiva que não incide nas relações intratrinitárias, conforme ocorre depois de Niceia; o olhar econômico limita-se a relação entre o Pai, de um lado, e, de outro, o Filho em relação à criação; assim, a relação Pai-Filho torna-se subordinacionista, porque considera o Filho enquanto Verbo proferido para fora, associado e designado para cumprir sua missão na economia da salvação; 2) O ambiente da filosofia grega também contribui para o caráter subordinacionista da primeira especulação trinitária, especialmente, o platonismo e o médio-platonismo, direta ou indiretamente, por meio de Fílon de Alexandria; 3) Outro fator importante consiste na necessidade de defender a fé cristã contra o “monarquianismo” e o “sabelianismo”, na tentativa de demonstrar a condição de possibilidade do número em Deus. A questão fundamental, na verdade, concentra-se na relação entre Deus transcendente e o mundo. Para assegurar a transcendência de Deus, atribui-se ao Pai a incomunicabilidade e ao Filho a comunicação. O

Duas convicções alicerçam a doutrina ariana. A primeira, de caráter bíblico e filosófico, refere-se à unidade divina, entendida sob influência da tradição monarquiana¹⁰. Esta tradição baseia-se no princípio da monarquia (do grego: *Monos*, único, e *archè*, princípio), e sustenta a concepção de um Deus único, princípio de todas as coisas. O desenvolvimento extremado desta doutrina resultou na negação da divindade do Filho: Se o Filho também fosse Deus, implicaria a existência de dois princípios primeiros, ou de dois não gerados, inadmissível ao olhar monoteísta. Assim, Deus Pai é o único não gerado e eterno¹¹.

A tradição monarquiana prepara o terreno para a negação ariana da eternidade do Filho de Deus¹². Ele teria sido gerado no tempo, antes da criação e em função dela. A condição filial situar-se-ia no sentido universal da paternidade do Criador em relação às criaturas. O amparo bíblico encontra-se, notadamente, na interpretação do livro de “Provérbios”, sobre a Sabedoria criadora de Deus¹³: “O Senhor me gerou no início de suas obras, antes de ter feito coisa alguma, no princípio” (*Pr* 8,22)¹⁴. Sem poder cogitar uma divisão na substância divina, Ário sustenta que o Filho é gerado a partir do nada. Seria apenas uma das criaturas de Deus, embora a mais excelente dentre elas: “O Filho nos é de tal modo superior que merece ser chamado Deus por nós; mas na realidade é um Deus ‘feito’; diante do Deus único, não gerado e Pai, é uma criatura”¹⁵.

“subordinacionismo” pré-niceno resolve apenas parcialmente o assunto. Somente no Concílio de Niceia (325) e a confissão da consubstancialidade do Filho com o Pai, o tema seria tratado em toda sua amplitude.

¹⁰ Cf. BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H. *História da Igreja: antiguidade cristã*. São Paulo: Paulinas, 1964. p. 158-163. v. 1. A tradição monarquiana funda-se no zelo pela unidade de Deus. Uma forma de entender a pessoa de Jesus Cristo sem ferir a fé monoteísta. Surge em oposição à confissão da divindade de Jesus Cristo, sob duas tendências: A primeira considera-o um simples homem, revestido de forma excepcional pelo poder de Deus; a segunda o veem como uma manifestação do próprio Pai. De um lado, sacrifica-se a divindade do Filho, de outro, a sua distinção pessoal. Os expoentes dessa heresia tornam-se conhecidos pela denominação “monarquianos”. Subdividem-se em dois grupos: Os monarquianos ebionitas e os monarquianos modalistas. A primeira classe de monarquianos tem como fundador muito provavelmente Teódoto, o curtidor de Bizâncio. Por volta de 190, difunde sua doutrina em Roma. Prega que Jesus Cristo era simples homem, revestido de um poder divino no batismo. Desse modo, a união do Redentor com Deus era apenas de vontade e não de natureza. Seu maior expoente é Paulo de Samosata, excomungado num sínodo em 268, em Antioquia. Quanto aos monarquianos modalistas, o primeiro expoente é Neto de Esmirna, condenado num sínodo, em 190. Práxeas, um confessor asiático, tenta levar a heresia para Roma, no tempo do Papa Vítor (189-198) e, depois, para Cartago. Contudo, depois de ser combatido por Tertuliano, acaba obrigado a retratar-se. Um dos ilustres representantes dessa heresia é Sabélio. Em Roma, faz do problema objeto das suas especulações. Considera três modos de Deus se revelar: Pai, na criação e na legislação; Filho, na redenção; Espírito Santo, na obra da santificação. A partir do final do século III, o “monarquianismo” modalista passa a ser denominado “sabelianismo”, no Oriente.

¹¹ Cf. MEUNIER, 2005, p. 56.

¹² Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 209.

¹³ Cf. MEUNIER, 2005, p. 35-37.63. A releitura cristã considerou as Escrituras (o nosso Antigo Testamento) como uma profecia de Cristo: Prefigura à sua vida, à sua vinda e, até mesmo, afirmava à sua presença agindo nos tempos da antiga aliança. Essa “presença” de Cristo é associada à figura da Sabedoria de Deus. Na Tradição a Sabedoria Criadora de Deus foi assimilada a Pessoa do Filho Jesus Cristo.

¹⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 209.211.

¹⁵ Idem, p. 209.

A segunda convicção ariana traz à baila os temas da Encarnação e dos testemunhos evangélicos sobre a vida de Jesus. Na Encarnação, o Filho, preexistente à obra da criação, teria assumido uma carne humana a título de instrumento e desempenhado nela o papel da alma¹⁶. Em decorrência disso, participado de todas as mudanças e de todas as paixões próprias da natureza humana, sobretudo os sofrimentos da paixão e morte, incompatíveis com a Divindade. Mesmo a elevação do Filho (*Fl* 2,9), considera-se obra exclusiva do Pai, como recompensa por ter vivido uma vida meritória¹⁷.

A principal referência bíblica da argumentação ariana supõe que o próprio Filho tivesse se reconhecido inferior ao Pai, a saber: “O Pai é maior do que eu” (*Jo* 14,28). Outras duas passagens bíblicas reforçariam a ideia: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (*Jo* 17,3); e: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão só Deus” (*Mc* 10,18)¹⁸.

Na lógica da doutrina ariana, o Espírito Santo também é considerado uma criatura. A própria economia salvífica atestaria isso. Pois, conforme as Escrituras, o Filho e o Espírito Santo saíram de Deus Pai e foram nomeados depois d’Ele¹⁹. O esquema trinitário de Ário, na tentativa de solucionar a aporia sobre a unicidade de Deus – causada pela revelação da Trindade econômica –, sintetiza-se nas palavras de Bernard Sesboüé: “Existe, sim, um só e único Deus: o Filho e o Espírito são suas primeiras criaturas”²⁰.

O “arianismo” alastrou-se rapidamente, atingindo o Egito, a Líbia e as províncias do Oriente e da Ásia Menor. A crise, iniciada nos domínios paroquiais, toma maiores proporções. De acordo com Bernard Meunier: “Pela primeira vez, os cristãos estão divididos, em escala mundial, e não veem, claramente, de que lado está a ‘verdadeira fé’”²¹. Em vista do risco que oferecia à unidade do Império, Constantino convoca o Concílio de Niceia, com o intento de restabelecer a paz religiosa²².

¹⁶ Cf. Idem, p. 210-211.

¹⁷ Cf. MEUNIER, 2005, p. 67.

¹⁸ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 211.

¹⁹ Cf. Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ MEUNIER, 2005, p. 67.

²² Cf. ALBERIGO, G. (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 23-24; SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 211-212.

1.2. Concílio de Niceia (325)

O Concílio de Niceia acontece em 325. Contou com a participação de 250 ou 300 bispos. As grandes regiões do Oriente – Ásia Menor, Síria, Palestina, Egito – foram representadas, especialmente, por seus metropolitas. Atanásio, na condição de diácono, comparece ao Concílio na companhia do bispo Alexandre. Outro ilustre participante consiste no próprio Ário, apoiado por bispos “colucianistas”²³. O Ocidente teve uma participação numericamente pouco expressiva, apenas quatro bispos e dois presbíteros comparecem em Niceia. Na ausência do papa Silvestre, devido à idade avançada, o bispo de Córdoba, Ósio, parece representar a Sé de Roma. No quadro geral, as três grandes esferas de influência na Igreja nascente foram representadas: Antioquia, Alexandria e Roma²⁴.

A temática principal enfoca a divindade do Filho de Deus. As discussões partiram da fórmula de fé elaborada pelos bispos “colucianistas”, simpatizantes de Ário e sua doutrina. Em contrapartida, Eusébio de Cesareia²⁵ propôs o símbolo batismal da sua Igreja, adotado sob a condição de serem observadas algumas glosas²⁶, a saber:

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, *isto é, da substância do Pai*, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, *gerado, não feito, consubstancial ao Pai*, por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se humanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo (DENZINGER; HÜNERMANN, 125).

A contribuição propriamente nicena aparece nas glosas. A expressão “da substância do Pai” indica a origem e a natureza do Filho, sua geração eterna da substância mesma de Deus Pai. Uma geração espiritual e sem separação de substância. O segundo adendo – “gerado, não feito” –, reafirma que o Filho é gerado e não criado pelo Pai. Ao

²³ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 207. Denominam-se “colucianistas” os antigos discípulos de Luciano de Antioquia, século III. Os bispos discípulos, assim como o próprio Ário, situavam-se nas regiões do Egito, Líbia e nas províncias do Oriente e Ásia Menor.

²⁴ Cf. Idem, p. 211-213.

²⁵ Cf. PIERINI, 1998, p. 143-146; ALTANER; STUIBER, 2004, p. 222-223. Eusébio de Cesareia (263-339), um dos grandes escritores historiadores da antiguidade cristã. Em 296, torna-se presbítero. Dezessete anos mais tarde, em 313, é feito bispo de Cesareia e frequentador da corte de Constantino. No Concílio de Niceia, em 325, propõe o símbolo batismal de sua Igreja e aceita subscrevê-lo com a fórmula do *homoousios*. Entretanto, logo após o Concílio, coloca-se contra os nicenos, sobretudo, Atanásio de Alexandria. Estima-se que não tivesse tomado total consciência do perigo teológico e político trazido pelo “arianismo”.

²⁶ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 206.213; BELLOSO, J. M. R. *Tratado de Dios, uno y trino: revelación de Dios, salvación del hombre*. 4.ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979. p. 551.

definir isto, a fé de Niceia exclui a ideia de criação defendida pelos arianos. O terceiro adendo consiste na afirmativa: “Consubstancial ao Pai”. O termo “consustancial” (em grego, *homoousios*) é palavra-chave e emblema do Concílio. Indica a identidade de substância entre o Pai e o Filho. Ambos situados no mesmo nível ontológico. Portanto, o Filho, consustancial ao Pai, é confessado Deus verdadeiro²⁷.

Por meio do complemento: “Consubstancial ao Pai”, preocupou-se em defender a fé “católica” contra Ário e todos que insistissem em afirmar que o Filho é de substância inferior e dessemelhante ao Pai²⁸. Nota-se essa intenção no adendo dogmático ao símbolo da fé:

Aqueles, porém, que dizem: “Houve um tempo em que não era”, e: “Antes de ser gerado não era”, e que veio a ser do que não é, ou que dizem ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância ou criado [–!], ou mutável ou alterável, <a eles> anatematiza a Igreja católica (DENZINGER; HÜNERMANN, 126).

Em Niceia verifica-se a primeira definição dogmática na Igreja e, ao mesmo tempo, uma profissão de fé trinitária. Embora o centro seja a relação entre o Filho e Deus Pai, o Espírito Santo não deixa de ser citado. Mesmo que, sobre Ele, limite-se ao “Creio”²⁹. Outra inovação nicena consiste em que, pela primeira vez, empregam-se termos não procedentes da linguagem bíblica, mas da filosofia grega, num texto oficial e normativo da fé “católica”. Em contrapartida, exatamente sobre esses termos instaura-se uma crise sem precedentes. Provoca cismas entre as Igrejas ocidentais e orientais, notadamente, entre as Igrejas do Oriente. O pivô das discussões constitui-se, fundamentalmente, o conceito “consustancial” ou *homoousios*³⁰.

1.3. *Homoousios*, um termo ambíguo

Do ponto de vista etimológico, *homoousios* é composto por *homos* (igual) e *ousia*, que significa “essência” ou “substância”. O Concílio de Niceia emprega-o para designar que o Pai e o Filho têm a mesma substância e são um só Deus³¹. Embora o vocábulo não apareça nas Escrituras, seu uso fez-se necessário para afastar a heresia ariana. A linguagem bíblica

²⁷ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 214-215.

²⁸ Cf. BELLOSO, 1979, p. 551-553.

²⁹ Cf. Idem, p. 555.

³⁰ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 215-219; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 52-54.

³¹ Cf. BELLOSO, 1979, p. 552.

isolada tornara-se insuficiente, devido às interpretações parciais dos adversários³². Nesse sentido, emprega-se o *homoousios* para assegurar a ortodoxia sobre a geração do Filho de Deus “da mesma substância do Pai”: Uma geração espiritual sem qualquer divisão na substância divina³³.

O termo *homoousios* já era conhecido dos filósofos. Estima-se que Plotino e Porfírio o usassem para designar seres de uma mesma classe, que compartilham entre si o mesmo conteúdo³⁴. No meio cristão, provém da literatura gnóstica, empregado para indicar “semelhança no ser” entre seres diferentes, ou para assinalar uma pertença ao mesmo modo ou grau ontológico³⁵. Orígenes torna-se o primeiro a utilizá-lo com um sentido teológico próprio: Para significar que o Filho de Deus é “da mesma substância com o Pai”³⁶. Afastava-se, com isso, a ideia de que o Filho partilhasse da mesma substância das criaturas.

Ao redor do vocábulo *homoousios*, entretanto, havia dois episódios polêmicos ocorridos no século III, a saber: O denominado “conflito dos dois Dionísios”, em 260, e a condenação de Paulo de Samosata, em 268³⁷. No primeiro caso, suspeitava-se que o *homoousios* tivesse sido usado em sentido modalista e, no segundo, em sentido monarquiano. Em síntese, pairava a desconfiança de que a afirmação “da mesma substância do Pai” fosse entendida, também, como uma espécie de fusão entre o Pai e o Filho num mesmo ser³⁸. Tal era a interpretação sabeliana³⁹.

A situação agravou-se ainda mais com o surgimento de vários partidos teológicos entre os cristãos, definidos pelo posicionamento em relação ao termo *homoousios*. Um primeiro grupo, denominado *homousianos* ou nicenos, aceita sem restrições o conceito e permanece fiel à fé de Niceia⁴⁰. O segundo grupo, denominado *homeusianos*, introduz, na linguagem da fé, uma variante do termo: *Homoiousios*, que significa “de substância semelhante”. Os *homeusianos* conservam a ortodoxia, na confissão da igualdade ontológica do Pai e do Filho, porém recusam-se a empregar a palavra *homoousios*. Assim, preferem designar a origem do Filho, não “da substância do Pai”, mas “de substância semelhante ao Pai”⁴¹.

³² Cf. Idem, p. 552-553.

³³ Cf. Supra, p. 20-21.

³⁴ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 33.

³⁵ Cf. Ibidem.

³⁶ Cf. BELLOSO, 1979, p. 553.

³⁷ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 34; BELLOSO, 1979, p. 554.

³⁸ Cf. MEUNIER, 2005, p. 56.70; ALBERIGO, 1995, p. 32-34.

³⁹ Cf. Supra, n.10, p. 18.

⁴⁰ Cf. MEUNIER, 2005, p. 71.

⁴¹ Cf. MEUNIER, 2005, p. 71; SESBOUÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 219.

Ainda outras duas facções teológicas marcaram presença no Oriente, ambas de inspiração ariana. A primeira aparece com o título de *homeanos* e representa o arianismo clássico ou moderado. Os *homeanos* substituem o termo *homoousios* por *homoios*, cujo significado designa que o Filho de Deus é somente “semelhante ao Pai”⁴². De caráter radical, aparece um quarto grupo: Os *anomeanos*, que formam a chamada segunda geração do “arianismo”. Posteriormente, passou a se chamar *eunomeanos*, por causa do bispo de Cízico, Eunômio, seu principal representante. Os *eunomeanos* sustentam que o Filho de Deus é “dessemelhante ao Pai”, segundo a substância. No lugar do termo *homoousios*, empregaram a palavra grega *anomoios*⁴³.

A desconfiança sobre o uso do *homoousios* ganha força, entre os orientais, devido à equivalência entre os termos: “Hipóstase” e *ousia*, adotada em Niceia⁴⁴, no adendo dogmático⁴⁵. Aqui, instaura-se outro polo de desentendimento acerca da linguagem filosófica utilizada no Concílio. Dessa vez, entre os Padres ocidentais e orientais.

1.4. Equivalência entre “hipóstase” e *ousia*

O termo “hipóstase” (em grego, *hypostasis*) pode significar tanto uma coisa quanto uma ação. Usado para designar uma coisa, exprime toda realidade substancial em geral. Nesse primeiro sentido, o uso filosófico do termo, equivale à outra palavra grega: *Ousía*, correspondente à palavra latina *substantia*. Utilizado no sentido de uma ação, o termo “hipóstase” designa o ato de se manter sob, ou mesmo no sentido de suporte. Sua evolução semântica aproximou-o do verbo grego: *Hyphistemi*, que significa subsistir. A aproximação dos dois conceitos permitiu o emprego do termo “hipóstase” para designar o existir em sentido ativo, ou seja, o subsistir⁴⁶.

⁴² Cf. Ibidem.

⁴³ Cf. Ibidem.

⁴⁴ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 34.

⁴⁵ Cf. Supra, p. 21.

⁴⁶ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 252; GOMES, C. F. *A doutrina da Trindade eterna: o significado da expressão “três pessoas”*. Rio de Janeiro: Edições “Lumen Christi”. [197?]. p. 251-256. O termo “hipóstase” (em grego, *hypostasis*) entra no vocabulário filosófico através dos estóicos. Sua etimologia, porém, porta ambiguidade: Pode significar tanto uma coisa quanto uma ação. No primeiro sentido, exprime tudo o que se mantém sob, isto é, toda realidade substancial em geral. Por isso, no uso filosófico torna-se sinônimo da palavra grega *ousia* ou da latina *substantia*. Com respeito ao segundo significado, designa o ato de manter-se sob, ou seja, o suporte. Devido à aproximação com outro termo grego *hyphistemi*, adquire o sentido de subsistir. Até o final do século II, tanto em autores pagãos quanto cristãos, “hipóstase” e *ousia* são empregados como sinônimos. O primeiro a distingui-los é Orígenes, ao sustentar a existência de “três hipóstases” em Deus. Dionísio de Alexandria defende o mesmo uso do termo. A diferenciação nasce como resposta à heresia modalista.

Na linguagem dogmática, emprega-se o termo “hipóstase”, também, sob estes dois sentidos, segundo Bernard Sesboué: Enquanto sinônimo de *ousía*, para falar de uma só substância em Deus; e, no sentido de subsistir, para falar de “três substâncias” em Deus. Os latinos privilegiam o primeiro sentido, para designar o que é uno em Deus. Já para expressar a distinção, empregam o termo *persona*⁴⁷. Diferentemente, os gregos optaram por diferenciar os termos: “Hipóstase” e *ousía*. Empregam o termo “hipóstase” no sentido de subsistir. Para designar o que é trino ou distinto em Deus afirmam “três hipóstases”. Quanto ao que é uno, adotam o termo *ousía*⁴⁸.

No Concílio de Niceia, prevalece o uso latino, a equivalência entre os termos: “Hipóstase” e *ousía*. A justificativa consiste na preocupação com a defesa da fé “católica”, na unicidade da substância divina contra a heresia ariana. A resistência latina quanto à expressão “três hipóstases” atribui-se ao fato de os arianos a compreenderem no sentido de três divindades hierarquicamente subordinadas. Assim, eles aceitavam a fórmula trinitária sem renunciar as ideias heréticas⁴⁹.

Depois de Niceia, os latinos faziam questão que os gregos substituíssem a expressão “três hipóstases” por “três pessoas” (em latim, *persona*). Do lado grego, porém, havia resistência quanto ao uso do termo latino *persona* (em grego, *prosopon*), para designar o que é distinto em Deus. O problema consiste na duplicidade de sentidos acerca do termo, que, também, podia significar a personagem ou papel desempenhado no teatro. Havia o risco de uma interpretação sabeliana da expressão “três pessoas”. Os sabelianos a interpretavam no sentido de três modos ou papéis desempenhados por Deus, segundo o seu agir na história da salvação⁵⁰.

⁴⁷ Cf. MEUNIER, 2005, p. 62-63. O termo *persona* aparece no início do século III com Tertuliano, na obra “Contra Praxeas”. No Ocidente, este vocabulário não demoraria a se tornar obrigatório. A palavra latina *persona* poderia significar, primeiramente, a personagem no sentido literário, a exemplo do termo grego *prosopon*. Na Bíblia grega ou latina, a palavra é empregada para traduzir a expressão hebraica “face de Deus”, ou para referir-se a um profeta, que fala “em nome de Deus”, isto é, que faz o “papel de Deus”. Deste sentido bíblico nasce a ideia de que o Filho ou Verbo de Deus é a *persona* por excelência que fala por ou em nome de Deus. Essa afirmação, por sua vez, significa que o Filho recebe de Deus o que é e, também, que Ele tem um modo de existir que lhe é próprio.

⁴⁸ Cf. SESBOUÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 252-253.

⁴⁹ Cf. Idem, p. 215.253.

⁵⁰ Cf. Idem, p. 252-253. A palavra latina *persona* (em grego, *prosopon*), para os cristãos de língua grega, parecia insuficiente, devido à ambiguidade de sentido. O termo também significava a personagem, o papel desempenhado no teatro. Assim, um sabeliano podia aceitar e professar facilmente a fé nas “três pessoas” em Deus. Pois, interpreta as “três pessoas” no sentido de modos em que Deus se revela, segundo a conveniência na história da salvação. Entretanto, os latinos não puderam ou não quiseram entender esse risco. Exigiam que os gregos usassem apenas a expressão “três pessoas”. Os latinos, por sua vez, enfrentam o problema da pobreza do vocabulário. Para traduzir os termos gregos: *Ousia* e “hipóstase” dispunham de uma única palavra: *Substantia*. Daí a dificuldade para aceitar a fórmula “três hipóstases”, sob a suspeita de se entender no sentido de três deuses. Essa suspeita confirmara-se no início do século IV, com a heresia ariana. Desse modo, Alexandre, bispo de

Os dois lados do debate – ocidental e oriental – enfrentavam a ameaça de supressão da consubstancialidade do Filho com o Pai, estendida também para o Espírito Santo. De um lado, o triteísmo, de outro, a negação da alteridade em Deus. Para salvaguardar o uso do *homoousios*, na linguagem da fé, e garantir uma interpretação unificada, era preciso harmonizar as questões sobre a linguagem. Essa tarefa cumprir-se-á no curso do IV século, conjuntamente ao processo de recepção da fé de Niceia⁵¹.

2. A defesa da fé nicena

Na Igreja do Ocidente, reunida ao redor da Sé de Roma, a fé de Niceia foi recebida sem restrições. Os cristãos ocidentais permaneceram fiéis e totalmente favoráveis aos Padres nicenos, contra os adversários arianos. Em contrapartida, a Igreja do Oriente, adotou uma postura de resistência à fé nicena. A causa consiste na desconfiança sobre o sentido do *homoousios*. A palavra não era bem vista entre os Padres orientais, devido à dificuldade de uma interpretação unificada e a suspeita de conservar um sentido sabeliano. Multiplicaram-se os debates entre os defensores e os resistentes à Niceia. Sobre esse período crítico, apresentar-se-á um panorama geral da crise instaurada no seio da Igreja. Considerar-se-ão os defensores da fé professada no Concílio niceno: Atanásio, no Oriente, e Hilário, no Ocidente, assim como seus opositores: O “arianismo” da segunda geração. Por fim, a presença marcante de Basílio de Cesareia, na defesa da ortodoxia contra os arianos e sua doutrina das propriedades em Deus.

2.1. Crise pós-Niceia

A conclusão de Niceia não gozou da aprovação de todos. O imperador Constantino usou de autoridade para garantir que os resistentes assinassem o documento final. Forjada, a unanimidade revela-se frágil e insuficiente para decretar o fim da crise promovida

Alexandria e seu sucessor, Atanásio, conservam a equivalência dos termos “hipóstase” e *ousia*. A associação vai prevalecer em Niceia.

⁵¹ Cf. Idem, p. 217-224.

pelo “arianismo”. Ao contrário do que se esperava, acaba relançando-a com proporções sem precedentes⁵².

Pouco depois do concílio, ocorre uma reviravolta. Sob a liderança de Eusébio de Nicomédia, forma-se uma facção favorável a Ário e seus simpatizantes, derrotados em Niceia. Em 327, também em Niceia, um sínodo decreta o retorno de Eusébio de Nicomédia e de outros exilados⁵³. A partir de 328, seus partidários ganham a confiança do imperador Constantino e inicia-se verdadeira “caçada” aos bispos nicenos⁵⁴. Em 330, realiza-se um sínodo em Antioquia, no qual Eustácio, bispo local e niceno ortodoxo, é condenado ao exílio. Cinco anos mais tarde, Atanásio, bispo de Alexandria, desde 328, seria o próximo da lista. Em 335, num concílio em Tiro, Atanásio é deposto e exilado em Tréveros, por se recusar a reintegrar Ário à sua Igreja. Por conseguinte, após professar a fé formalmente diante do imperador, Ário volta à comunhão da Igreja alexandrina. No ano seguinte, outro defensor da fé nicena seria deposto, Marcelo, bispo de Ancira⁵⁵.

Em 337, após a morte do imperador Constantino, começa nova fase da crise. O Império é dividido, sob o governo de seus filhos: Constâncio, no Oriente, e Constante, no Ocidente. No Ocidente, Constante mantém-se fiel à ortodoxia nicena. Já no Oriente, apoiado por Constâncio, o movimento ariano expande-se. Em 338, Eusébio de Nicomédia assume a sede de Constantinopla e solidifica a resistência contra a fé de Niceia. O conflito que, até então, restringia-se ao campo disciplinar, passa ao estágio dos debates doutrinários. O marco inicial dá-se em 341, no concílio de Antioquia⁵⁶.

Em 343, Constante convoca um concílio em Sardica, no intuito de fazer as pazes com o irmão, Constâncio. Reúne cerca de noventa bispos ocidentais e oitenta orientais, partidários de Eusébio de Nicomédia. Os dois imperadores selam um acordo, o qual permitiria o retorno de Atanásio à sede de Alexandria três anos mais tarde, em 346. Entretanto, no campo doutrinal, os bispos não se entendem. Acontece, então, o primeiro cisma oficial entre a Igreja ariana e os bispos nicenos ocidentais⁵⁷. Os ocidentais definem-se pela expressão nicena “uma substância ou hipóstase” contra a expressão “três hipóstases”, adotada pelos orientais de

⁵² Cf. Idem, p. 215.

⁵³ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 47-48.

⁵⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 218.

⁵⁵ Cf. PIERINI, 1998, p. 149-152.

⁵⁶ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 49-50.

⁵⁷ Cf. LIÉBAERT, J. *Os Padres da Igreja: séculos I-IV*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 165. v. 1.

língua grega. Sem entendimento entre as partes, os bispos acabam se excomungando mutuamente⁵⁸.

Em 350, morre Constante. Com isso, Constâncio passa a ser imperador também para o Ocidente. Até o fim de seu reinado, em 361, empenhar-se-á na unificação do Império em torno do “arianismo”. Os confrontos religiosos são retomados e desenvolvem-se sob intensos debates e inúmeras publicações de fórmulas de fé⁵⁹.

Em 357, realiza-se um concílio em Sírmio o qual publica uma fórmula totalmente ariana. Surge, então, o partido conhecido como “segunda geração ariana”, liderado por Aécio e Eunômio. Estes radicais negam a doutrina nicena do *homoousios* e, ao contrário, sustentam que o Filho de Deus é “dessemelhante ao Pai segundo a substância”, isto é, *anomoios*. O novo grupo torna-se conhecido como *anomeanos* ou *eunomeanos*⁶⁰.

A posição dos *anomeanos* causa protestos, tanto dos nicenos quanto dos denominados semiarianos. Em 358, realiza-se o concílio de Ancira, com predominância dos semiarianos. Proclama-se a coeternidade do Filho com o Pai. Porém, evita-se o uso do *homoousios*, devido à desconfiança que pairava sobre o termo. No seu lugar, o bispo local, Basílio de Ancira⁶¹, confessa a fé por meio de outra palavra grega: *Homoiousios*, que significa “semelhante segundo a substância”. Assim, publica-se a fórmula denominada *homeusiana*, interpretada também em sentido ortodoxo. Com este sentido, o Papa Libério (352-366) reconhece e assina a fórmula. Ao mesmo tempo, nesse concílio, define-se a identidade do grupo conhecido como *homeusianos*⁶².

Em 360, porém, em Constantinopla, realiza-se um concílio em reação aos *homeusianos*. Este grupo sai derrotado e prevalece a doutrina do “arianismo” clássico ou moderado. Publica-se, então, uma fórmula de tendência ariana: *Homeana*, imposta pelo imperador Constâncio para todos os episcopados, tanto ocidental quanto oriental⁶³.

Em 361, com a morte de Constâncio, Juliano, o “Apóstata”, torna-se imperador. Embora manifeste certo favorecimento ao paganismo, ao mesmo tempo, permite que as

⁵⁸ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 51; PIERINI, 1998, p. 152.

⁵⁹ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 218; PIERINI, 1998, p. 152.

⁶⁰ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 219.

⁶¹ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 117-118. Basílio fora sucessor do bispo Marcelo, na sede de Ancira, em 336. Exerceu papel importante no sínodo de Esmirna, em 351. Na década seguinte sua autoridade fora reconhecida nas discussões teológicas. Foi deposto em 360, no concílio realizado em Constantinopla. Basílio de Ancira, como é conhecido, morreu no exílio depois de 364.

⁶² Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 117; SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 219.

⁶³ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 121-122.

Igrejas cristãs recuperem a liberdade religiosa. Os bispos nicenos exilados podem retornar para sua sede e, com isso, o que fora decidido por Constâncio volta à mesa de debates⁶⁴.

Estima-se que nessa época, no Oriente, havia mais bispos resistentes a Niceia que favoráveis. A oposição não partia apenas dos arianos, que, diga-se de passagem, era minoria, mas também de outros grupos intermediários, como os *homeusianos*⁶⁵. A causa de toda a hostilidade fundava-se na desconfiança sobre o termo “consustancial” e, por conseguinte, sobre a fé de Niceia. Havia o temor que a afirmação da consustancialidade do Filho com o Pai suprimisse a distinção numérica pessoal, isto é, que o Pai e o Filho fossem entendidos como a mesma pessoa ou indivíduo⁶⁶. A suspeita era reforçada pelo exagero de alguns nicenos, como Marcelo de Ancira⁶⁷. Nesse contexto, destacam-se dois grandes defensores da fé de Niceia: Atanásio, bispo de Alexandria, no Oriente, e Hilário, bispo de Poitiers, no Ocidente.

2.2. Atanásio de Alexandria

Atanásio, sucessor de Alexandre, na sede de Alexandria, a partir de 328, ficou conhecido na história patrística como o principal defensor da fé de Niceia contra a heresia ariana⁶⁸. Entre 338 e 350, depois de ter retornado do primeiro exílio em Tréveros, escreve três livros contra os arianos intitulados *Orationes contra Arianos*. No primeiro, defende a doutrina nicena sobre a origem eterna do Filho de Deus, gerado da substância do Pai. Já no segundo e no terceiro, Atanásio analisa algumas passagens bíblicas, interpretadas parcialmente pelos

⁶⁴ Cf. PIERINI, 1998, p. 153.

⁶⁵ Cf. MEUNIER, 2005, p. 70-71.

⁶⁶ Cf. Supra, p. 23-25.

⁶⁷ Cf. BELLOSO, 1979, p. 556; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 53-54.80-81. Marcelo de Ancira foi acusado de manipular o termo “consustancial” em sentido modalista. Na sua doutrina trinitária, para preservar a unicidade da substância divina, toma como ponto de partida a concepção de Deus como “mônada indivisível”. A partir da mônada divina tenta deduzir a Trindade. No resultado final, acaba anulando a distinção das pessoas divinas. Assim, se, por um lado, evita o “subordinacionismo”, por outro, cai na heresia modalista.

⁶⁸ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 275-277; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 56-59. Atanásio (295-373), o mais célebre dos bispos de Alexandria, tornou-se conhecido na história patrística como o grande defensor da fé de Niceia contra os adversários arianos. Ainda jovem, foi diácono colaborador do bispo de Alexandria, Alexandre, com qual participou do Concílio de Niceia, em 325. Em 328, com a morte de Alexandre, sucede-o na sede de Alexandria. Atanásio, em mais de 16 anos, conheceu vários exílios (cinco no total), no tempo em que o poder imperial favorecia o “arianismo”. Um dos feitos mais importantes de Atanásio consiste no empenho para a realização do sínodo de Alexandria, em 362. O sínodo reuniu os partidos não-arianos e constituiu-se num primeiro passo para o reconhecimento da autoridade de Niceia I e para a reconciliação entre os cristãos ocidentais e orientais, na unidade da fé. Da obra de Atanásio, destacam-se seus três livros contra os arianos, escritos depois do ano 337, na volta do seu primeiro exílio em Tréveros. Aliás, constituem-se na obra dogmática mais importante de Atanásio.

arianos, contra a divindade do Filho. Dentre as quais, destaca-se, por exemplo, uma passagem do livro de “Provérbios”: “O Senhor me gerou, no início de suas obras, antes de ter feito coisa alguma, no princípio” (*Pr* 8,22)⁶⁹.

Nessas exegeses escriturísticas, a principal preocupação consiste em salvaguardar o papel mediador de Jesus Cristo, de acordo com a revelação históricossalvífica. Atanásio sustenta a tese de que, para divinizar o ser humano, Jesus Cristo deve ser verdadeiro Filho de Deus e não apenas tornado Filho pelo poder de Deus Pai (como queria Ário). Por conseguinte, deve ser confessado Deus verdadeiro⁷⁰. Trata-se de respeitar o nome próprio de Filho que lhe é dado nas Escrituras: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (*Mt* 3,17); e: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (*Mt* 11,27); ainda outro: “Ele é reflexo de sua glória, expressão do seu ser, e tudo sustenta com sua palavra poderosa. Realizada a purificação dos pecados, sentou-se no céu à direita da Majestade” (*Hb* 1,3)⁷¹.

Contra a tese ariana de que o Filho havia sido criado por Deus Pai, Atanásio assinala a distinção feita pelas Escrituras, quando se referem à origem do Filho e à das criaturas. Ao Filho reserva-se o termo “gerar” (*Sl* 2,7; *Sl* 109,3; *Pr* 8,25; *Jo* 1,18), e referente às criaturas emprega-se o termo “fazer” (*Gn* 1,1; *Jo* 1,3). Nesse sentido, propõe a interpretação da passagem de “Provérbios”, a respeito da origem da Sabedoria: “O Senhor me gerou” (*Pr* 8,22)⁷². Atanásio, contudo, distingue entre a geração em Deus e a geração humana. Em Deus não há nada de corpóreo, mas somente espiritual. Assim, a geração do Filho de Deus compara-se à “irradiação da luz do sol, ou à exteriorização do pensamento que vem da alma”. O ser gerado, portanto, não implica inferioridade e nem temporalidade da parte do Filho em relação ao Pai. O Filho é gerado da mesma e única substância divina e, portanto, coeterno e *homoousios* com o Pai⁷³.

Quanto ao dogma niceno do *homoousios*, Atanásio encontra indicações nas Escrituras, principalmente, no “Evangelho segundo João”: “Disse-lhes Jesus: ‘Se Deus fosse vosso pai, vós me amaríeis, porque saí de Deus e dele venho’” (*Jo* 8,42); e: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer” (*Jo* 1,18); e outras duas passagens: “Eu e o Pai somos um” (*Jo* 10,30); e: “Não crês que estou no Pai e o

⁶⁹ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 277; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 60-61.

⁷⁰ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 62.72-73; LIÉBAERT I, 2004, p. 173. Atanásio considera que a Encarnação do Filho de Deus é o único meio pelo qual se realiza a salvação do ser humano. Para tanto, Cristo deve ser verdadeiramente o Filho de Deus.

⁷¹ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 220-221.

⁷² Cf. Idem, p. 221.

⁷³ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 281-282.

Pai está em mim” (Jo 14,10). Assim, embora não seja um vocábulo bíblico, a doutrina do *homoousios* tem fundamento nas Escrituras, quando se refere, ao mesmo tempo, da geração e da inseparabilidade do Filho em relação ao Pai⁷⁴. Atanásio, assim, sustenta a distinção e a unicidade do Pai e do Filho: Um é o “genitor” e ou outro o “gerado”, porém, são um só Deus⁷⁵.

O bispo de Alexandria, com isso, apresenta a base escriturística da doutrina nicena da fé. A confissão da consubstancialidade do Filho com o Pai não tem outro fundamento que a revelação bíblica da nomeação de Deus. Nos nomes próprios de Filho e de Pai, contêm, como que em germe, a origem eterna do Filho em relação ao Pai e à ligação ontológica entre ambos.

2.3. Hilário de Poitiers

A Igreja do Ocidente começa a prestar maior atenção à controvérsia ariana em meados do século IV, sobretudo, após a morte de Constante e o retorno dos bispos exilados do Oriente⁷⁶. Constâncio, único imperador para o Oriente e para o Ocidente, passa a investir na unificação doutrinal e política do império ao redor do “arianismo”⁷⁷.

Nesse período, os bispos desobedientes ao desejo de Constâncio eram exilados. Em 356, Hilário, bispo de Poitiers desde 350, é enviado para o Oriente e exilado na Frígia⁷⁸. Nessa época, o conflito doutrinal seguia a todo vapor. Hilário passa quatro anos no exílio, quando completa sua formação doutrinal e toma ciência dos escritos e das controvérsias do Oriente. Pôde conhecer os dois lados da ameaça ao mistério trinitário: A ariana e a sabeliana⁷⁹.

Diferentemente do que se pensava no Ocidente, a resposta à dupla ameaça não passa necessariamente pelo *homoousios*, definido em Niceia. Hilário entra em contato e

⁷⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 221; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 72-73.

⁷⁵ Cf. BELLOSO, 1979, p. 555.560.

⁷⁶ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 326-327.

⁷⁷ Cf. Supra, p. 27.

⁷⁸ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 362-363; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 322-323. Hilário (315-367) por volta de 350 foi eleito bispo de Poitiers, pelo clero e o povo. Por fazer oposição aos arianos, foi exilado e enviado para a Frígia, pelo imperador Constâncio. Passou cerca de quatro anos no exílio, de 356 a 359. Regressou a sua pátria em 360. A partir daí destacou-se como um dos maiores oponentes do “arianismo” no Ocidente. Hilário de Poitiers tornou-se um dos grandes teólogos e exegetas ocidentais. Sua principal obra teológica consiste no *De Trinitate*. No conjunto, sua Obra desempenha papel fundamental na derrocada do “arianismo” no Ocidente cristão.

⁷⁹ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 326-327.

convive com outra terminologia capaz de assegurar a ortodoxia, a saber: A fórmula *homeusiana*, que afirma o Filho “de substância semelhante a Deus Pai” (*homoiousios*)⁸⁰.

A grande obra de Hilário de Poitiers consiste no *De Trinitate*, considerado o tratado teológico latino mais profundo do século IV⁸¹. O tratado, composto de doze livros, compreende argumentos bíblicos e teológicos na defesa da fé trinitária. Primeiro expõe a posição “católica” sobre a divindade do Filho e, também, uma catequese sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A argumentação apóia-se nos testemunhos tanto do Antigo Testamento (nas teofanias) quanto no Novo Testamento⁸².

Hilário responde, sobretudo, às afirmações arianas sobre a inferioridade do Filho de Deus. Para ele, o Filho é Deus verdadeiro e Sabedoria eterna do Pai. O principal interesse consiste na abordagem dos aspectos propriamente cristológicos da questão trinitária. Tem como ponto de partida a análise da relação de geração entre o Pai e o Filho. Trata-se de reconhecer o Pai no Filho e o Filho no Pai, por causa da inseparabilidade da natureza. Nessa perfeita comunhão, a divindade do Filho não supõe a existência de dois deuses. Tampouco, a unicidade de Deus implica um Deus solitário. A doutrina da geração eterna do Filho pelo Pai constitui-se na chave para entender o dogma niceno da consubstancialidade⁸³.

A doutrina de Hilário é original e importante, mantém-se sempre antiariana e antissabeliana. Sublinha a unidade da natureza divina, de um lado, e a distinção das pessoas, de outro⁸⁴. Hilário, em sua obra *De Trinitate* une a teologia oriental e a ocidental⁸⁵. Além disso, segundo Drobner, Hilário “esclarece muito bem os planos em que a discussão ocorre: a fé do batismo e o testemunho da S. Escritura, que em muitas passagens expressa a unidade e a igualdade de Pai e Filho, mas que em certos aspectos também pode ser interpretada de maneira subordinacionista”⁸⁶.

Hilário desempenha papel de grande importância no debate trinitário do século IV. Seu tratado *De Trinitate* já anuncia os grandes tratados de Santo Agostinho que viriam posteriormente⁸⁷. Depois de Hilário, quem continua e leva a termo o combate contra os arianos no Ocidente é Ambrósio de Milão (333-397), tanto no cenário político quanto na

⁸⁰ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 222.

⁸¹ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 327.

⁸² Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 222.

⁸³ Cf. BELLOSO, 1979, p. 560; SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 223.

⁸⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 223.

⁸⁵ Cf. DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 267-268.

⁸⁶ Idem, p. 270.

⁸⁷ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 223.

contribuição teológica. Suas principais obras contra os arianos são: Os cinco livros *De fide ad Gratianum* e os três livros *De Spiritu sancto*⁸⁸.

2.4. Segunda geração ariana

Em torno de 360, o “arianismo” moderado parece vitorioso no Oriente. A fórmula de fé *homeana* havia sido imposta a todos os episcopados, pelo imperador Constâncio⁸⁹. Na mesma época, aparece com grande força um segundo grupo ariano: Os *anomeanos*. Trata-se dos chamados arianos da segunda geração. Um partido radical inspirado por Aécio e dirigido, principalmente, por Eunômio, bispo de Cízico a partir de 360⁹⁰.

Eunômio leva o debate para o campo conceitual. Preocupa-se em definir a substância de Deus. Nesse sentido, substitui o primeiro nome de Deus: “Pai”, pelo conceito “não gerado”, conceito-chave da sua doutrina. Este seria o nome próprio de Deus. O “não gerado” torna-se, para Eunômio, uma noção natural, que se impõe a todo espírito humano. Portanto, um conceito dotado de valor absoluto, tanto em nível da linguagem quanto do ser⁹¹.

A tese central da doutrina *eunomeana* sustenta que o “não gerado” é, não somente a substância de Deus, mas também Deus, substância “não gerada”⁹². Eunômio, portanto, acreditava ter definido, de alguma maneira, a substância divina com o conceito “não gerado”. Assim, a substância divina constitui-se absolutamente inconciliável a qualquer possibilidade de geração. Deus não pode ser gerado nem gerar, logo, não pode haver Deus que seja gerado⁹³.

A consequência desse pensamento, para a doutrina sobre o Filho de Deus, torna-se evidente: O Filho não é Deus⁹⁴. Caso contrário, se o Filho também fosse Deus verdadeiro, implicaria a existência de dois não gerados, o que seria contraditório. Eunômio apoia-se na própria nomeação do Filho como “rebento” de Deus. Da mesma forma que o “não gerado” define a substância de Deus Pai, o nome “rebento” definiria a substância do Filho. Justifica-

⁸⁸ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 378-380.382-383; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 339-361.

⁸⁹ Cf. Supra, p. 27.

⁹⁰ Cf. Supra, p. 23.27.

⁹¹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 245.

⁹² Cf. Ibidem.

⁹³ Cf. Ibidem.

⁹⁴ Cf. Ibidem.

se, então, sua “dessemelhança com o Pai segundo a substância” (*anomoios*). O Filho é de substância gerada, uma criatura fruto da atividade do “não gerado”, denominada Pai⁹⁵.

Na mesma linha de raciocínio, Eunômio sustenta que o Espírito Santo é uma criatura do Filho. Dessa maneira, pode aceitar e professar a fé nas “três hipóstases” em Deus⁹⁶. Em resposta ao “arianismo” radical, surge uma nova geração de antiarianos, dos quais merece destaque Basílio de Cesareia.

2.5. Basílio de Cesareia

Considerado sucessor de Atanásio na direção da luta antiariana, no Oriente, Basílio de Cesareia⁹⁷ prossegue na defesa da fé, conforme professada em Niceia. Sua primeira tarefa consiste no enfrentamento do “arianismo” da segunda geração. Nesse sentido, escreve o tratado “Contra Eunômio”. Em primeiro lugar, critica o conceito “não gerado” e o valor absoluto que lhe fora atribuído por Eunômio. Demonstra que o conceito pertence à esfera da linguagem humana. Sua elaboração segue o mesmo processo de abstração, a partir da experiência sensível e, por isso, possui o mesmo valor que qualquer outro conceito humano. Na verdade, trata-se de um termo privativo. Antes de definir algo da substância de Deus, apenas indica aquilo que não é presente n’Ele⁹⁸.

Entretanto, visto que todos os conceitos humanos, usados para expressar algo de Deus, tais como: Eterno, imortal e outros, referem-se tanto ao Pai quanto ao Filho, resta a Basílio explicar: Por que o conceito “não gerado” aplica-se somente ao Pai? A resposta encontra-se na distinção entre os nomes próprios e os nomes comuns. Os nomes próprios (Pedro e Paulo, por exemplo) não designam nada da substância, mas apenas as propriedades de cada sujeito⁹⁹.

⁹⁵ Cf. Idem, p. 245-246.

⁹⁶ Cf. Idem, p. 246.

⁹⁷ Cf. ALTANER; STUIBER, 2004, p. 378-380.382-383; MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 339-361. Basílio de Cesareia (330-379), ao lado do irmão Gregório de Nissa e do amigo Gregório de Nazianzo, é um dos três grandes Capadóciotes influentes no século IV. Em 364, ainda presbítero, vai para a Igreja de Cesareia auxiliar o bispo Eusébio. Alguns anos depois, em 370, torna-se bispo de Cesareia. Basílio destaca-se pela importante contribuição no processo de recepção da fé de Niceia e na elaboração da linguagem da fé trinitária. Sua obra desempenha papel fundamental na ruína do “arianismo”, no Oriente, e coloca-se como base para a realização do Concílio de Constantinopla, em 381. Merece destaque os escritos dogmáticos, a saber: Os três livros “Contra Eunômio”, por volta de 364, e o tratado *De Spiritu Sancto*.

⁹⁸ Cf. SESBOÜÉ-WOLINSKI I, 2005, p. 247.

⁹⁹ Cf. Idem, p. 247-248.

Essa distinção torna-se fundamental. Pois, a partir dela, Basílio afirma que o conhecimento das substâncias e, especialmente, da substância divina, escapa ao ser humano. O que se conhece são suas qualidades ou propriedades, nunca a substância em si mesma. Ainda sobre essas propriedades, naquilo que diz respeito a Deus, há uma distinção: Entre as propriedades essenciais, referentes à substância, e propriedades relativas, próprio de cada pessoa divina¹⁰⁰.

Quanto aos nomes comuns, diferencia-se entre os nomes absolutos e os nomes relativos. Os absolutos referem-se ao sujeito como tal: Homem, cavalo, boi. Já os nomes relativos indicam somente a relação do sujeito com outra coisa: Filho, escravo, amigo. Ambos são incapazes de exprimir a substância em si, indicam somente as propriedades comuns ou relativas. Basílio classifica os termos: “Rebento” e “não gerado”, usados respectivamente para definir as substâncias do Filho e do Pai, por Eunômio, no conjunto dos nomes relativos. Ambos são empregados em sentido relativo, portanto incapazes de dar a conhecer a substância em si mesma¹⁰¹.

Distingue-se, ainda, entre os conceitos: “Não gerado” e “eterno”. O primeiro designa tão somente o que não tem princípio ou causa. Quanto ao segundo, significa aquilo que é conforme seu próprio ser, ou seja, o que existe antes de todo o tempo e de todo o século. Já o termo “rebento”, por sua vez, refere-se àquilo que tem um princípio ou causa. Nesse sentido, não há mais oposição de substância entre os termos: “Não gerado” e “rebento”, como queria Eunômio. Mas, apenas relativa¹⁰².

O atributo “não gerado” passa da ordem dos atributos substanciais para a ordem dos relativos. Pois, “não gerado” tem sentido, não em si mesmo, mas em relação ao que é “gerado” ou “rebento”. Ambos são relativos no seio da mesma substância. Exatamente, por isso, atribui-se o “não gerado” exclusivamente ao Pai, sem comunicá-lo ao Filho: Um é genitor e o outro gerado desde sempre¹⁰³. Com isso, afirma-se que os nomes próprios: Pai (“não gerado”) e Filho (“gerado” ou “rebento”) designam tão somente as propriedades pessoais de um e de outro, bem como a relação entre ambos. Essa conclusão permite pensar uma geração eterna, espiritual e puramente relativa em Deus¹⁰⁴.

Os nomes próprios, para Basílio, possuem como conteúdo uma relação. Ao mesmo tempo, designam um sujeito divino em si mesmo. As propriedades, portanto, são

¹⁰⁰ Cf. Idem, p. 248.

¹⁰¹ Cf. Ibidem.

¹⁰² Cf. Ibidem.

¹⁰³ Cf. Ibidem.

¹⁰⁴ Cf. Idem, p. 248-249.

“conceitos concretos” ou “subsistentes” em Deus. A doutrina dos nomes próprios ou das propriedades em Deus desempenha um grande papel na reflexão teológico-trinitária do século IV¹⁰⁵.

Entretanto, estima-se que Basílio não tenha tomado consciência de todo o alcance dessa descoberta. Ao tentar definir a propriedade do Espírito Santo, por exemplo, utiliza o termo “santidade”. Porém, esta não é uma propriedade relativa que exprime origem. Posteriormente, Gregório de Nazianzo perceberá esse limite e aprofundará a doutrina basiliana¹⁰⁶.

3. Recepção de Niceia e definição do dogma da Trindade

A recepção de Niceia levou cerca de meio século até a realização do Concílio de Constantinopla, em 381, e a definição do dogma da Trindade. Nesse período, desenvolvem-se intensos debates e produções teológicas, sobretudo, no Oriente cristão. O primeiro desafio consiste na elaboração de uma linguagem unificada para expressar a fé trinitária, pois somente o *homoousios* e a linguagem bíblica nicena já não bastavam para garantir a ortodoxia. Era preciso avançar no campo da razão, onde os adversários haviam lançado a aporia. Somente uma linguagem trinitária equilibrada poria fim à ameaça herética e garantiria o bom entendimento do que é uno e do que é trino em Deus. O segundo polo de discussões consiste na divindade do Espírito Santo, questionada a partir da segunda metade do século IV. Diante de todo esse trabalho teológico, interessa destacar alguns momentos e contribuições importantes, como: O sínodo de Alexandria, em 362, o surgimento da heresia pneumatológica, a contribuição dos Padres, principalmente, Atanásio de Alexandria e Basílio de Cesareia, e, por fim, a realização do Concílio de Constantinopla I.

¹⁰⁵ Cf. SESBOÜÉ-WOLINSKI I, 2005, p. 249-250.264; *Infra*, p. 78-85. A doutrina trinitária de Basílio de Cesareia é retomada e desenvolvida tanto no Oriente quanto no Ocidente, porém com rumos diferentes. Os orientais enfocam a doutrina das propriedades divinas e desenvolvem a teologia das hipóstases, consideradas no seu em si. Nesse sentido, as propriedades divinas indicam uma relação real subsistente. Indica a originalidade incomunicável de cada Pessoa divina. No Oriente estabelece-se a triadologia de que o Pai é o princípio de toda a deidade, por isso é d’Ele que se dá a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Já entre os ocidentais prevalecerá o aspecto da relação. Passará por Santo Agostinho, bispo de Hipona, até Tomás de Aquino, quando o conceito de pessoa é definido como relação subsistente. Santo Agostinho desenvolve a doutrina da relação no *De Trinitate*.

¹⁰⁶ Cf. SESBOÜÉ-WOLINSKI I, 2005, p. 250.

3.1. Sínodo de Alexandria (362)

A fórmula de fé *anomeana* publicada no concílio de Sirmio (357) torna-se um divisor de águas no processo histórico da recepção de Niceia. Até então, o termo *homoousios* não tinha sido diretamente usado, nem mesmo pelos defensores do Concílio, como Atanásio de Alexandria. O dogma niceno do *homoousios* começa a ser repensado, sobretudo, no Ocidente. Ao mesmo tempo, o termo torna-se a bandeira da ortodoxia. Inicia-se, então, outro estágio no processo de recepção da fé nicena¹⁰⁷.

Esse novo estágio é preparado pelo concílio *homeusiano* de Ancira (358)¹⁰⁸. Nesse concílio, Basílio de Ancira, apesar de não aceitar o *homoousios*, por temer uma associação à doutrina de “uma hipóstase”, propõe uma terminologia muito próxima do termo niceno. Outro fator importante, consiste no enfraquecimento da frente dos adversários de Niceia, por causa do confronto entre os três grupos: *Anomeanos*, *homeusianos* e *homeanos*. Com isso, os *homeusianos* afastam-se das correntes propriamente arianas e começa um processo de aproximação com os nicenos¹⁰⁹.

Atanásio de Alexandria percebe essa aproximação e convoca um sínodo em Alexandria, em 362. Consegue reunir o episcopado do Ocidente e do Oriente. A intenção era promover a reconciliação entre os cristãos nicenos, de origem ocidental, e os cristãos orientais *homeusianos* em prol da ortodoxia. As duas partes apresentam sua fórmula de fé: Os ocidentais, fiéis à Niceia desde o princípio, expressam-se com a fórmula “uma substância ou hipóstase e três pessoas”, enquanto os orientais adotam “uma *ousia* e três hipóstases”¹¹⁰.

O debate desloca-se para a divergência acerca do termo “hipóstase”, ou seja, entre os partidários de “uma hipóstase” e os de “três hipóstases”¹¹¹. De um lado, os ocidentais inclinavam-se pela equivalência entre hipóstase e *ousia*, assumida já em Niceia, de outro, os orientais preferiam a distinção entre os dois termos. Mesmo sem esclarecer as ambiguidades, foi autorizado o uso das duas formas, desde que se preservasse a ortodoxia. Assim, ocidentais e orientais, expuseram o que entendiam com sua expressão, conforme o idioma de cada um. Restaram, contudo, reticências dos dois lados¹¹².

¹⁰⁷ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 52.

¹⁰⁸ Cf. Supra, p. 27.

¹⁰⁹ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 52; SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 219.

¹¹⁰ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 52-53.

¹¹¹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 251.

¹¹² Cf. ALBERIGO, 1995, p. 53.

Do lado oriental, a palavra latina *persona* (em grego, *prosopon*) parecia insuficiente, pois não era capaz de afastar o risco de uma interpretação sabeliana. Por isso, era indispensável o uso de “três hipóstases”, para garantir a distinção dos Três divinos. Os latinos, por sua vez, enfrentavam o problema da pobreza de vocabulário. Para traduzir os termos gregos: *Ousia* e “hipóstase”, dispunham de uma única palavra: *Substantia*. Daí a dificuldade para aceitar a fórmula “três hipóstases”, sob a suspeita de afirmar três deuses¹¹³.

A causa principal da confusão consistia na falta de clareza quanto ao sentido dos termos utilizados e, sobretudo, a carência de unificação dos significados. Em outras palavras, tratava-se de elaborar uma linguagem apropriada e equilibrada capaz de traduzir os dois lados do dogma trinitário: A unidade da essência e a distinção¹¹⁴. Essa tarefa foi desempenhada pelos Capadócijs: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa¹¹⁵.

3.2. Elaboração da linguagem trinitária

No início de sua carreira teológica, o jovem Basílio de Cesareia manifesta certa reserva quanto aos termos-chave da linguagem trinitária, a saber: *Homoousios* e “três hipóstases”. Com respeito ao primeiro termo, Basílio dá preferência à fórmula “semelhante segundo a substância” (*homoiousios*)¹¹⁶. Na sua obra “Contra Eunômio”, por exemplo, menciona o *homoousios* apenas uma vez, em sentido trinitário. Nessa mesma obra, a expressão “três hipóstases” também fica de fora dos principais textos sobre a distinção em Deus¹¹⁷.

A expressão “três hipóstases” era carregada de ambiguidades. Diante disso, Basílio precisava, em primeiro lugar, garantir que a elaboração conceitual de uma pluralidade em Deus não acarretasse uma divisão na unicidade da substância divina. Nesse sentido, desenvolve a doutrina das “propriedades relativas e subsistentes em Deus”¹¹⁸. A partir dessa

¹¹³ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 252-253.

¹¹⁴ Cf. Idem, p. 215-216.252-255.

¹¹⁵ Cf. Idem, p. 251.

¹¹⁶ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 117. Embora apoiassem a doutrina nicena da consubstancialidade, Basílio e os dois Gregórios perceberam a necessidade de esclarecimentos quanto ao sentido do termo *homoousios*. Estima-se que, nesse sentido, tenham recebido a influência de Basílio de Ancira e dos *homeusianos*.

¹¹⁷ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 255-256.

¹¹⁸ Cf. Supra, p. 33-35.

doutrina, ele retoma o uso do termo “hipóstase” que, definitivamente, passa a referir-se à distinção em Deus e, não mais, à unidade¹¹⁹.

A solução encontrada por Basílio foi determinante no casamento das duas terminologias parciais. Unidos, *homoousios* e “hipóstase” se completam e se equilibram. Basílio cristaliza a ideia de que a expressão “três pessoas” não basta para significar a distinção em Deus, como queriam os latinos. Faz-se necessária, também, a expressão “três hipóstases”, para garantir a distinção real de cada Pessoa divina na unidade do único Deus¹²⁰.

O trabalho teológico de Basílio contribui valiosamente para a reconciliação da Igreja do Ocidente com a Igreja do Oriente, divididas por um “cisma da linguagem”. Assim, as Igrejas *homeusianas* – ainda não-nicenas – aceitam sem restrições o *homoousios* e as Igrejas dos nicenos professam as “três hipóstases” perfeitas em Deus. De um lado, o *homoousios* garante que a expressão “três hipóstases” não seja interpretada no sentido de “três substâncias”, de outro, a afirmação “três hipóstases” assegura a reta profissão das “três pessoas” na unicidade da substância divina¹²¹.

Nota-se que Basílio desfaz a confusão entre os termos: *Ousia* (em latim, *substantia*) e “hipóstase”, usados como sinônimos em Niceia. Para ele, o termo *ousia* ou *substantia* significa o que é comum e único em Deus, enquanto “hipóstase” possui sentido particular, para designar a distinção do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A unidade e a pluralidade são expressas numa linguagem adequada e segura. Depois da morte de Basílio, em 379, os dois Gregórios serão propagandistas da fórmula basiliana da fé trinitária¹²².

Contudo, se o “cisma da linguagem” caminhava para a reconciliação, ocorre uma nova guinada na situação dos debates doutrinários. Em 363, morre o imperador Juliano e sucedem-no Valentiniano I (364-375), no Ocidente, e Valente (364-378), no Oriente. O primeiro não interfere nas questões doutrinárias. Porém, no Oriente, Valente retoma a política antinicensa de Constâncio. Nesse contexto, entra na mesa de debates a questão sobre a divindade do Espírito Santo, já cogitada pelos arianos da segunda geração por volta do ano 357¹²³.

¹¹⁹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 256.

¹²⁰ Cf. Idem, p. 256-257.

¹²¹ Cf. Idem, p. 257-258.

¹²² Cf. Idem, p. 259.

¹²³ Cf. ALBERIGO, 1995, p. 54-55.

3.3. Os pneumatômacos

Até meados do século IV, o Espírito Santo esteve ausente dos debates. A sua divindade parecia fugir a qualquer suspeita, permanecera uma aquisição pacífica¹²⁴. A partir de 357, entretanto, Aécio e Eunômio desenvolvem algumas implicações do “arianismo” primitivo com respeito ao Espírito Santo. Afirmam o seguinte: “Assim como o Filho é a primeira criatura do Pai, o Espírito é a primeira criatura do Filho. Assim como o Filho é de um nível ontológico inferior ao Pai, o Espírito é de um nível ainda mais inferior ao Filho e submisso a ele”¹²⁵.

O Espírito é posto num nível ontológico inferior ao Pai e, também, ao Filho. A unidade divina, portanto, repousa numa relação de desigualdade. Uma hierarquia divina, na qual o Espírito Santo é inferior em dignidade e em natureza. Ao Espírito pertenceria o poder de santificação e de ensinamento¹²⁶.

A argumentação de Aécio e Eunômio baseia-se numa regra de linguagem emprestada das Escrituras. Trata-se das partículas reservadas nos textos bíblicos para cada uma das Pessoas divinas. Ao Pai reserva-se a partícula “de quem”, o que designa sua condição de “causa principal”, ou seja, de quem tudo procede. Quanto ao Filho, usa-se o “por quem”, o que o qualifica como “causa instrumental”, isto é, por quem tudo existe. Já em relação ao Espírito Santo, emprega-se a partícula “em quem”. Interpreta-se que a partícula qualifica o Espírito numa condição de momento ou lugar e, portanto, uma causalidade totalmente inferior. Justamente nessa diferença de linguagem, Aécio e Eunômio concluíram a diferença de natureza entre o Filho e o Espírito Santo¹²⁷.

Nessa mesma linha, por volta de 359 e 360, aparecem os chamados “trópicos” egípcios¹²⁸. Oriundos de Thmuis argumentam com base nas figuras de linguagem utilizadas nas Escrituras. Bernard Sesboüé sintetiza a argumentação destes hereges com as seguintes palavras:

¹²⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 227.

¹²⁵ Cf. Idem, p. 228.

¹²⁶ Cf. Ibidem.

¹²⁷ Cf. Ibidem.

¹²⁸ Cf. HILBERATH, B.J. *Pneumatología*. Barcelona: Editorial Herder, 1996. p. 127. Atanásio denomina esse grupo herético de “trópicos” por causa do método exegético que usava. Interpretava o “tropologicamente”, ou seja, em sentido figura as passagens das Escrituras de difícil entendimento. Portanto, “trópicos” vem do grego *tropoi*, que significa figuras de linguagem.

Se o Espírito possui a divindade, só pode possuí-la por nascimento; se é gerado do Pai, o Filho é então seu irmão; se é gerado do Filho, o Pai é então seu avô! Mas essas duas hipóteses devem ser excluídas, pois nunca foi dito que o Espírito é gerado. Se não é gerado do Pai, não pode lhe ser consubstancial (SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 229).

Depois de negar a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai, os trópicos afirmam sua criaturalidade. Fundamentam-se na linguagem das Escrituras, sobretudo, um trecho tirado do livro de “Amós”, quando diz que Deus “cria o *pneuma*” (Am 4,13). O termo grego (*ruah*, em hebraico) significa “vento” ou “Espírito”. Os trópicos interpretam no segundo sentido e, com isso, sustentam que o Espírito Santo é uma criatura de Deus¹²⁹. Outra “evidência” apontada pelos trópicos consiste que a Escritura apresenta “enumerações ternárias”, nas quais o Espírito Santo é substituído por uma criatura ou por um anjo e aparece sempre depois do Pai e do Filho (1Tm 5,21)¹³⁰.

Na mesma época que os trópicos, no Oriente, surge um terceiro grupo herético: Os “pneumatômacos”. Origina-se com Macedônio, bispo de Constantinopla destituído em 360. Por causa do nome do fundador, ficaram conhecidos também como “macedonianos”¹³¹. Estes hereges fixam-se na ideia de que ao Espírito Santo pertence um modo inferior de produção das coisas. Em outras palavras, sustentam-se na afirmação de que tudo é feito, não “dele” (reservado ao Pai), nem “por ele” (reservado ao Filho), mas “nele”. A partir daí, concluem que o Espírito é de natureza inferior. Por ser inferior, logo, o Espírito Santo, também, não deve ser glorificado junto com o Pai e o Filho. Os pneumatômacos, assim como os trópicos, são ortodoxos em relação à divindade do Filho¹³².

3.4. Argumentos favoráveis à divindade do Espírito Santo

Diante da controvérsia sobre o Espírito Santo, novamente Atanásio de Alexandria e Basílio de Cesareia aparecem como protagonistas¹³³. O primeiro responde aos trópicos de Thmuis, por meio de suas “Cartas a Serapião”. O segundo, no tratado *De Spiritu Sancto* de

¹²⁹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 230-231. Atanásio refuta a interpretação parcial do texto de Am 4,13, feita pelos trópicos. Esclarece o sentido da palavra *pneuma*, de acordo com o uso nas Escrituras. Distingue dois sentidos: Quando *pneuma* é usada só, sem artigo e sem determinação significa simplesmente “vento”; de outro modo, quando significa “Espírito” vem sempre acompanhada por uma determinação. Assim, elimina qualquer ambigüidade acerca do assunto. No caso do texto de Amós, *pneuma* significa tão somente “vento”.

¹³⁰ Cf. Idem, p. 229.

¹³¹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 229; HILBERATH, 1996, p. 127.

¹³² Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 229-230.

¹³³ Cf. HILBERATH, 1996, p. 126.

375, combate o arianismo radical de Aécio e Eunômio e, também, os pneumatômacos do Oriente¹³⁴.

3.4.1. Atanásio

Atanásio sustenta a divindade do Espírito Santo através das prerrogativas e atividades divinas que lhe são atribuídas pelas Escrituras. Pois, o Espírito vem de Deus e forma unidade com Deus Pai e o Filho, Jesus Cristo (*1Cor* 2,12; *Sb* 1,7; *1Cor* 12,4-6). Do mesmo modo, desempenha atividades próprias de Deus e não de criatura, a saber: “Mas fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados pelo nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus” (*1Cor* 6,11); e: “E, se o Espírito daquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos vivificará também vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que habita em vós” (*Rm* 8,11); ainda outro: “Acaso não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o templo de Deus, Deus o destruirá, pois o templo de Deus é santo, e esse templo sois vós” (*1Cor* 3,16-17)¹³⁵. Em síntese, Atanásio sustenta a divindade do Espírito Santo por ser Ele o vínculo de comunhão da criatura com o Filho e, também, porque é Ele que confere a filiação divina, por adoção¹³⁶.

O segundo argumento atanasiano consiste na convicção de que a relação do Espírito Santo com o Filho é a mesma que o Filho possui com o Pai. Sendo assim, ou ambos são criaturas, ou pertencem de fato ao mistério de Deus¹³⁷. Atanásio considera que os mesmos títulos atribuídos ao Filho em relação ao Pai são, também, partilhados pelo Espírito Santo em relação ao Filho, a saber: Se o Filho é imagem do Pai, o Espírito é imagem do Filho (*Gl* 4,6; *Rm* 8,15), assim como o Filho, o Espírito, também recebe os títulos de sabedoria, de força e de glória (*Is* 11,2; *1Pd* 4,14). Dessa forma, considerada a relação do Filho com o Pai e do Espírito com o Filho, estabelece-se que a ação de Deus realiza-se inseparavelmente por meio do Filho e por meio do Espírito. Assim, Deus deve ser adorado também como Espírito e como Verdade, isto é, no Espírito Santo e no Filho, conforme a interpretação do testemunho bíblico:

¹³⁴ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 230; HILBERATH, 1996, p. 126-127.

¹³⁵ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 230.

¹³⁶ Cf. HILBERATH, 1996, p. 129.130.

¹³⁷ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 231; HILBERATH, 1996, p. 129-130. Este aspecto é fundamental da doutrina de Atanásio e, posteriormente, de Basílio de Cesareia. Trata-se da diferença essencial entre o Criador e a criatura. Não pode haver transição entre a substância divina e as criaturas. Por isso, ou o Espírito Santo é Deus ou é criatura, sem meio termo.

“Os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade. Estes são os adoradores que o Pai procura. Deus é Espírito, e os que o adoram deve adorá-lo em espírito e verdade” (*Jo* 4,23-24)¹³⁸.

O terceiro argumento, em favor da divindade do Espírito Santo, sustenta-se sobre a fé batismal. Pois, se o Espírito é uma criatura, então, já não há mais a Trindade. Acarretaria, com isso, a ruína da fé professada nos símbolos batismais que, por sua vez, fundamenta-se na inseparabilidade das três Pessoas divinas testemunhada pelas Escrituras (*Rm* 8,15; *1Jo* 4,12-13; *Jo* 3,16; 16, 14.17; 17,4)¹³⁹.

Apesar de todo o esforço teológico de Atanásio, resta uma lacuna: A questão sobre a origem do Espírito Santo. É certo que Ele não é nem criado, nem gerado. No entanto, a única coisa que as Escrituras revelam de sua origem consiste no termo “proceder”: “Quando, porém, vier o Defensor que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da Verdade, que procede do Pai, ele dará testemunho de mim” (*Jo* 15,26). Porém, refere-se mais à missão do Espírito Santo, na economia da salvação, do que à sua origem no seio da Trindade. Atanásio ainda cita outros textos joaninos, que expressam a pertença do Espírito Santo também a Deus Pai (*Jo* 14,26; 16,14-15). Contudo, faltou-lhe dar um passo a mais, para além do que afirmam as Escrituras, na tentativa de aprofundar o mistério divino em si mesmo¹⁴⁰.

Nos anos 374 e 375, sob a influência de Atanásio, Dídimo, o Cego, também escreve um tratado “Sobre o Espírito Santo”. Além de retomar a doutrina atanasiana, Dídimo não traz grandes novidades. Desataca-se, entretanto, sua maior clareza no plano da linguagem. Ele não hesita em afirmar explicitamente que o Espírito Santo é Senhor e Deus e, tampouco, em afirmar sua consubstancialidade com o Pai e com o Filho. Quanto ao tema da origem, apenas constata que, se provada a pertença do Espírito Santo à substância divina, implica que Ele deve ter também uma origem divina¹⁴¹.

3.4.2. Basílio

O ponto de partida de Basílio repousa num incidente litúrgico, especificamente, em relação à doxologia. Provavelmente, os pneumatômacos o questionaram por causa da fórmula de glorificação a Deus Pai, empregada de dois modos: “Com” o Filho e “com” o

¹³⁸ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 231.

¹³⁹ Cf. Ibidem.

¹⁴⁰ Cf. Ibidem.

¹⁴¹ Cf. Idem, p. 231-232.

Espírito Santo, ou “pelo” Filho, “no” Espírito¹⁴². A primeira fórmula doxológica garante a igualdade de natureza do Espírito Santo com o Pai e o Filho. Tem como fundamento o mandato batismal dado pelo Senhor aos discípulos: “Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19)¹⁴³. Entretanto, a controvérsia coloca-se sobre a segunda doxologia, devido às três diferentes preposições empregadas em relação às três Pessoas divinas.

O grande problema estava na regra linguística assumida por Aécio e, posteriormente, pelos pneumatômacos: “O que se diz de modo diferente é diferente quanto ao ser”¹⁴⁴. Nesse sentido, os hereges alegavam que as Escrituras referiam-se respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo com as seguintes preposições: “de”, “por” e “em”. A distinção implicaria a inferioridade do Espírito Santo¹⁴⁵. Basílio, por sua vez, refuta a argumentação herética ao demonstrar que, nas Escrituras, não há essa reserva de preposições. Ao contrário, as três preposições são empregadas a propósito das três Pessoas divinas: O “por” e o “em” com respeito ao Pai (1Cor 8,9; 2Cor 1,12; Ef 3,9; 2Tm 1,1), o “de” e o “em” referente ao Filho (Ef 4,15) e o “de” e o “por” em relação ao Espírito (Mt 1,20; Jo 3,6; 1Cor 2,10; 12,8). Se a diferença de expressão linguística gerava desigualdade de natureza, então, a identidade dos termos prova a igualdade¹⁴⁶.

Outro grande argumento de Basílio toma a regra de fé batismal. Daí estabelece o princípio doutrinal segundo o qual “a regra batismal seja a da fé e da doxologia”¹⁴⁷. Nesse sentido, exige-se a correspondência entre a celebração batismal em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a regra de fé, usada na instrução e na profissão batismal, e a doxologia ou glorificação de Deus. O Deus que se crê deve ser o Deus que se glorifica¹⁴⁸. Desse modo, a “connumeração” dos Três divinos, no batismo, implica a fé e na glorificação de Deus na divindade e igualdade do Espírito Santo junto com o Filho e com o Pai¹⁴⁹.

Nota-se que Basílio não chega a declarar diretamente que o Espírito Santo é Deus. Também não recorre ao termo *homoousios*, para assinalar sua identidade divina. Prefere declarar a divindade do Espírito Santo indiretamente, através da sua “identidade de honra”

¹⁴² Cf. Idem, p. 232.

¹⁴³ Cf. Idem, p. 232.233.

¹⁴⁴ Idem, p. 232.

¹⁴⁵ Cf. Ibidem.

¹⁴⁶ Cf. Ibidem.

¹⁴⁷ Idem, p. 233.

¹⁴⁸ Cf. HILBERATH, 1996, p. 132.

¹⁴⁹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 233.

com o Pai e o Filho sustentado na confissão de fé e na doxologia¹⁵⁰. Basílio, assim como Atanásio e Dídimo, também retoma a argumentação sobre os nomes e as atividades próprios da substância divina atribuídos ao Espírito Santo, para demonstrar sua divindade¹⁵¹.

Basílio, assim como Atanásio, assinala o termo “proceder” atribuído ao Espírito Santo pelas Escrituras (*Jo 15,26*). De sua parte, fala pouco sobre a processão do Espírito Santo em relação a Deus Pai. Embora insinue no “proceder” um indicativo da origem do Espírito, Basílio não aprofunda o desenvolvimento desse ensinamento¹⁵².

Gregório de Nazianzo é quem dará um passo a mais na pneumatologia basiliana¹⁵³. Na homília 31, retoma a questão sobre o Espírito Santo, diferentemente de Basílio, proclama sua divindade de forma direta. Gregório de Nazianzo, também, substitui o esquema proposto por Basílio, para enunciar as propriedades do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ao invés de adotar a articulação: “Paternidade”, “filiação” e “santificação”, adota as seguintes propriedades: “não gerado”, “gerado” e “processão”. O grande destaque fica por conta do termo “proceder”, com o qual Gregório de Nazianzo entende inserir o Espírito Santo de modo mais concreto na substância divina. Com isso, toca de certa forma no tema da origem da Terceira pessoa da Trindade¹⁵⁴.

3.5. Concílio de Constantinopla (381)

Em 381, o imperador do Oriente, Teodósio, convoca o Concílio de Constantinopla, realizado no mesmo ano. Embora figure como o segundo Concílio Ecumênico na vida da Igreja, Constantinopla I foi mais um Concílio do Oriente. Participaram apenas 150 bispos, todos orientais, com destaque para os Capadócijs: Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo. O bispo de Roma sequer foi representado oficialmente. O reconhecimento como Ecumênico veio apenas no ano de 451, através de outro Concílio: O de Calcedônia, sob o mérito de ter reconhecido e consolidado a obra de Niceia¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Cf. HILBERATH, 1996, p. 133.

¹⁵¹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 233-234.

¹⁵² Cf. Idem, p. 234.

¹⁵³ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 150. Depois da morte de Basílio, os dois Gregórios continuam sua obra. Gregório de Nazianzo, de sua parte, apresenta sua contribuição, principalmente, nas cinco homílias (n. 27-31) pronunciadas entre a primavera e o verão de 380, denominadas “orações teológicas”.

¹⁵⁴ Cf. MORESCHINI; NORELLI II/1, 2000, p. 150.

¹⁵⁵ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 235-239.

O papel doutrinal de Constantinopla I, segundo Bernard Meunier, abarca dois pontos: “Acaba com o arianismo, reafirmando fortemente a doutrina de Niceia, mas com um vocabulário mais determinado; proclama a divindade do Espírito Santo, permitindo assim uma verdadeira teologia trinitária”¹⁵⁶.

Em relação ao primeiro ponto, impôs um sentido comum aos termos empregados na linguagem da fé trinitária, a fim de evitar os mal-entendidos¹⁵⁷. De modo particular, foi esclarecida a confusão entre os termos: “Substância”, “hipóstase” e “pessoa”. Em Constantinopla I a fé trinitária é definida com a fórmula “uma única substância e três hipóstases perfeitas ou três pessoas perfeitas”¹⁵⁸. Nesse sentido, é preciso assinalar a importância do trabalho de elaboração da linguagem da fé trinitária, por parte de Basílio e os dois Gregórios¹⁵⁹. Quanto ao termo *homoousios*, pivô da crise pós-Niceia, em Constantinopla I, seu uso na linguagem da fé é canonizado. Porém, não se refere somente ao Filho em relação ao Pai, mas passa a designar a perfeita unidade entre os Três divinos: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A linguagem da fé trinitária, com o resultado desse Concílio, não será mais questionada¹⁶⁰.

Com respeito ao segundo ponto doutrinal, Constantinopla I afirma definitivamente a divindade do Espírito Santo contra os pneumatômacos¹⁶¹. Para isso, recolhe a doutrina elaborada na segunda metade do século IV, e lhe dá uma formulação concreta, conforme se constata na sequência sobre o Espírito Santo¹⁶². Apesar do desenvolvimento da doutrina sobre o Espírito Santo, sustenta Bernard Sesboué, permanece uma lacuna a ser preenchida posteriormente: O tema da origem do Espírito Santo¹⁶³. Do mesmo modo que Niceia, o Concílio de Constantinopla I também pública um símbolo da fé, nos seguintes termos:

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só senhor Jesus Cristo, filho unigênito de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai; por meio do qual tudo

¹⁵⁶ MEUNIER, 2005, p. 80.

¹⁵⁷ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 242.

¹⁵⁸ Cf. MEUNIER, 2005, p. 80.

¹⁵⁹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 259-260; Supra, p. 23-25. A partir de Basílio de Cesareia e os dois Gregórios unifica-se o sentidos dos termos usados na linguagem da fé trinitária. É desfeita a confusão entre os termos: *Substantia* e “hipóstase”. Assim, *substantia* passa a designar o que é comum e único em Deus, enquanto “hipóstase” passa a ser usado como sinônimo de “pessoa”, para designar a distinção na substância divina. De acordo com Bernard Sesboué, esse trabalho encontra-se depositado, como que em uma recapitulação, na carta sinodal de Constantinopla de 382.

¹⁶⁰ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 259-261.

¹⁶¹ Cf. SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 227-229; HILBERATH, 1996, p. 135.

¹⁶² SESBOÜÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 239-240.

¹⁶³ Cf. Idem, p. 241.

veio a ser; o qual, em prol de nós, homens, e de nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou, do Espírito Santo e Maria, a Virgem, e se humanou; que também foi crucificado por nós, sob Pôncio Pilatos, e padeceu e foi sepultado e ressuscitou no terceiro dia, segundo as Escrituras, e subiu aos céus e está sentado à direita do Pai; e virá novamente na glória para julgar os vivos e os mortos; cujo reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai, que junto com o Pai e o Filho deve ser coadorado e conglorificado, que falou por meio dos profetas. Na Igreja una, santa, católica e apostólica. Confessamos um só batismo para a remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro. Amém (DENZINGER; HÜNERMANN, 150).

O símbolo de constantinopolitano foi transmitido pela primeira vez, em sua forma oficial, nas atas do Concílio de Calcedônia, em 451. Aliás, é Calcedônia que atribui oficialmente a “paternidade” deste símbolo aos cento e cinquenta Padres de Constantinopla I. Há, também, a tese de que este símbolo já fosse conhecido por Epifânio de Salamina, seu possível autor, antes mesmo de Constantinopla I. Contudo, atualmente, essa tese é descartada. O Concílio de Calcedônia também reconhece a ligação entre o símbolo de Niceia e o símbolo constantinopolitano. Se comparados, verifica-se que os dois símbolos são muito semelhantes. Na verdade, quase não há diferenças. A grande novidade do símbolo de Constantinopla I consiste no terceiro artigo de fé, sobre o Espírito Santo. De qualquer forma, depois de Calcedônia o símbolo constantinopolitano ganha autoridade e espaço na liturgia, até passar a ser usado como Credo oficial da Igreja¹⁶⁴.

O núcleo central de Constantinopla I, portanto, é fundamentalmente aquele de Niceia, completado pela elaboração do terceiro artigo de fé, sobre a doutrina do Espírito Santo. Elaborados os três artigos de fé (sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo), o trabalho teológico de Constantinopla I sela a definição do primeiro dogma da fé “católica”: o dogma da Trindade¹⁶⁵.

Conclusão

O tempo necessário para a definição do dogma da Trindade foi de quase um século. Desde o alvorecer do século IV até o seu ocaso, o cenário eclesial foi configurado por inúmeros debates, sínodos e concílios acerca da fé trinitária. Tratava-se, em primeiro lugar, de defender a pureza da fé “católica” perante os ensinamentos heréticos. Em seguida, a urgência de assegurar a ortodoxia entre os cristãos ocidentais e orientais de língua grega.

¹⁶⁴ Cf. DROBNER, 2003, p. 303-304; SESBOŮÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 238-239.

¹⁶⁵ Cf. MEUNIER, 2005, p. 82-84.

A primeira tarefa cumpre-se com a fé professada em Niceia, na divindade do Filho de Deus. Os nicenos desenvolveram a doutrina do *homoousios*, para afirmar que o Filho é da mesma substância de Deus Pai, fruto de uma geração eterna e espiritual. Em germe, o dogma trinitário já estava apresentado. Posteriormente, em Constantinopla I, a doutrina do *homoousios* é atribuída, também, ao Espírito Santo. Nesse sentido, professa-se a fé na divindade do Espírito Santo. Os ensinamentos heréticos sobre a fé “católica” são afastados do seio da Igreja.

A segunda tarefa cumpre-se no desenvolvimento do século IV, do Concílio de Niceia até Constantinopla I. Trata-se de assegurar a ortodoxia entre os cristãos ocidentais e os orientais de língua grega. Na luta contra os ensinamentos heréticos, latinos e gregos elaboraram fórmulas de fé apropriadas segundo seu idioma e de acordo com a heresia combatida. As diferenças de idiomas e de contexto causaram um cisma entre os cristãos, tanto entre orientais e ocidentais quanto entre os próprios cristãos orientais. Para evitar que a Igreja antiga afundasse num cisma entre Ocidente e Oriente acerca da linguagem da fé trinitária, definiram-se os termos a serem empregados na linguagem da fé e a unificação dos sentidos. Passa-se a usar a fórmula latina do *homoousios* associado à fórmula das “três hipóstases” dos gregos. A partir daí, o que os latinos expressam com a fórmula “três pessoas”, os gregos o fazem com a fórmula “três hipóstases”.

Observa-se o nascimento de duas linguagens, ou melhor, de duas teologias trinitárias. A primeira aparece em Niceia, na doutrina do *homoousios*, defendida, sobretudo, por Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers. Essa teologia trinitária foi adotada pelos Padres ocidentais, de modo geral, sem muitos questionamentos. O *homoousios* permite-lhes salvaguardar a unicidade da essência divina contra a ameaça triteísta. Quanto à distinção em Deus, os Padres ocidentais expressavam-na com o termo “pessoa”. Diferentemente, os Padres orientais de língua grega fizeram-se resistentes à exclusividade da doutrina nicena. Para se precaverem da ameaça sabeliana, perceberam a necessidade de desenvolver e fortalecer a doutrina das “três hipóstases” ao lado do *homoousios*. Assim, destacam a distinção real das Pessoas divinas. Cada Pessoa divina é definida conforme sua propriedade original e incomunicável. Aquilo que é próprio de cada uma, por sua vez, implica uma relação de subsistência no seio da Trindade. Nesse sentido, destaca-se a obra dos Capadócijs, principalmente, Basílio de Cesareia. As duas teologias trinitárias – ocidental e oriental – diferenciam-se pelo enfoque: Os Padres ocidentais partem da unicidade em Deus, para, depois, deduzir a Trindade, enquanto os Padres orientais partem da distinção e das

propriedades em Deus, para, depois, afirmar a unicidade da natureza divina. As duas teologias trinitárias encontram-se reconhecidas e unificadas na obra de Constantinopla I.

Contudo, apesar de todo o esforço dos Padres, tanto latinos quanto gregos, resta uma lacuna na doutrina da fé trinitária: A origem do Espírito Santo e sua relação no seio da Trindade. Ao contrário do Pai e do Filho, a nomeação do Espírito Santo não revela uma relação de origem muito evidente na Trindade. Mesmo o termo “proceder” referido como propriedade do Espírito Santo nas Escrituras, foi desenvolvido insuficientemente por eles. A lacuna será preenchida no século seguinte, na obra *De Trinitate* de Santo Agostinho.

SEGUNDA PARTE

A FÉ TRINITÁRIA NO “*DE TRINITATE*”

Introdução

No início do século V, a grande luta trinitária parecia fazer parte de um passado remoto. O “arianismo”, causador da grande crise no século IV, encontrava-se fora da Igreja. Na obra dos Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381), a divindade do Filho de Deus e a do Espírito Santo haviam sido professadas. O dogma de fé na Trindade estava definido.

O *De Trinitate* de Santo Agostinho, portanto, situa-se na etapa final de um processo. Seu interesse já não é mais dogmático, mas, sim, de inteligência da fé “católica” na Trindade. Trata-se de buscar o entendimento e demonstrar, o quanto possível, que o único Deus criador de todas as coisas é a Trindade¹.

Santo Agostinho tem como ponto de partida as elaborações teológico-trinitárias adquiridas no curso do século IV, das quais leu algumas traduções. Além de autores ocidentais antigos, como Tertuliano e Novaciano, Santo Agostinho herda a produção doutrinal dos Padres do século IV, tanto dos ocidentais, como Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão, quanto dos Padres orientais de língua grega, dentre os quais se destacam Atanásio de Alexandria e os Capadócijs, especialmente, Basílio de Cesareia.

Entretanto, Santo Agostinho depara-se com uma lacuna na doutrina trinitária elaborada pelos predecessores. A doutrina sobre o Espírito Santo havia sido desenvolvida

¹ Cf. REYERO, M. A. La doctrina trinitaria de san Agustín: en el “De Trinitate”. *Teologia y Vida*, Santiago, v. 30, n.4, p. 256, 1989.

insuficientemente e pouco fundamentada nas Escrituras. Embora o Concílio de Constantinopla I tivesse proclamado sua divindade, restava responder a uma questão fundamental: O que é o Espírito Santo na unidade e igualdade da Trindade? Em outras palavras, faltava aprofundar o tema da origem do Espírito Santo no seio da Trindade². Antes de prosseguir na busca de penetrar na inteligência do mistério trinitário, era necessário que Santo Agostinho preenchesse essa lacuna.

Nessa segunda parte, na tarefa de apresentar a elaboração teológico-trinitária de Santo Agostinho, o primeiro capítulo ocupa-se com uma breve introdução sobre o *De Trinitate*. Algumas informações importantes para um bom entendimento da obra. Em seguida, desenvolve-se o primeiro passo da pesquisa agostiniana: A demonstração da fé “católica” na autoridade das Escrituras. No terceiro capítulo, apresenta-se a contribuição de Santo Agostinho na elaboração da linguagem da fé trinitária.

1. O *De Trinitate*

Diferentemente da maioria das obras de Santo Agostinho, a elaboração do *De Trinitate* não foi motivada por polêmicas. Mas, sim, pelo desejo de aprofundar na inteligência da fé “católica” em Deus uno e trino. Antes de tratar do seu conteúdo, entretanto, pretende-se apresentar brevemente o *De Trinitate*. Considerar-se-ão alguns pontos básicos para um melhor entendimento, a saber: O interesse teológico, o fundamento da fé nas Escrituras, o motivo da elaboração da obra, o método empregado por Santo Agostinho e o plano geral.

1.1. Interesse teológico

O *De Trinitate* está situado no ponto final de um processo. A defesa e a demonstração da divindade do Filho de Deus e a do Espírito Santo já foram feitas. Igualmente, a consubstancialidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo já fora estabelecida. O interesse teológico de Santo Agostinho não repousa mais sobre a elaboração dogmática desses

² Cf. Supra, p. 48.

temas, mas em realizar um trabalho de inteligência da fé “católica” em Deus³. Interessa-lhe demonstrar como a essência única de Deus pode ser trina:

Com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem, e assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e quão retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência (I,2,4 [27]).

Nesse trabalho teológico, Santo Agostinho adverte seus leitores sobre o perigo que há em se deixar guiar demasiadamente pela razão. Avisa que sua obra está pronta para “repelir as falsas afirmações daqueles que, desprezando os princípios da fé, deixam-se enganar por imaturo e desordenado amor pela razão”⁴. Estes os classificados em três grupos: “Os que enfocam o tema de Deus como uma substância corpórea; os que o abordam conforme os seres espirituais, como a alma; e os que não obedecem a nenhum dos dois critérios e emitem opiniões falsas a respeito de Deus”⁵.

O erro comum dos três grupos consiste em recusar o fundamento da fé, isto é, as Escrituras e o que elas dizem sobre Deus⁶. Desse modo, Santo Agostinho censura aqueles que ele considera embasar o discurso sobre Deus, unicamente, na força da razão⁷.

1.2. Fundamento da fé nas Escrituras

Santo Agostinho encontra nas Escrituras o fundamento da fé “católica” e da busca de Deus. Considera-a um caminho seguro, no qual o próprio Deus conduz os simples até Ele. É bem verdade que seu primeiro contato com as Escrituras foi frustrante, conforme ele mesmo relata nas “Confissões”⁸. Entretanto, a partir de 384, em Milão, as pregações de Ambrósio,

³ Cf. REYERO, 1989, p. 256; MADEC, G. La méditation trinitaire d’Augustin. *Communio*, France, v. 5-6, n.24, p. 90, sept/déc. 1999.

⁴ I,1,1 [23].

⁵ Idem [24].

⁶ Cf. MADEC, 1999, p. 89.

⁷ Cf. ARIAS, L. Introducción ao Tratado sobre la Santísima Trinidad. In: AGOSTINHO, S. *Obras de San Agustin*: Tratado sobre la Santísima Trinidad. Madrid: BAC, 1948. p. 28. Santo Agostinho está disposto a corrigir alguns erros de certos filósofos e cristãos vacilantes que se fixam em suas crenças em detrimento do dogma da Trindade. Entre esses, sob influência de um gnosticismo pagão, alguns atribuem à ideia de Deus imagens com proporções e qualidades corpóreas. Outros assemelham a divindade à alma humana. Um terceiro grupo sustenta Arias, querendo tornar independente o Criador da criatura, perde-se em pensamentos ligados a eternidade da matéria. São os filósofos racionalistas dos séculos III e IV.

⁸ *Confissões*, III,5,9.

bispo local, mudam sua visão em relação à fé “católica” e o valor das Escrituras⁹. Santo Agostinho, já desiludido com as tentativas filosóficas de definir a natureza divina, descobre a necessidade da fé¹⁰. A partir daí, passa a preferir a fé “católica” e a sua fonte nas Escrituras. Santo Agostinho passa a crer nas Escrituras como um apoio ou caminho necessário para se chegar a Deus:

Portanto, sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio da Sagrada Escritura, eu já principiava a crer que não concederia tanta autoridade por toda a terra a estes Livros Sagrados se não tivesse querido que se acreditasse em ti e se buscasse a ti através deles (*Confissões*, VI,5,8).

As Escrituras são consideradas por Santo Agostinho, na sua pesquisa sobre a Trindade, como que um remédio contra os erros supracitados. Em relação aos dois primeiros tipos de erros¹¹, Santo Agostinho atesta que as Escrituras também adotam expressões metafóricas, referentes aos seres corpóreos e espirituais, para dizer algo sobre Deus. Por exemplo, quando canta o salmista: “Protege-me à sombra de tuas asas” (*Sl* 16,8); ou ainda: “Eu sou um Deus ciumento” (*Ex* 20,5); e: “Pesa-me de ter feito o homem” (*Gn* 6,7). Contudo, através dessa linguagem metafórica, as Escrituras purificam e alimentam a mente humana, para que ela ascenda, gradativamente, “às coisas divinas e sublimes”¹². Assemelha-se a um processo pedagógico, no intuito de estimular e conduzir os “simples, como que passo a passo, à procura das coisas superiores, no abandono das inferiores”¹³.

Quanto ao terceiro tipo de erro¹⁴, assevera Santo Agostinho que as Escrituras não empregam expressões referentes a coisas inexistentes, que envolvessem “locuções figurativas ou encerrassem enigmas”¹⁵, para se referir a Deus. Por isso, aqueles que desprezam o que dizem as Escrituras sobre Deus e afirmam d’Ele elementos inexistentes, tanto em Deus quanto entre as criaturas, afastam-se da verdade e acabam perdidos em afirmações vãs e danosas¹⁶.

Quanto ao que é próprio de Deus, sem qualquer correspondente em meio às criaturas, poucas vezes as Escrituras fazem referência. Por exemplo: “Deus disse a Moisés:

⁹ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 95-103; *Confissões*, VI,3,3-4,6.

¹⁰ Cf. *Confissões*, VI,5,7.

¹¹ Cf. Supra, p. 51. Refere-se àqueles que pensam a Deus como uma substância corpórea e aos que o abordam sob formas de criaturas espirituais.

¹² Cf. I,1,2 [24-25].

¹³ Idem [25].

¹⁴ Cf. Supra, p. 51. Refere-se aos que não consideram nem as criaturas corpóreas nem as criaturas espirituais, a alma, como parâmetro para falar de Deus. Emitem opiniões falsas sobre Deus.

¹⁵ I,3,2 [25].

¹⁶ Cf. Ibidem.

‘Eu sou aquele que sou’. E acrescentou: ‘Assim responderás aos israelitas: Eu sou, envia-me a vós’” (*Ex* 3,14); e outro texto: “O único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que ninguém viu nem pode ver” (*1Tm* 6,16); e: “Todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto, do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação” (*Tg* 1,17)¹⁷.

Dessa forma, Santo Agostinho assinala o quão difícil consiste intuir e conhecer a substância criadora, imutável e eterna de Deus em si mesma. Nesse sentido, o processo progressivo de purificação por meio da fé nas Escrituras faz-se imprescindível, para que a mente humana chegue a “contemplar inefavelmente” a substância inefável de Deus. Nessa via de purificação, o alimento será a fé, que conduzirá “por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegar a compreender a Deus”¹⁸.

No centro desse caminho de purificação, em busca da compreensão de Deus, Santo Agostinho afirma, com o apóstolo Paulo, que em Cristo se encontram ocultos todos os tesouros da sabedoria e da ciência (*Cl* 2,3). Entretanto, o Cristo não é apresentado pelo Apóstolo com seu poder divino, pelo qual é igual ao Pai. Mas, na sua fraqueza humana, na qual foi crucificado:

Irmãos, quando fui até vós anunciar-vos o mistério de Deus, não recorri à oratória ou ao prestígio da sabedoria. Pois, entre vós, não julguei saber coisa alguma, a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado. Aliás, estive junto de vós com fraqueza e receio, e com muito temor [...] Irmãos, não vos pude falar como a pessoas espirituais. Tive de vos falar como a pessoas carnis, como a crianças na vida em Cristo. Eu vos alimentei com leite, não como alimento sólido, de acordo com a vossa capacidade. E nem atualmente sois capazes de tomar alimento sólido (*1Cor* 3,1-2)¹⁹.

Santo Agostinho, desse modo, assinala que sua busca pelo conhecimento de Deus está abalizada nesse caminho purificador da fé, conforme fora anunciado pelas Escrituras. De modo particular, inspira-se na espiritualidade paulina, fundada na fé em Cristo crucificado, ou seja, na humanidade do Filho de Deus. Atesta o próprio Santo Agostinho nas “Confissões”:

“Que eu te busque, Senhor, invocando-te; e que eu te invoque, crendo em ti: tu nos fostes anunciado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, que me deste, que me inspiraste pela humanidade de teu Filho, pelo mistério de teu pregador”²⁰. E em outra passagem da mesma obra, Santo Agostinho afirma com mais clareza:

¹⁷ Cf. *I*,2,2 [25-26].

¹⁸ *I*,1,3 [26]; cf. *I*,1,4 [27].

¹⁹ Cf. *I*,1,3 [26-27].

²⁰ *Confissões*, *I*,1,1.

E buscava um meio que me desse forças para gozar de ti, mas não o encontraria, enquanto não aderisse “ao mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, que acima de todas as coisas é o Deus bendito pelos séculos”, e que chama e diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Ele junta à carne aquele alimento que eu não era capaz de tomar, pois que “o Verbo se fez carne”, para que a tua sabedoria, pela qual criaste o universo, se tornasse o leite da nossa infância (*Confissões*, VII,18,24).

1.3. Motivo da elaboração

Santo Agostinho tem consciência que está a serviço de Jesus Cristo, ao empenhar-se na elaboração do *De Trinitate*. Na verdade, ele mesmo confessa preferir ler a ter que escrever sobre o tema. Contudo, sente-se “obrigado” a pesquisar e escrever os resultados de sua pesquisa trinitária²¹. A solicitação dos irmãos, carentes de escritos no idioma latino com os quais pudessem aprofundar o conhecimento da fé, coloca-o a serviço. Os escritos disponíveis sobre o assunto eram escassos, trabalhos que atendessem tanto as interrogações de Santo Agostinho quanto às de outras pessoas. Dos escritos existentes, o acesso era difícil, não eram encontrados com facilidade, ou, então, não estavam traduzidos do grego para o latim²².

Apesar da escassez, Santo Agostinho afirma ter lido algumas poucas traduções de escritos sobre a doutrina trinitária²³. Com base nessas leituras, não duvida que possa encontrar, nesses escritos, o que está pesquisando. Contudo, dócil à solicitação dos irmãos, empenha-se em escrever o *De Trinitate*: “Apoiado nos tratados escritos por outros e que tivemos a ocasião de ler, espero poder, com piedade, pesquisar e dissertar sobre a Trindade – Deus único e sumo bem – contando com sua inspiração para a pesquisa e com sua ajuda para a dissertação”²⁴.

Além de atender aos pedidos dos irmãos, Santo Agostinho apresenta suas motivações pessoais e interiores para a pesquisa e a elaboração do *De Trinitate*. Uma de suas poucas obras isenta de polêmicas com adversários. A principal inspiração de Santo Agostinho

²¹ Cf. I,5,8 [32-33].

²² Cf. III, Prólogo,1 [111-112]; I,5,3 [29]; I,5,8 [32-33].

²³ Cf. SESBOÛÉ; WOLINSKI I, 2005, p. 264-265; MELLET, M.; CAMELOT, T. Augustin et le grec. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997. p. 579-580. 15 v.; VI,10,11 [229]; XV,3,5 [484]. Outros autores escreveram sobre a doutrina da fé trinitária, antes de Santo Agostinho. Da parte dos latinos, Santo Agostinho certamente teve contato com os escritos de Hilário de Poitiers e, também, de Ambrósio de Milão. Contudo, menciona expressamente apenas o *De Trinitate* de Hilário de Poitiers. Dos escritos gregos, leu algumas traduções. Muito provavelmente, sustenta Bernard Sesboüé, tomou conhecimento das obras trinitárias de Atanásio de Alexandria, Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo.

²⁴ I, Prólogo,1 [112].

é o desejo de aprofundar, ele mesmo, na inteligência do mistério da Trindade: “É mister, porém, e Deus me concederá que, servindo aos leitores, eu mesmo faça progresso e, ao responder aos que perguntam, eu mesmo encontre o que procuro”²⁵.

Aliás, desejo que fora despertado de longa data, desde o final da obra “Confissões”, em 397:

Quem poderá compreender a Trindade onipotente? E quem não fala dela, ainda que não a compreenda? É rara a pessoa que, ao falar da Santíssima Trindade, saiba o que diz. Discute-se, debate-se, mas ninguém é capaz de contemplar esta visão, sem paz interior. Quisera meditassem os homens sobre três coisas que têm dentro de si mesmos, as três bem diferentes da Trindade. Indico-as para que se exercitem, e assim experimentem e sintam quão longe estão desse mistério (*Confissões*, XIII,11,12).

As reflexões seguintes a este trecho delineiam o que seria o programa do *De Trinitate*²⁶.

Santo Agostinho espera ter dois tipos de leitores: os piedosos e, sobretudo, os críticos imparciais. Todavia, espera que ambos tenham como valor maior a fé “católica”²⁷ e as Escrituras:

Que o primeiro não estime mais a mim do que a fé católica, e o segundo não ame a si mesmo, mais do que a verdade católica. Como digo ao primeiro: “Não te entregues aos meus escritos como se fossem as Escrituras canônicas; crê nestas sem hesitação [...] Com respeito a meus escritos, digo: não deposites toda a fé quando não tens certeza, a não ser que passes a ter essa certeza”. A meus críticos: “Não te ponhas a corrigir meus escritos levado pela tua opinião ou por preconceitos, mas apoiado na leitura das Sagradas Escrituras ou em razões bem fundadas. Se neles encontrares algo de verdade, essa verdade não é minha, mas compreendendo-a e amando-a é tua e minha; e se alguma falsidade encontrares, o erro é meu, mas evitando-o fazes que ele não seja nem teu nem meu” (III, Prólogo, 2 [112-113]).

Nesse sentido, Santo Agostinho convida aos seus leitores para construírem a pesquisa junto com ele, procurando sempre a verdade e evitando o erro. Que possam caminhar lado a lado com ele. Percorram, juntos, o caminho da caridade, na direção daquele ao qual se refere o salmista: “Buscai sempre a sua face” (*Sl* 104, 4)²⁸.

²⁵ I,5,8 [33].

²⁶ Cf. OLIVEIRA, N. A. As motivações de Agostinho. In: AGOSTINHO, S. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 562; BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 288-292.

²⁷ Cf. ARIAS, 1948, p. 28; BROWN, 2005, p. 174-175. Além das Escrituras, Santo Agostinho fundamenta sua meditação sobre a Trindade no símbolo de Niceia. Parecem ser as duas principais fontes. Sobre o símbolo, Santo Agostinho demonstra-se grande conhecedor. Em 393, ainda padre, explicou o símbolo da fé para bispos africanos reunidos em Hipona. Dessa exposição resultou a obra *De fide et symbolo*.

²⁸ Cf. I,3,5 [28-29].

1.4. Método

No método agostiniano destacam-se quatro características basilares²⁹. O ponto de partida recai sobre as posições e produções teológico-trinitárias adquiridas no curso do século IV³⁰. A proposta, no entanto, situa-se para além de uma mera síntese do conteúdo doutrinal produzido pelos predecessores. Santo Agostinho pretende, também, aprofundar e, se possível, superá-los³¹. Outro aspecto consiste em verificar se a fé “católica” coincide com o que as Escrituras revelam sobre o conhecimento de Deus. Santo Agostinho, nesse sentido, lê e medita sobre o que as Escrituras revelam do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Investiga, também, suas relações recíprocas, na tentativa de compreendê-las em função da unidade da essência divina.

Nas outras duas características metodológicas, Santo Agostinho apresenta um estilo mais especulativo. Todavia, sem deixar de ser teológico. Primeiro, emprega a dialética e as categorias aristotélicas de pensamento, na investigação do mistério divino³². Esse recurso, aplicado no *De Trinitate*, não faz de Santo Agostinho um racionalista. Tanto a dialética quanto as categorias aristotélicas são colocadas a serviço da teologia. Santo Agostinho afasta-se do “racionalismo” à medida que conserva viva a consciência das profundezas insondáveis do mistério de Deus:

A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando o que a fé encontrou, pois *Deus olha do céu para os filhos dos homens*, como é cantado no salmo sagrado: *para ver se há alguém que tenha inteligência e busque a Deus* (Sl 13,2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus” (XV,2,2 [481]).

²⁹ Cf. MELLET, M.; CAMELOT, T. Introduction de la Trinité. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 14-17.

³⁰ Cf. Supra, n.23, p. 54.

³¹ Cf. I,4,7 [31]; I,6,13 [37]; I,7,14 [39]; III, Prólogo,1 [111].

³² Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2002. v. 1. p. 211-212; *Confissões*, IV,16,28-29; BRACHTENDORF, 2008, p. 97-101. Aristóteles ensina que toda a realidade é compreensível sob duas categorias fundamentais: Substância e as propriedades ou acidentes que podem ser atribuídas às substâncias. As propriedades são nove, a saber: Quantidade, qualidade, relação, local, tempo, posição, ter, ação, sofrer. Nas “Confissões”, Santo Agostinho confessa ter lido e compreendido as dez categorias de Aristóteles. Ele julgava que tudo estava incluído nesses dez predicamentos. Tentava compreender Deus através deles. Entretanto, confessa ter se enganado quanto a isso. Pois, Deus não é corpo, nem é composto ou mutável.

No quarto aspecto metodológico, Santo Agostinho analisa a vida da alma humana³³. A partir dessa análise, por meio de analogias, tenta penetrar no conhecimento da vida íntima de Deus. O método agostiniano em nenhum momento deixa a esfera da fé e dos dados revelados pelas Escrituras. Mesmo o emprego da dialética e das categorias de Aristóteles, não tem outro sentido senão auxiliar na inteligência da fé.

1.5. Plano geral

O tratado divide-se em duas partes, com objetivos distintos. Porém, estreitamente relacionados. Na primeira parte (livros I ao IV), demonstra a doutrina da fé “católica” na autoridade das Escrituras³⁴. Já na segunda parte (livros V-XV) tenta aprofundar na inteligência da fé pela especulação³⁵.

A segunda parte subdivide-se em outras duas. Do livro V ao VII, Santo Agostinho trata da terminologia trinitária³⁶. Tem como principal intenção demonstrar que nem tudo o que se diz de Deus, afirma-se segundo a substância. Mas, há coisas que são ditas em sentido relativo. A segunda subdivisão, do livro VIII ao XV, visa descobrir na vida da alma humana analogias capazes de aclarar o mistério da vida íntima de Deus³⁷. Merece atenção especial o livro VIII, que desempenha a função de transição entre as duas subdivisões³⁸.

2. A fé “católica” na autoridade das Escrituras

Santo Agostinho crê a fé professada pela Igreja “católica”: Um só e único Deus, a Trindade. Essa fé constitui-se no solo fértil da sua reflexão, o primeiro passo na elaboração do *De Trinitate*³⁹. Por isso, nos quatro primeiros livros, Santo Agostinho demonstra o conteúdo da fé “católica” e o seu fundamento na autoridade das Escrituras. No livro I demonstra a unidade e igualdade absoluta da Trindade. Nos livros II-IV trata da missão do Filho e do

³³ O quarto passo metodológico desenvolve-se na Terceira Parte da Dissertação.

³⁴ Cf. *Infra*, p. 57-72.

³⁵ Cf. MELLET; CAMELOT, 1997, p. 18.

³⁶ Cf. *Infra*, p. 72-85.

³⁷ Está desenvolvido na Terceira Parte do trabalho.

³⁸ Cf. MELLET; CAMELOT, 1997, p. 18.

³⁹ Cf. MADEC, 1999, p. 83-91.

Espírito Santo, no intuito de demonstrar que a Pessoa enviada não é menor do que aquele que enviou. Pois a Trindade é igual em tudo e atua inseparavelmente⁴⁰.

2.1. Doutrina da fé “católica”

Santo Agostinho inicia seu trabalho teológico, o *De Trinitate*, com uma síntese da doutrina da fé “católica” sobre a Trindade. Tem como base os escritos teológico-trinitários dos predecessores, dos quais pôde ler algumas traduções⁴¹:

Todos os comentadores católicos dos Livros divinos do Antigo e do Novo Testamento, que tive oportunidade de ler e que me precederam com seus escritos sobre a Trindade, que é Deus, expuseram sua doutrina conforme as Escrituras nestes termos: o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai, e assim, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente à unidade da Trindade.

Contudo, a Trindade não nasceu da Virgem Maria, nem foi crucificada sob Pôncio Pilatos, nem ressuscitou ao terceiro dia, nem subiu aos céus; mas somente o Filho. A Trindade não desceu sob a forma de pomba sobre Jesus batizado (Mt 3,16), nem no dia de Pentecostes depois da ascensão do Senhor, vindo do céu como um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval e, em línguas de fogo, que vieram pousar sobre cada um deles; mas somente o Espírito Santo (At 2,2-4). A Trindade não fez ouvir do céu: *Tu és meu Filho* (Mc 1,11), quando Cristo foi batizado por João e no monte quando soou a voz que dizia: *Eu o glorifiquei e o glorificarei novamente* (Jo 12,28); mas somente a voz do Pai foi dirigida ao Filho, se bem que o Pai e o Filho e o Espírito Santo, como não são inseparáveis em si, são também inseparáveis em suas operações.

Esta é minha fé, pois esta é a fé católica (I,4,7 [31]).

A partir dessa síntese, Santo Agostinho propõe-se a tarefa de verificar a doutrina da fé “católica” sobre a Trindade na autoridade das Escrituras e, o quanto possível, aprofundar no seu entendimento. Atento às dúvidas de algumas pessoas e, também, às suas próprias preocupações, destaca três pontos a serem desenvolvidos⁴².

O primeiro ponto consiste no entendimento da unidade em Deus, atesta Santo Agostinho: “Algumas pessoas ficam confusas quando ouvem falar que Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, ou seja, a Trindade, não são três deuses, mas um só Deus”⁴³.

⁴⁰ Cf. XV, Introdução,3,5 [482-483].

⁴¹ Cf. Supra, n.23, p. 54.

⁴² Cf. I,5,8 [32].

⁴³ Ibidem.

Ainda ligado ao tema da unidade em Deus, a segunda preocupação de Santo Agostinho está em tentar entender como, em tudo o que Deus faz, a Trindade atua inseparavelmente. Especialmente, como compreender esse agir inseparável, diante das operações próprias de cada Pessoa divina, assevera Santo Agostinho: “Querem compreender como aquela voz do Pai pode ser operação da Trindade; como aquela carne, na qual somente o Filho nasceu, a mesma Trindade a criou; como aquela forma de pomba, na qual somente o Espírito Santo apareceu, tenha sido operação da Trindade”⁴⁴. Ora, caso as operações das Pessoas divinas não fossem inseparáveis, não se poderia afirmar a inseparabilidade da própria Trindade⁴⁵.

O terceiro ponto a ser esclarecido refere-se à doutrina do Espírito Santo, sustenta Santo Agostinho: “Preocupa-nos também o fato de que o Espírito Santo esteja na Trindade e não foi gerado nem pelo Pai nem pelo Filho, mas é o Espírito do Pai e do Filho”⁴⁶.

Contudo, Santo Agostinho deixa claro, àqueles que solicitam seu empenho teológico, que ainda não atingiu a meta. A investigação sobre a fé “católica” na Trindade não está acabada. Nesse sentido, o próprio Santo Agostinho espera fazer progressos:

É mister, porém, e Deus concederá que, servindo aos leitores, eu mesmo faça progresso e, ao responder aos que perguntam, eu mesmo encontre o que procuro. Assumi este trabalho, por ordem e com a ajuda do Senhor nosso Deus, não tanto para dissertar com autoridade sobre assuntos que conheço, mas para os conhecer eu mesmo, mediante uma piedosa dissertação (I,5,8 [33]).

2.2. Segundo a forma de Deus e segundo a forma de servo

Depois de apresentar resumidamente a doutrina da fé “católica”, Santo Agostinho põe-se a investigar sua coincidência com o que diz as Escrituras sobre o conhecimento de Deus. Em primeiro lugar, trata-se de combater o erro cometido por aqueles que ignoram o

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Cf. MORIONES, F. *Teologia de San Agustín*. Madrid: BAC, 2004. p. 47-48; SCHEFFCZYK, L. A evolução da teologia trinitária na Igreja. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Eds.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica II/1*. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 180; VII,6,12 [256-258]; XV,4,6 [486-487]; I,6,10,11 [34-36]. Aqui se encontra uma diferença fundamental entre Santo Agostinho e os Padres gregos. Estes iniciam a elaboração trinitária a partir da distinção em Deus, isto é, parte da pessoa do Pai como princípio do Filho e do Espírito Santo. Ao contrário, Santo Agostinho concebe primeiramente a natureza divina e, depois, as Pessoas. Este procedimento é característico dos Padres ocidentais, devido à ameaça da heresia ariana. Nesse sentido, Santo Agostinho retoma constantemente, no *De Trinitate*, que o Deus absoluto é a Trindade, isto é, o Pai o Filho e o Espírito Santo.

⁴⁶ I,5,8 [32].

mistério da Encarnação e suas consequências na interpretação dos dados bíblicos sobre o Filho de Deus.

Santo Agostinho, então, estabelece uma regra a partir de um texto bíblico tirado da “Carta aos Filipenses”, sobre a *kénosis* da Encarnação: “Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de servo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem” (*Fl* 2,5-7). Ao encarnar-se, o Filho de Deus assumiu a forma humana ou a “forma de servo”⁴⁷, sem, contudo, perder a forma divina, sustenta Santo Agostinho:

Nesses termos, quem há que não compreenda que na forma de Deus, ele é superior a si mesmo e, na forma de servo, é também inferior a si mesmo? [...] Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo [...] Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (*Jo* 1,3); na forma de servo, “nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei” (*Gl* 4,4-5) [...] não há conversão ou mudança de condição: nem a divindade modifica-se ao tornar-se criatura, nem a criatura tornou-se divindade, deixando de ser criatura (*I*,7,14 [40-41])⁴⁸.

Define-se, com isso, a norma ou “regra canônica”⁴⁹ para compreensão das Escrituras no tocante a Jesus Cristo: “distinguir o que elas dão a entender conforme a sua condição de Deus, na qual é igual ao Pai; e o que declaram conforme a sua condição de servo, na qual é inferior ao Pai”⁵⁰. A consequência da Encarnação, portanto, consiste em que “Deus seja homem e que o homem seja Deus”⁵¹. Por isso, as Escrituras revelam, ao mesmo tempo, a unidade e a igualdade de essência do Filho com o Pai (*Jo* 10,30; *Fl* 2,6) e, também, que o Pai é maior do que o Filho (*Jo* 14,28; 5,22; 5,27).

⁴⁷ Expressão muito usada no *De Trinitate*, para designar a natureza humana de Cristo.

⁴⁸ Cf. ALTANER, B.; STUIBER, 2004, p. 437. Antes mesmo dos Concílios de Éfeso (431) e de Calcedônia (451), Santo Agostinho ensina que em Jesus Cristo há duas naturezas sem mudança de condição e nem mistura.

⁴⁹ Cf. *II*,1,2 [70]. A regra canônica (segundo a forma divina e segundo a forma de servo), não é uma criação agostiniana. A regra encontra-se nas Escrituras e já era adotada pelos doutos intérpretes católicos.

⁵⁰ *I*,11,22 [52].

⁵¹ *I*,13,28 [60].

2.3. A procedência do Filho de Deus

Além dos testemunhos bíblicos sobre a divindade e a humanidade do Filho de Deus feito carne, Santo Agostinho distingue um terceiro grupo: Os textos que atestam sua procedência do Pai⁵².

Comenta, especialmente, o texto de *Jo* 5,19: “Jesus então lhes deu esta resposta: Em verdade, em verdade, vos digo: o Filho não pode fazer nada por si mesmo; ele faz apenas o que vê o Pai fazer. Tudo o que o Pai faz, o Filho o faz igualmente”. A expressão “vê o Pai fazer”, para Santo Agostinho, equivale a dizer “o Filho é do Pai ou o Filho procede do Pai”. Portanto, indica que o Filho procede e recebe tudo de Deus Pai. Completando o sentido do texto, ao dizer “tudo” e “igualmente”, demonstra a igualdade e a inseparabilidade da atuação do Pai e do Filho. Por isso, o Filho nada pode fazer por si mesmo, mas apenas o que vê o Pai fazer⁵³.

Em seguida, cita outro texto bíblico: “Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo” (*Jo* 5,26). A expressão “o Pai concedeu ao Filho”, não denota que se está dando algo a alguém já existente sem possuir nada. Mas, na interpretação agostiniana, exprime que o Filho foi gerado para ser o Filho de Deus, e não para ter esta vida. Ele não se confunde com alguém que recebe a vida de outrem sem a possuir em si mesmo. No Filho de Deus, assim, não existe diferença entre o ser e o ter, como acontece no âmbito das criaturas. Nele o ser inclui, também, ter a vida⁵⁴.

Assim, na essência divina, o Filho recebe o ser igual ao Pai em tudo, conforme testemunha as Escrituras: “Eu e o Pai somos um” (*Jo* 10,30); e: “Tudo o que o Pai tem é meu” (*Jo* 16,15); e ainda: “Cesse de perturbar-se o vosso coração! Crede em Deus, crede também em mim” (*Jo* 14,1)⁵⁵.

Santo Agostinho, com isso, aborda o tema da geração eterna do Filho de Deus, pela qual o Filho é em relação ao Pai e o Pai em relação ao Filho desde sempre⁵⁶. Nesse sentido, o Filho é a própria vida eterna junto do Pai, afirma nosso autor: “Portanto, as

⁵² Cf. II,1,3 [71].

⁵³ Cf. II,1,2-3 [70-73].

⁵⁴ Cf. I,12,24-27 [55-60].

⁵⁵ Cf. I,12,25-27 [56-57.59-60].

⁵⁶ Cf. Supra, p. 28-32. Assim como Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers, Santo Agostinho segue a fé de Niceia. Primeiro, demonstra a doutrina da consubstancialidade a partir da relação de geração entre o Pai e o Filho. Portanto, afirma que o Filho é gerado eternamente “da substância mesma do Pai”.

palavras: *deu ao Filho ter a vida em si mesmo*, significam: gerou o Filho que é a vida imutável, a qual é a vida eterna”⁵⁷.

Por serem “um” – iguais em tudo –, o Pai e o Filho são também inseparáveis no agir. Santo Agostinho demonstra, dessa forma, a inseparabilidade da atuação do Pai e do Filho que, por sua vez, estende-se, também, para o Espírito Santo⁵⁸. Assim, sustenta nosso autor: “O que se afirma a respeito de todas as Pessoas, diz respeito a cada uma, em virtude da atuação inseparável da única e mesma essência”⁵⁹.

2.4. O Espírito Santo procede do Pai e do Filho

Com respeito à procedência do Espírito Santo, Santo Agostinho assinala dois testemunhos bíblicos que parecem entrar em contradição. O primeiro afirma que o Espírito Santo é enviado pelo Filho: “No entanto, eu vos digo a verdade: é de vosso interesse que eu parta, pois, se não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se for, enviá-lo-ei a vós” (*Jo 16,7*). Já o segundo afirma que o Pai é quem envia o Espírito Santo: “Essas coisas vos disse estando entre vós. Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse” (*Jo 14,25-26*). Na verdade, sustenta Santo Agostinho, não há contradição entre os dois testemunhos bíblicos. Pois, essas passagens bíblicas devem ser interpretadas segundo o princípio da atuação inseparável da única essência divina⁶⁰. Nesse sentido, do mesmo modo que o Pai e o Filho são “um” no ser e no agir, constituem-se, também, um único Princípio para o Espírito Santo⁶¹.

Nessa perspectiva, Santo Agostinho interpreta outros dois textos joaninos. O primeiro revela que o Espírito Santo recebe tudo do Filho: “Quando vier o Espírito da Verdade [...] Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará. Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará” (*Jo 16,13-15*). O segundo revela que o Espírito Santo vem do Pai: “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei

⁵⁷ I,12,26 [58].

⁵⁸ Cf. Supra, p. 44-46. A consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e com o Filho foi afirmada no Concílio de Constantinopla I, com base na doutrina pneumatológica dos Padres orientais, sobretudo, Basílio de Cesareia. Santo Agostinho segue a mesma linha doutrinal, certamente com fundamentos nos escritos dos predecessores.

⁵⁹ I,12,25 [56].

⁶⁰ Cf. Ibidem.

⁶¹ Cf. V,13,14 [207-208].

de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, dará testemunho de mim” (Jo 15,26)⁶².

O fato de o Espírito Santo ter recebido tudo do Filho, não o torna inferior. Não se deve, por isso, excluir a relação direta do Espírito Santo com o Pai, na origem de sua procedência. Portanto, o Espírito Santo também vem do Pai. Desse modo, reafirma Santo Agostinho a tese de que o Pai e o Filho são um único Princípio para o Espírito Santo: “Deve-se admitir que o Pai e o Filho são um só Princípio do Espírito Santo, e não dois princípios”⁶³.

Contudo, não é correto – porque está escrito o Espírito Santo “vem do Pai” – chamá-lo Filho. Pois, Ele não é gerado pelo Pai, ao mesmo título que o Filho Unigênito. O Espírito Santo saiu do Pai, não enquanto gerado, mas como Pessoa que “procede” do Pai⁶⁴. Por conseguinte, Deus Pai é princípio não só do Filho, mas também do Espírito Santo que procede d’Ele desde sempre. O Espírito Santo é confessado Deus verdadeiro junto com o Pai e o Filho. Na essência divina, Ele é “um” igual no ser e no agir com o Pai e o Filho: Um só e único Deus, a Trindade⁶⁵.

Contudo, resta esclarecer de que modo tanto o Filho quanto o Espírito Santo procedem do Pai. Por que os dois não são denominados Filhos, nem gerados? Mas, o primeiro é o Filho Unigênito e o segundo é o Espírito Santo que não é nem filho e nem gerado?⁶⁶

2.5. O que envia não é maior do que aquele que é enviado

De acordo com Santo Agostinho, os adversários insistem em afirmar: Aquele que envia é maior do que o enviado. Nesta hipótese, o Pai seria maior do que o Filho e do que o Espírito Santo, porque envia a ambos. O Filho seria inferior ao Pai e maior que o Espírito

⁶² Cf. II,3,5 [74].

⁶³ V,14,15 [209]; Cf. HILBERATH, 1996, p. 145-146. Embora Santo Agostinho afirme que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, como um só Princípio, não significa que ele tenha elaborado a doutrina do *Filioque*. Contudo, pode-se dizer que a sua doutrina preparou a base para que essa fórmula fosse desenvolvida. Essa concepção agostiniana sobre a processão do Espírito Santo pode ser considerada uma variação da fórmula que afirma o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, comum no Oriente. Os Padres orientais enfocam a Deus Pai como fonte de toda a deidade, da qual o Filho foi gerado e o Espírito Santo procede. Nesse sentido, Santo Agostinho não se afasta totalmente dos Padres orientais. Pois, o Pai continua como princípio do Filho e, também, do Espírito Santo. A distinção está no fato de Santo Agostinho sustentar o Pai e o Filho como um único Princípio para o Espírito Santo.

⁶⁴ Cf. Supra, p. 42-44. Assim como os Padres orientais, dentre eles Basílio de Cesareia e, sobretudo, Gregório de Nazianzo, Santo Agostinho também emprega o termo “proceder” para indicar o modo de origem do Espírito Santo.

⁶⁵ Cf. II,3,5-4,6 [74-75]; V,13,14-14,15 [207-210]. Inseparáveis e iguais no ser e no agir, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só e único Deus e Princípio de todas as coisas.

⁶⁶ Essa questão está tratada na Terceira da Parte.

Santo, porque também o envia. O Espírito Santo, por sua vez, seria menor que o Pai e, também, menor que o Filho, porque é enviado por ambos⁶⁷.

Santo Agostinho refuta essa tese herética, primeiro, com relação ao Filho de Deus. Ele inicia com uma pergunta: De onde e para onde o Filho foi enviado? Responde embasado em dois testemunhos bíblicos, a saber: “Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou ao Pai” (*Jo* 16,28); e: “Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (*Jo* 1,10-11). Portanto, o Filho de Deus foi enviado para onde já se encontrava. Com base no princípio da inseparabilidade das Pessoas divinas, Santo Agostinho estende a mesma argumentação, também, para o Espírito Santo⁶⁸.

Santo Agostinho, ainda, cita as palavras do profeta Jeremias, para fundamentar a sua argumentação: “Pode alguém esconder-se em lugares secretos sem que eu o veja?, - oráculo do Senhor. Não sou eu que encho o céu e a terra. Oráculo do Senhor” (*Jr* 23,24). Independentemente de qual das Pessoas divinas esteja, apropriadamente, implicada no dizer do profeta, as outras não ficam excluídas. Pois, o Pai, o Filho e o Espírito são inseparáveis. Sendo assim, entende-se a Trindade. Dessa forma, sustenta Santo Agostinho que, tanto o Filho de Deus quanto o Espírito Santo, foram enviados para onde já se encontravam⁶⁹. O fato de o Pai enviar o Filho e o Espírito Santo não o torna superior a Eles. Mas, na unidade da essência divina, os Três são iguais em tudo e formam um só e único Deus, a Trindade. Contudo, resta uma questão: Como entender a missão do Filho e a do Espírito Santo?

2.5.1. O envio do Filho Unigênito de Deus

Sobre o Filho de Deus, está escrito: “Quando, porém, veio a plenitude dos tempos, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (*Gl* 4,4-5). Na interpretação agostiniana, enquanto gerado por Deus Pai, o Filho já se encontrava no mundo e, enquanto nascido de Maria Virgem, veio ao mundo como enviado. O ser enviado ou a missão do Filho de Deus constitui-se na Encarnação⁷⁰.

⁶⁷ Cf. II,5,7 [76].

⁶⁸ Cf. Idem [76-77].

⁶⁹ Cf. Ibidem.

⁷⁰ Cf. II,5,8 [77-78].

O envio do Filho de Deus aconteceu por meio da Palavra. A Palavra ou Verbo de Deus, por sua vez, é o próprio Filho. Por conseguinte, na unidade e inseparabilidade da essência divina, afirma Santo Agostinho que o Filho enviou-se a si mesmo junto com o envio do Pai. Agiram juntos para que o Filho eterno aparecesse na carne, contudo apenas o Filho se encarnou:

Portanto o mesmo Filho foi enviado pelo Pai e o Filho, porque o Verbo do Pai é o próprio Filho [...] O certo é que o próprio Verbo de Deus, que estava desde o princípio junto de Deus e era Deus, isto é, a própria Sabedoria de Deus que existia fora do tempo, nesse mesmo tempo, manifestou-se na carne [...] Quando o Pai e o Filho agiram para que o Filho aparecesse na carne, foi chamado “enviado” [...] Contudo, a pessoa que recebeu a condição humana é a do Filho, não a do Pai [...] Tendo, porém, assumido a condição humana, e tendo permanecido imutável a sua condição divina, é evidente que o Pai e o Filho invisíveis, ambos fizeram o que apareceu no Filho, ou seja: o mesmo e o próprio Filho invisível foi enviado pelo Pai invisível e pelo Filho igualmente invisível (II,5,9 [79.80]).

Ao se encarnar, contudo, o Filho de Deus, na essência divina, permanece invisível aos olhos mortais. Pois, a essência divina não se muda em criatura⁷¹. Caso isso tivesse acontecido, o Filho seria apenas enviado e não poderia estar na condição de enviar-se a si mesmo junto com o envio do Pai.

2.5.2. O envio do Espírito Santo

O Espírito Santo foi enviado, tornou-se visível no tempo mediante a figura de criatura: Numa “pomba”, no Batismo de Jesus (Mt 3,16); nas figuras de “vento” e “línguas de fogo”, em Pentecostes (At 2,2-3). A essas manifestações visíveis, denomina-se envio ou missão do Espírito Santo⁷².

Entretanto, embora ambos tenham sido enviados, entre as manifestações do Espírito Santo e a Encarnação do Filho de Deus há uma diferença fundamental. Ao se encarnar, o Filho assumiu e santificou a condição humana inteiramente – corpo, alma e inteligência. Diferentemente, o Espírito Santo não assumiu nem santificou criatura alguma, da qual se serviu nas aparições, assevera Santo Agostinho:

⁷¹ Cf. Supra, n.137, p.41. Agostinho carrega o mesmo princípio que os Padres orientais: “Não pode haver transição da essência divina para a criatura”.

⁷² Cf. II,5,10 [80-81].

Nas aparições do Espírito Santo, não foi assumida a criatura do mesmo modo que o Verbo assumiu a carne e a forma humana no seio da Virgem Maria. O Espírito Santo não santificou a pomba nem o vento nem o fogo e nem os uniu eternamente a si e à sua pessoa, de modo a perfazer com ele uma unidade e uma forma [...] Essas figuras aparecem quando foi oportuno, como um gesto de serviço da criatura a seu Criador, obedecendo a um sinal de quem permanece imutável em si mesmo, com a finalidade de significá-lo e mostrá-lo [...] não podemos, contudo, chamar o Espírito Santo de Deus-pomba, nem Deus-fogo, do mesmo modo como chamamos o Filho de Deus e Homem. (II,6,11 [81-82]).

Exatamente por essa diferença, ou seja, pelo fato de o Espírito Santo não ter se encarnado, as Escrituras não se referem a Ele como inferior a Deus Pai. Essa inferioridade é afirmada apenas do Filho, referente à natureza humana à qual se uniu. O envio ou, também, doação do Espírito Santo ocorre no tempo, porém, sem prejudicar em nada sua condição de Dom de Deus na eternidade⁷³.

Sendo assim, tanto a missão do Filho de Deus quanto a missão do Espírito Santo, correspondem a essas manifestações visíveis realizadas no tempo, sem qualquer mudança na essência divina da Pessoa enviada, sustenta Santo Agostinho: “Pois, as coisas que se fazem no exterior perante os olhos corporais, têm sua origem na disposição interior da natureza espiritual e são por isso chamadas suas missões”⁷⁴.

2.6. As teofanias e as missões do Filho de Deus e do Espírito Santo

Santo Agostinho inicia com uma questão-chave: Se a missão do Filho de Deus é a Encarnação e a do Espírito Santo suas manifestações sob a forma de pomba ou de fogo, por que não se diz que o Pai foi enviado com respeito às aparições da sarça ardente, da coluna de nuvem ou de fogo, dos relâmpagos sobre a montanha e outros fenômenos, quando, segundo as Escrituras, falou aos patriarcas, se, de fato, era Ele quem se manifestava aos olhares humanos?⁷⁵

A questão de Santo Agostinho, segundo Goulven Madec, coloca o problema geral das aparições divinas e, também, da distinção entre aparições e missões⁷⁶. Santo Agostinho ainda desdobra a questão em outras três, a saber: Quem apareceu aos patriarcas: O Pai, o Filho ou o Espírito Santo, ou ora um, ora outro, ou ainda a Trindade sem distinção de

⁷³ Cf. V,15,16-16,17 [210-213].

⁷⁴ II,5,9 [79].

⁷⁵ Cf. II,7,12 [83-84].

⁷⁶ Cf. MADEC, 1999, p. 91-92.

peessoas? Essas aparições ocorreram por meio de criaturas formadas unicamente para essa finalidade, ou os anjos já existentes eram enviados para falar em nome de Deus? Houve missões do Filho e do Espírito antes e, se sim, em que diferem dessas que são narradas no Evangelho?⁷⁷

2.6.1. Aparições aos patriarcas

No relato da aparição de Deus ao primeiro casal, no paraíso (*Gn 3,7-10*), e, também, na aparição a Caim (*Gn 4,14*), a presença divina é descrita com características humanas de vozes e sons. No comentário dos textos, Santo Agostinho observa a dificuldade de saber “como” de fato essas aparições se realizaram. Em seguida, apresenta o primeiro problema a ser esclarecido sobre o assunto: “Quem era ele? O Pai, o Filho ou o Espírito Santo? Ou seria talvez a própria Trindade indivisa que falava ao homem na aparência humana?”⁷⁸ Com isso, estabelece-se o foco da investigação: Saber “quem” e não “como” a divindade apareceu para estes homens assim como para os patriarcas e profetas⁷⁹.

O fato de esses primeiros homens terem ouvido vozes e sons, sugere que tenha sido a manifestação de Deus Pai. Sabe-se que o Pai se manifestou numa voz na ocasião da Transfiguração (*Mt 17,5*), no Batismo de Jesus (*Mt 3,17*) e, também, quando respondeu a Jesus dizendo que o glorificou e o glorificaria novamente (*Jo 12,28*)⁸⁰. Há, porém, uma diferença entre a manifestação a Jesus e a manifestação ao primeiro casal. No diálogo com Jesus, a voz pode ser atribuída unicamente ao Pai, porque se trata do diálogo entre o Pai e o Filho. Na aparição ao primeiro casal, não acontece da mesma forma. As palavras proferidas podem ser atribuídas à própria Trindade. E, mesmo que as palavras fossem atribuídas apenas à Pessoa do Pai, sabe-se que a Trindade atua de modo inseparável. Por conseguinte, o Pai não se faria ouvir sem a cooperação do Filho e do Espírito Santo⁸¹.

Sobre as manifestações a Abraão, parece acontecer a mesma coisa. Primeiro quando Deus diz a Abrão: “O Senhor disse a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei” (*Gn 12,1*); depois: “O Senhor apareceu a Abrão e disse: É a tua posteridade que eu darei esta terra” (*Gn 12,7*). Não fica claro quem apareceu,

⁷⁷ Cf. II,7,13 [84-85].

⁷⁸ II,10,17 [89].

⁷⁹ Cf. II,10,18 [90].

⁸⁰ Cf. Idem [90-91].

⁸¹ Cf. Idem [91].

se o Pai, o Filho ou o Espírito Santo. Alguns pensam ter sido o Filho, devido ao título “Senhor” ser-lhe apropriado (*1Cor* 8,5-6). No entanto, o Pai e o Espírito Santo também são chamados “Senhor” (*Sl* 2,7; *Sl* 109,1; *2Cor* 3,17). A segunda aparição a Abraão, no Carvalho de Mambré (*Gn* 18), quando três homens lhe apareceram, apresenta a mesma dificuldade. Não é evidente se uma das Pessoas divinas ou a própria Trindade apareceu a Abrãao⁸².

Santo Agostinho também investiga as aparições de Deus a Moisés: A visão da sarça ardente (*Ex* 3); a visão da coluna de nuvem e de fogo (*Ex* 13,17-22); a aparição do Monte Sinai, quando Deus fala e entrega-lhe a Lei, na escuridão em meio a nuvens e fumaça, aos relâmpagos e ao som da trombeta (*Ex* 19,16 – 20,21); e a aparição de Deus na Tenda da Reunião (*Ex* 33,7-23). Depois de examiná-las, confirma a ideia anterior, isto é, não se pode afirmar qual das Pessoas ou se a própria Trindade está representada nestas manifestações⁸³.

A respeito da aparição no Sinai, de modo particular, embora ignore qual das Pessoas divinas falava a Moisés, se fosse para apontar uma delas, Santo Agostinho apontaria o Espírito Santo. Fundamenta-se no título “dedo de Deus”, que lhe é atribuído pelas Escrituras (*Lc* 11,20). Sabe-se, também, que a Lei entregue na aparição do Sinai foi escrita pelo “dedo de Deus” (*Ex* 31,18). Por isso, nada mais provável que atribuir ao Espírito Santo a aparição a Moisés, no Sinai. Outro fundamento consiste na comparação entre a entrega da Lei no Sinai e o evento de Pentecostes (*At* 2,1-4). A semelhança entre os dois eventos, segundo Santo Agostinho, leva a pensar que a aparição a Moisés no Sinai é própria do Espírito Santo⁸⁴.

Dessa forma, sobre a primeira questão, Santo Agostinho constata que não apareceu aos patriarcas somente o Pai, ou somente o Filho, nem o Espírito Santo só. Mas, a Trindade indistintamente, ou uma das Pessoas divinas, insinuada por certos indícios circunstanciais. Contudo, mesmo quando vem insinuada uma das Pessoas divinas, entendem-se também as outras duas. Pois, a Trindade age inseparavelmente⁸⁵:

Depois de consultar os testemunhos que nos pareceram suficientes em citações das santas Escrituras e uma reflexão desinteressada e cautelosa dos mistérios divinos, pelo que julgo, nada nos permite afirmar sem temeridade, qual das pessoas da Trindade apareceu aos patriarcas e profetas, a não ser que ocasionalmente o contexto da leitura ofereça alguns indícios prováveis. Contudo, a natureza ou essência ou substância, ou como quer que se chame o ser de Deus, pelo qual ele é o que é, não pode ser visto corporalmente. Mas por meio de uma criatura a ele sujeita, deve-se crer que não somente o Filho ou o Espírito Santo, como também o Pai podem

⁸² Cf. II,10,19 [92].

⁸³ Cf. II,13,23-17,32 [97-107].

⁸⁴ Cf. II,15,26 [100].

⁸⁵ Cf. III, Prólogo,3 [114].

manifestar-se aos sentidos humanos em figura ou semelhança corpórea (II,18,35 [110]).

2.6.2. As aparições divinas por meio de anjos

O objetivo agora consiste em investigar se foram formadas criaturas com a finalidade de Deus, por meio delas, se manifestar aos olhos humanos; ou se anjos⁸⁶, já existentes, assumindo formas corporais, foram enviados para falar em nome de Deus⁸⁷.

Antes de desenvolver a questão, coloca-se o seguinte pressuposto: A mudança dos corpos e os fenômenos da ordem natural, tanto do cotidiano das coisas quanto dos que exigem longos intervalos de tempo – como eclipse do sol e da lua, surgimento de astros etc. – têm como causa primeira a vontade de Deus⁸⁸.

A vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as formas corporais e de todas as suas mudanças. Nada, pois, acontecendo de modo visível e sensível, nesta vastíssima e imensa república da criação que não seja ordenado ou permitido pelo palácio interior, invisível e inteligível do sumo Imperador, de acordo com a inefável justiça (III,4,9 [120]).

A vontade de Deus constitui-se no centro íntimo e sumo de todas as causas. Governa o universo por leis imutáveis, existentes na sua Sabedoria, e infundidas nas coisas criadas, para que a criação se desenvolva. Numa analogia com as mães que ficam grávidas, assevera Santo Agostinho, o cosmos está grávido de “causas germinais”⁸⁹.

Além da vida, das mudanças e dos fenômenos que acontecem na ordem natural, existe outra ordem de fenômenos operados pela vontade de Deus: Os extraordinários, ou seja, os milagres⁹⁰. Ocorrem através de elementos criados e são realizados para anunciar, aos

⁸⁶ Cf. III,1,5 [115]. Santo Agostinho avisa que não é seu assunto, aqui, tratar sobre a dimensão do poder dos anjos, ou mesmo de apresentar sua crença a respeito deles, segundo a autoridade das Escrituras.

⁸⁷ Cf. III,1,4 [114-115].

⁸⁸ Cf. III,2,7 [116-117].

⁸⁹ Cf. III,8,15-9,18 [127-130]; MONDIN, B. *Curso de Filosofia: os filósofos do Ocidente*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 1. p. 143-144; BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 178-179.

⁹⁰ Cf. III,5,11a-11b [122-123]. Para Santo Agostinho é o poder divino que governa todas as criaturas espirituais e corporais. Com sua palavra governa e administra tudo o que criou. A vida, as mudanças e os fenômenos acontecem na ordem natural sob o poder divino. Quando, porém, ocorre algo ou há uma mudança inusitada do ser, fora da ordem natural, dá-se o nome de “milagre”. Santo Agostinho cita vários exemplos disso: *1Rs* 18,45; *Ex* 19,16; *1Cor* 3,7; *Jo* 2,9; *Nm* 17,8; *Gn* 1,24 e *Ex* 4,3. Os milagres impressionam mais por acontecerem na ordem do extraordinário e imprevisto. Contudo, não são mais maravilhosos que os prodígios que se produzem habitualmente na natureza. Ambos realizados pelo mesmo Deus Criador que governa o universo.

sentidos humanos, algo da parte de Deus. As aparições divinas aos patriarcas e profetas situam-se, justamente, nessa categoria de fenômenos extraordinários⁹¹.

Santo Agostinho investiga vários milagres: A Oração do profeta Elias pedindo chuva, atendida pelo Senhor (*1Rs* 18,45); os relâmpagos e trovões no Monte Sinai (*Ex* 19,16); quando fez florescer a vara de Aarão ou quando a mesma foi transformada em serpente (*Nm* 17,8; *Ex* 7,10); quando a vara de Moisés foi transformada numa serpente (*Ex* 4,3); na aparição de Mambré (*Gn* 18); no sacrifício de Abraão (*Gn* 22); no fenômeno da sarça ardente, quando Deus falou a Moisés (*Ex* 3,2.6), dentre outros. Sob o crivo da fé, Santo Agostinho afirma que todos esses fenômenos extraordinários foram realizados, às vezes na pessoa de um anjo, outras vezes por figuras de coisas sensíveis. Contudo, sempre por meio da mediação de um anjo⁹².

Na minha opinião, considero suficiente o que foi discutido e demonstrado até aqui [...] quando se dizia que Deus aparecia aos antigos patriarcas antes da encarnação do Salvador, aquelas vozes e aquelas figuras eram obras de anjos. Ora falassem ou fizessem algo em nome de Deus, como mostramos ser costume entre os profetas, ora assumissem a forma de alguma criatura que não lhes era própria, mediante a qual Deus se mostrava simbolicamente aos homens. A Escritura nos ensina com muitos exemplos que este último tipo de símbolo não foi omitido sequer entre os profetas (*III*,11,27 [142-143]).

2.6.3. Antes da Encarnação não houve missões do Filho e do Espírito

Santo Agostinho passa a tratar da terceira questão, considerada o objetivo central do estudo sobre as teofanias: “Passaremos por fim a investigar o que nos propusemos como meta das pesquisas, ou seja, se o Filho e o Espírito Santo já foram anteriormente enviados. No caso afirmativo, qual a diferença entre tal missão e aquela de que nos fala o Evangelho?”⁹³.

Sobre a missão do Filho, diz as Escrituras: “Quando, porém, veio a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei” (*Gl* 4,4). Portanto, é preciso saber o modo como os patriarcas e profetas puderam ver o Filho de Deus, antes da plenitude dos tempos. Na visão agostiniana, eles não viram o Filho em sua essência divina, mas somente pela mediação de anjos⁹⁴.

Distingue-se, então, uma segunda forma em que o Filho de Deus se diz enviado, além da Encarnação, a saber: Para estar com o ser humano ou nos seres humanos. Desse

⁹¹ Cf. *III*,10,19 [130-132].

⁹² Cf. *III*,5,11a-11,27 [121-143].

⁹³ *III*,1,4 [115].

⁹⁴ Cf. *IV*,19,26 [180].

modo, comunica-se às almas santas (*Sb* 7,27). Da mesma maneira, também, comunicou-se aos anjos e, por meio deles, manifestou-se aos patriarcas e profetas⁹⁵. Contudo, há uma diferença fundamental entre esta forma de envio e a forma denominada, propriamente, missão ou envio do Filho de Deus a este mundo, assevera Santo Agostinho:

Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, o Filho foi enviado (Gl 4,4), não para imitar os anjos nem para se tornar anjo [...] nem para estar com os homens ou nos homens, como esteve com os patriarcas e profetas, mas para que o mesmo Verbo se fizesse carne, ou seja, se fizesse homem [...] O que uma vez anunciado e realizado vem a ser a salvação de todos os que nele creem, esperam-no e amam-no (IV,20,27 [182]).

A missão do Filho de Deus, desse modo, corresponde apenas a sua vinda a este mundo, isto é, na Encarnação. Todas as aparições divinas aos patriarcas, mediante os anjos ou pelos prodígios realizados por eles, afirma Santo Agostinho, são somente prefigurações dessa vinda do Filho na carne⁹⁶.

Com respeito ao envio ou missão do Espírito Santo, Santo Agostinho problematiza da seguinte forma: “E como entender o evangelista João que diz: *Pois não havia ainda Espírito, porque Jesus não fora ainda glorificado* (Jo 7,39), senão no sentido de que aquela doação ou missão do Espírito Santo aconteceria no futuro de modo inusitado?”⁹⁷.

Vários são os exemplos de que o Espírito Santo era doado antes: Aos profetas, a João Batista (*Lc* 1,15), à Zacarias (*Lc* 1,67), à Maria (*Lc* 1,46), a Simeão e Ana (*Lc* 2,25). Existe, porém, uma diferença entre a doação do Espírito Santo antes e depois da glorificação do Filho de Deus. Embora tenha sido doado antes, somente quando foi enviado no tempo denomina-se sua missão, atesta Santo Agostinho⁹⁸:

Por que dizer então: *Pois não havia Espírito, porque Jesus não fora ainda glorificado*, a não ser no sentido de que aquela entrega, doação ou missão do Espírito Santo, teria um significado muito singular, em sua vinda, até então não havido? (IV,20,29 [185]).

Já em relação a Deus Pai, nunca se diz ter sido enviado, embora seja conhecido no tempo, como no Batismo de Jesus e na Transfiguração. Pois, afirma Santo Agostinho, diferentemente do Filho e do Espírito Santo, o Pai não tem de quem proceda:

⁹⁵ Cf. IV,20,27-28 [182-183].

⁹⁶ Cf. IV,6,10 [160].

⁹⁷ IV,20,29 [184-185].

⁹⁸ Cf. IV,21,30 [186-187].

Quanto ao Pai, contudo, mesmo sendo conhecido no tempo, não se diz ter sido enviado, pois não tem de quem proceda e por quem seja enviado. Pois a Sabedoria, com efeito, diz: *Eu saí da boca do Altíssimo* (Eccl 24,5). E do Espírito Santo está escrito: *procede do Pai* (Jo 15,26); mas nada consta da procedência do Pai (IV,20,28 [183]).

Santo Agostinho considera satisfatório o resultado da pesquisa até aqui. Fica demonstrado, suficientemente, que não houve missões antes da Encarnação do Filho de Deus e do envio do Espírito Santo, depois da glorificação de Jesus Cristo. O fato de terem sido enviados, contudo, não denota inferioridade da Pessoa enviada em relação ao que envia. Pois, na essência divina, são apenas um único Deus, iguais em tudo com o Pai: Um só e único Deus, a Trindade. Contudo, é próprio de Deus Pai o existir e o enviar; de Deus Filho é próprio ser conhecido como gerado e enviado do Pai; e de Deus Espírito Santo é próprio ser conhecido como Dom de Deus, que procede e é doado pelo Pai e pelo Filho, constituindo-se Espírito do Pai e do Filho⁹⁹.

3. A linguagem do Dogma trinitário

Depois de atender os crentes e demonstrar a fé “católica” na unidade e igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, no seio da Trindade, na autoridade das Escrituras, Santo Agostinho atende ao segundo tipo de leitor. Trata-se daqueles que se deixam desencaminhar pelo “imaturo e desordenado amor pela razão”¹⁰⁰. Para atender a estes destinatários, Santo Agostinho (livros V-VII) tenta elaborar uma doutrina da qual não possam duvidar. Com isso,

⁹⁹ Cf. LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 12.16-19. Embora Santo Agostinho insista na inseparabilidade da atuação divina, não significa que cada Pessoa divina não atue, na obra comum da Trindade, segundo sua propriedade pessoal. Nesse sentido, há um caso em que esta distinção consiste numa verdade de fé: A Encarnação. Foi a partir dessa missão própria do Filho que se chegou à ideia da sua processão eterna de Deus Pai. Caso fosse concebida a possibilidade das três pessoas divinas haveria uma dissociação entre as processões e as missões. Com isso, a economia da salvação não diria nada da Trindade em si mesma. Atribui-se a Santo Agostinho a afirmação da possibilidade da encarnação das três pessoas divinas. Entretanto, a atribuição é incorreta. Santo Agostinho deu certo passo nesse sentido, ao afirmar que qualquer pessoa poderia tomar aparência visível nas teofanias do Antigo Testamento. Todavia, deixa claro que, no caso que fosse o Pai, não se poderia dizer que tivesse sido enviado. No entanto, Santo Agostinho não deu o passo das teofanias para a Encarnação, ao contrário, conserva uma diferença fundamental. Pois, somente o Filho de Deus se encarnou. Com isso, pode-se afirmar que Santo Agostinho estabeleça uma correspondência entre a Trindade econômica e a Trindade em si. Assim como é próprio do Filho ser gerado e do Pai ser genitor, também, é próprio que o Pai seja aquele que envia e o Filho o que é enviado, isto é, que se encarna. Destaca-se, aqui, a relação entre economia e teologia. Quanto à possibilidade de o Espírito Santo ter se encarnado, Santo Agostinho parece negar essa possibilidade quando define a sua propriedade: o Espírito Santo é dom do Pai e do Filho e, portanto, procede de ambos.

¹⁰⁰ Cf. Supra, p. 51.

espera que estes que exigem argumentos da razão “retornem aos princípios e à ordem da fé, e assim experimentem a saudável medicina dos fiéis, existente na Igreja”¹⁰¹. Nesse sentido, passa a tratar da linguagem e da doutrina trinitária. Santo Agostinho, então, demonstra e defende a doutrina da Trindade contra os argumentos dos hereges¹⁰². Contudo, adverte sobre a dificuldade da questão, isto é, de refletir sobre Deus Trindade. Pois, nenhuma palavra humana é capaz de dar a conhecer tamanho mistério¹⁰³. Santo Agostinho, no entanto, passa a empregar mais incisivamente a dialética agregada ao uso das categorias aristotélicas do pensamento¹⁰⁴. Merece destaque a categoria de “relação” referente a Deus.

3.1. Deus é Essência

Santo Agostinho distingue, de um lado, a correspondência usual entre os escritores latinos dos termos: “Essência” (do grego: *ousía*) e “substância”. De outro lado, a distinção pretendida pelos escritores de idioma grego, entre os termos: “hipóstase” e *ousía*¹⁰⁵. Embora reconheça a existência da distinção, Santo Agostinho ignora a diferença entre os termos: “Hipóstase” e *ousía*, requerida por eles. Desse modo, muitos escritores gregos costumam expressar a fé trinitária com a seguinte fórmula: *Mian ousían, treis hypostáseis*, que, traduzido literalmente para o latim, corresponde a “uma essência e três substâncias”. Para os escritores latinos, porém – devido à equivalência de sentidos entre os termos: “Essência” e

¹⁰¹ I,1,4 [27-28]; cf. *Confissões*, IX,4,7-12; IX,6,14; MADEC, 1999, p. 89. Na interpretação de Gouven Madec, Santo Agostinho espera que estes “racionalistas que se encontram enfermos” encontrem a cura para suas mentes no batismo, dispensado pela Igreja. Santo Agostinho recomenda a sua própria experiência aos filósofos racionalista. Ora, ele também buscou o conhecimento de Deus em várias doutrinas. Contudo, encontrou a Verdade de Deus somente em Cristo, o Verbo eterno de Deus feito carne. Depois da sua conversão, Santo Agostinho foi para Cassiciaco com seus amigos. Ele e Alípio eram catecúmenos. Foi um tempo de reflexão, leitura das Escrituras e oração. Santo Agostinho pode rever sua vida e ficou horrorizado com a sua situação, isto é, com a vida que viveu no passado. Embora tivesse reconhecido Jesus Cristo seu salvador e estivesse cheio de esperança a meditar sua renovação, Santo Agostinho preocupava-se com sua vida passada. Enquanto esperava encontrar a Paz em Deus permanecia inseguro, pois ainda não havia recebido o perdão dos pecados. O batismo concedeu o perdão de todos os pecados, apagou em Santo Agostinho a preocupação com a vida passada. No batismo, ele foi consolado. Em 387, durante a quaresma, junto com todos os catecúmenos que se preparavam para o batismo, em Milão, Santo Agostinho recebeu de Ambrósio, bispo de Milão, o símbolo da fé. Juntamente com os demais catecúmenos, ele foi instruído no conhecimento do símbolo por Ambrósio, apreendeu-o de cor e, depois, o proclamou. Tal era a prática batismal de Ambrósio, na Igreja em Milão. Nesse sentido, no batismo Santo Agostinho volta à ordem da fé “católica”.

¹⁰² Cf. IV,21,32 [189].

¹⁰³ Cf. V,1,1 [192].

¹⁰⁴ Cf. Supra, p. 56. Corresponde ao terceiro aspecto do método agostiniano.

¹⁰⁵ Cf. Supra, p. 21-25.

“substância” – torna-se mais adequado significar a fé trinitária com outra fórmula: “Uma essência ou substância e três pessoas”¹⁰⁶.

Santo Agostinho, por sua vez, prefere o termo “essência” ao termo “substância”, para designar o que é comum em Deus. Apesar de reconhecer e admitir o uso sinonímico dos termos, entre os escritores latinos, entende que “substância” seja um termo inapropriado para ser aplicado a Deus. A reserva agostiniana sustém-se em razões etimológicas. O termo “substância” deriva do termo latino *subsistere*, que significa subsistir¹⁰⁷. Santo Agostinho considera mais adequado designar, com o termo “subsistir”, as “coisas que existem em alguma outra coisa, como em um sujeito”¹⁰⁸. Cita o exemplo da cor e da forma em um corpo, a saber:

O corpo subsiste e é substância. Mas a forma e a cor encontram-se no corpo que subsiste e que é sujeito independentemente delas. Elas não são substâncias, mas estão numa substância. Assim, se a forma ou a cor deixarem de existir, não levam o corpo a perder o seu ser (VII,5,10 [251]).

Portanto, o termo “substância” significa apropriadamente as coisas que não são mutáveis e nem simples. Substância, assim entendida, suporta também acidentes. Caso Deus subsistisse de modo a receber, adequadamente, a denominação “substância”, ter-se-ia que admitir, n’Ele, a existência de algo accidental como num sujeito. Por conseguinte, já não seria um ser simples. Ora, já não haveria mais a identidade entre o Ser Deus e aquilo que lhe é atribuído como qualificativos. O termo “substância” torna-se abusivo quando referido a Deus¹⁰⁹.

A preferência pelo termo “essência” dá-se, também, porque o vocábulo é mais próximo da linguagem bíblica. Derivado do verbo latino *esse*, o termo “essência” significa o “ser”. Por isso, harmoniza-se melhor à maneira como as Escrituras nomeiam o que é próprio de Deus, atesta Santo Agostinho: “E de quem se pode dizer com mais propriedade que “é”, senão daquele que disse a seu servo Moisés: *Eu sou o que sou, e: Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3,14)”¹¹⁰.

Santo Agostinho considera que o termo “essência” seja aplicado com propriedade apenas a Deus, pois é o Ser por excelência. Ele constitui-se na Essência no sentido absoluto

¹⁰⁶ Cf. V,8,10a-9,10b [202-203].

¹⁰⁷ Cf. VII,5,10 [251].

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Cf. Ibidem.

¹¹⁰ V,2,3 [193]; VII,5,10 [251-252].

do termo, como princípio de todo o universo e de todos os seres criados¹¹¹. De qualquer forma, diga-se “essência”, com mais propriedade, ou “substância”, com menos, os dois termos são tomados em sentido absoluto. Significam em relação a si mesmos e não em relação à outra coisa. Portanto, afirma Santo Agostinho que Deus é uma só essência ou substância simplicíssima sem comportar qualquer tipo de acidentes¹¹².

3.2. O que se afirma da essência de Deus

Nenhuma palavra humana será capaz de dizer ou dar a conhecer o mistério de Deus. Tampouco um simples ato da inteligência humana poderá entendê-lo. A essência divina, em si mesma, permanece sempre impensável e inefável. No entanto, sustenta Santo Agostinho embora seja incompreensível, não significa que seja incognoscível para o ser humano¹¹³.

O homem há de buscar o conhecimento de Deus por meio da inteligência, porém não de maneira direta. Mas, deve-se partir do conhecimento das criaturas mutáveis. Com base nesse saber, de modo analógico, pode-se penetrar no conhecimento do mistério divino. Observam-se, na “analogia” usada por Santo Agostinho, duas vias: A negação (suprime em Deus todos os defeitos das criaturas) e a eminência (eleva ao infinito todas as perfeições atribuídas a Deus):

Desta maneira havemos de procurar entender a Deus, se pudermos e o quanto pudermos: como um ser bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo, mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada. Todo aquele que refletir sobre Deus desse modo, embora não chegue a conhecer plenamente o que ele é, contido – enquanto pode – como homem piedoso, evitará pensar dele, o que ele não é (V,1,2 [192-193]).

Em relação ao conhecimento dos seres criados, afirma-se tanto da substância quanto dos acidentes. Considera-se acidente tudo aquilo que pode sofrer variação de medida ou mesmo ser perdido, quando houver neles alguma mudança. No conhecimento de Deus, porém, exclui-se toda e qualquer espécie de acidente. Pois, Ele é o Ser em si mesmo sem nada

¹¹¹ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 380-381.385.397.

¹¹² Cf. VII,5,10 [251-252].

¹¹³ Cf. V,1,1-2 [191-193].

possuir de mutável ou suscetível de ser perdido. Todos os atributos pelos quais Deus torna-se conhecido são afirmados segundo a essência e de modo absoluto¹¹⁴.

Para entender melhor, compara-se a grandeza divina com uma casa grande. No exemplo de uma casa grande, existe diferença entre a grandeza e o ser grande. Não se conhece uma casa grande por si mesma. Mas, somente porque existe uma noção de grandeza absoluta e distinta acessível à razão humana, com a qual julgamos o que seja uma casa grande. Assim, a casa e tudo aquilo que é grande o é por participação dessa noção absoluta de grandeza¹¹⁵. Quanto à grandeza divina, não acontece da mesma forma. Isso porque em Deus não há diferença entre o ser e o ser grande. Nele, a grandeza identifica-se com o próprio ser. Diferentemente das coisas criadas, a substância divina não é grande por participação em nenhuma grandeza que lhe seja externa. O mesmo serve para a bondade, a sabedoria, a eternidade, a onipotência e todos os atributos dignos da essência divina. Ora, Deus não é grande, bom, sábio, eterno e onipotente por participação, mas porque ele é em si mesmo a própria Grandeza, a Bondade, a Sabedoria, a Eternidade e a Onipotência¹¹⁶.

Mas como entender a multiplicidade de atributos na essência simplicíssima de Deus? Santo Agostinho toma o exemplo do conhecimento das criaturas. Toda criatura – tanto os corpos quanto os seres espirituais – tem como próprio o ser múltiplo. Cada corpo constitui-se de várias partes, umas maiores e outras menores; cada uma delas menor que o todo. O corpo também possui diferentes atributos, tais como: O tamanho, a cor, a figura. Estas propriedades não se identificam, mas podem sofrer mudanças em alguma parte sem qualquer alteração nas demais. Por exemplo, pode aumentar ou diminuir o tamanho e permanecer a cor e a figura¹¹⁷.

Quanto à criatura espiritual, mais simples que o corpo, porque não se difunde pelo espaço local, está toda inteira na totalidade de cada corpo e, também, em qualquer uma das partes. Contudo, assim como o corpo, possui uma multiplicidade de atributos: A atividade, a inércia, a agudeza, a memória, o desejo, o temor, a alegria, a tristeza. Todos esses sentimentos podem existir na substância da alma, uns sem os outros e com variações de intensidade¹¹⁸.

¹¹⁴ Cf. V,2,3,4,5 [193.195]. Conforme Santo Agostinho, os gregos distinguem dois tipos de acidentes: os acidentes inseparáveis, que deixam de existir devido à transformação da matéria (a mudança); e os acidentes separáveis, que deixam de existir por causa da mutação. Denomina-se acidente, também, aquilo que pode diminuir ou aumentar, sem perder-se, a exemplo do que acontece com a vida da alma.

¹¹⁵ Cf. MONDIN, B. *Antropologia teológica: história, problemas, perspective*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 115-116.

¹¹⁶ Cf. V,9,10b-10,11 [203-204].

¹¹⁷ Cf. VI,6,8 [224].

¹¹⁸ Cf. Idem [225].

Desse modo, tanto no corpo quanto na alma, o ser não se identifica com os atributos. Devido a essa multiplicidade, toda criatura tem como propriedade o ser mutável, mesmo a criatura espiritual, a alma humana. Embora mais simples do que o corpo, não deixa de ser múltipla e mutável.

Ao contrário de toda criatura, na essência divina, todos os atributos identificam-se perfeitamente na única realidade existente: O Ser¹¹⁹. Por isso, o ser grande, bom, eterno e onipotente não são coisas diferentes em Deus. Há identidade perfeita, também, entre os atributos divinos, de modo que: Deus não seria grande se lhe faltasse bondade ou sabedoria ou eternidade ou onipotência; Ele é bom por sua grandeza, sua sabedoria, sua eternidade e sua onipotência; e não seria Deus se lhe faltasse eternidade ou qualquer outro atributo. Dessa maneira, a multiplicidade de atributos não afeta em nada a simplicíssima substância do Criador. Deus é simples e múltiplo, sem nada de semelhante em toda criação¹²⁰.

Mas, permanece a pergunta: Em que o Pai seria maior que o Filho, segundo afirmam os hereges? Todavia, caso falte igualdade ao Filho em algum atributo divino, faltará em todos, de acordo com a argumentação acima. Sobre essa questão, sustenta Santo Agostinho:

Contudo a Escritura esclarece: *e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente* (Fl 2,6). Por isso, todo adversário da verdade que de alguma forma aceita a autoridade apostólica é obrigado a confessar que o Filho é igual a Deus em algum atributo. Escolha o que quiser, pois ser-lhe-á demonstrado em seguida que é igual em todos os atributos que dizem referência à sua substância” (VI,3,5 [221]).

Tudo o que se refere à essência vale tanto para o Pai quanto para o Filho, uma vez que são uma só e única essência. Assim, “segue-se que o Pai já não é Deus sem o Filho nem o Filho é Deus sem o Pai, mas ambos são ao mesmo tempo Deus juntos”¹²¹. A respeito dessa unidade, testemunha a Escritura Sagrada: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30). Portanto, o Pai e o Filho são inseparáveis e são um só e único Deus, conforme a fé “católica”, sem nada semelhante a essa unidade entre as coisas criadas¹²².

Pelas mesmas razões, não se exclui o Espírito Santo da unidade e igualdade da essência divina. Tudo o que se refere ao Pai e ao Filho, segundo a essência, refere-se também ao Espírito Santo. Portanto, as três Pessoas divinas são um só e único Deus, identificam-se na

¹¹⁹ Cf. REALE; ANTISERI I, 2002, p.446-447.

¹²⁰ Cf. VI,6,8-7,9a [224-226].

¹²¹ VI,2,3 [217].

¹²² Cf. VI,4,3-4,6 [219-222].

simplicíssima essência divina, sem deixar de ser distintas. Por conseguinte, devido a essa identidade numérica da essência divina, o Pai só, ou o Filho só, ou, ainda, o Espírito Santo só, é tão grande quanto o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos. Portanto, Deus é Trindade e não tríplice¹²³.

A excelsa Trindade, porém, um é tanto quanto os três juntos; e dois são tanto quanto um. E são em si infinitos. Desse modo, cada uma das Pessoas divinas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas, e todas são somente um (VI,10,12 [231]).

Proclama-se que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, porém não se diz que são três deuses, mas um só Deus, a Trindade. Do mesmo modo, entendem-se os testemunhos bíblicos sobre a grandeza de Deus: “Pois tu és grande e fazes maravilhas, tu és Deus, tu és o único” (*Sl* 85,10); ou, quando atestam que só Deus é Bom: “Porque me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus!” (*Lc* 18,19); ou ainda, sobre a onipotência divina: “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém (*Rm* 11,36). Fica estabelecido o seguinte princípio, sobre os atributos dignos da essência divina: “Tudo o que se diz de Deus com relação a si mesmo, afirma-se também de cada uma das pessoas [...] e ao mesmo tempo da Trindade, não no plural, mas no singular”¹²⁴.

Todos os atributos dignos da essência divina afirmam-se no singular e entende-se, ao mesmo tempo, de cada uma das Pessoas divinas e da Trindade. Refuta-se, com isso, a afirmação ariana de que o Deus verdadeiro seria somente o Pai, baseada numa interpretação parcial do testemunho bíblico: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro” (*Jo* 17,3). A referência a apenas uma das Pessoas divinas não exclui as outras. As palavras do evangelista não devem ser atribuídas somente ao Pai, mas a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo¹²⁵.

3.3. Nem tudo que é dito de Deus diz-se segundo a substância

Com respeito ao que se diz de Deus surge uma afirmação nova: “Usa-se dizer certas coisas de Deus segundo a relação, como: o Pai diz relação ao Filho, e o Filho ao

¹²³ Cf. VI,5,7-10,11 [222-231].

¹²⁴ V,8,9 [202].

¹²⁵ Cf. VI,9,10 [227-229].

Pai”¹²⁶. Assim, o Pai e o Filho nunca são ditos com relação a si mesmos, mas sempre um em relação ao outro: O Pai só é Pai em relação ao Filho e não em relação a si mesmo; e o Filho não é Filho em relação a si mesmo, mas em relação ao Pai¹²⁷. Contra esse dado da fé “católica”, os arianos defendiam o argumento:

Entre muitas afirmações sustentadas pelos arianos contra a fé católica, aparece esta que consideram de maior peso: Tudo o que se diz ou se compreende de Deus, diz-se segundo a substância e não segundo os acidentes. É próprio do Pai ser ingênito segundo sua substância; e do Filho ser gerado conforme a sua substância. Ora, como são realidades diferentes ser ingênito e ser gerado, conclui-se que é diferente a substância do Pai e a do Filho (V,3,4 [194]).

Os hereges não negavam que o Pai fosse chamado Pai em relação ao Filho e o Filho em relação ao Pai. Entretanto, afirmavam que os termos: “Ingênito” e “gênito” fossem ditos, respectivamente, do Pai e do Filho segundo a substância. Assim como os dois termos são diferentes, o Pai e o Filho também seriam de substâncias diferentes¹²⁸. Tratava-se do principal argumento ariano, porque, por meio dele, negava-se absolutamente a consubstancialidade entre o Pai e o Filho, definida em Niceia (325)¹²⁹.

Para refutar a tese ariana, Santo Agostinho estuda a fundo os significados dos conceitos: “Ingênito” e “gênito”. O termo “ingênito” equivale a não gerado ou não filho. A partícula negativa “in” não afirma nada segundo a substância, apenas indica o que ela não é. Explicita simplesmente aquele que não é gerado, ou aquele que não é filho. O ser ingênito, no entanto, não corresponde a ser pai. Permanece a distinção entre ingênito e pai: Uma coisa é ser pai, outra é ser ingênito. No lugar da palavra “ingênito”, atribuída ao Pai, Agostinho propõe o uso do correlativo “não gerado”. Quanto ao termo “gênito”, significa o que é gerado. Emprega-se somente em relação a um genitor, pois não tem sentido em si mesmo. O ser gênito tem o mesmo sentido que o ser filho. Os dois termos: “Filho” e “gênito” equivalem-se¹³⁰.

Desse modo, a exemplo de filho e gerado, o termo “ingênito” não possui significado em si mesmo, mas em sentido relativo. Usa-se “ingênito” ou “não gerado” para designar aquele que não tem genitor, em relação ao que é gerado ou ao que é filho. Com esse resultado, descarta-se o argumento ariano: Se ingênito não tem sentido em si mesmo, mas

¹²⁶ V,5,6 [196].

¹²⁷ Cf. V,5,6 [196].

¹²⁸ Cf. Supra, p. 32-33.

¹²⁹ Cf. V,6,7 [197].

¹³⁰ Cf. Idem [197-198].

apenas em sentido relativo, não se refere à substância. Logo, embora sejam conceitos distintos: “Ingênito” e “gênito”, atribuídos, respectivamente, ao Pai e ao Filho, não designam que os dois sejam de substâncias diferentes¹³¹.

Denominar Deus Pai ingênito significa unicamente que não foi gerado. Quanto ao Filho, denominá-lo gênito significa tão somente que é gerado, tem um genitor. Porém, não assinala qualquer diferença substancial entre eles. Ao contrário, sublinha aquilo que é próprio de cada um em sentido relativo: O Pai é Pai em relação ao Filho, sem nunca ter sido gerado; o Filho é Filho em relação ao Pai, gerado desde a eternidade. Essa relação não insinua nenhum acidente em Deus¹³². Isso porque o ser Pai ingênito e o ser Filho gênito são eternos e imutáveis na essência divina. A distinção é relativa, não substancial¹³³.

Santo Agostinho estabelece a seguinte regra, com respeito ao que se afirma da essência divina: “Estabeleçamos como fundamental o seguinte: tudo quanto se diz de si, naquela excelsa e divina Sublimidade, refere-se à substância; mas o que se diz em relação a alguém, não se diz substancialmente, mas relativamente”¹³⁴.

3.4. O relativo em Deus

O que é relativo em Deus, refere-se a cada uma das Pessoas divinas, não com respeito a si mesma, mas propriamente de cada uma em relação com à outra, ou, ainda, em relação à criatura. Significa tão somente o aspecto da relação e não segundo a substância: Nunca se afirma que o Pai ou o Filho é a Trindade, mas ambos subsistem relativamente na Trindade¹³⁵.

No entanto, a Trindade pode ser denominada Espírito Santo, conforme as palavras do evangelista: “Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade” (Jo 4,24). Contudo, assevera Santo Agostinho: “Para o Espírito Santo a denominação é própria, mas para as outras pessoas é comum, pois o Pai é espírito, o Filho é

¹³¹ Cf. V,7,8 [199-201].

¹³² Cf. LADARIA, 2009, p. 71.

¹³³ Cf. V,6,7 [197].

¹³⁴ V,8,9 [201]; cf. LADARIA, 2009, p. 71. Santo Agostinho distingue aqui aquilo que se diz em Deus *ad se* e o que se diz *ad aliquid*. No primeiro caso, refere-se a Deus enquanto uno. Quanto ao que se diz *ad aliquid* refere-se somente aos nomes próprios e relativos de cada Pessoa divina. Todavia, estes nomes próprios não implicam substância diversa. Essa distinção de Santo Agostinho, segundo Ladaria constitui-se num passo decisivo na conexão entre as noções de “pessoa” e de “relação”. Por sua vez, essa conexão torna-se fundamental para a articulação da unidade e da distinção em Deus.

¹³⁵ Cf. V,11,12 [204-206].

espírito; assim como o Pai é santo e o Filho é santo”¹³⁶. Da mesma forma que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus e Deus é santo e é espírito, a Trindade pode ser denominada Espírito Santo. Porém, quando o Espírito Santo é dito com referência a si mesmo, em relação ao Pai e ao Filho, trata-se propriamente da Terceira pessoa da Trindade¹³⁷. Pois, o Espírito Santo é Espírito do Pai e do Filho na perfeita comunhão trinitária.

Todavia, o nome próprio Espírito Santo não exprime claramente a relação no seio da Trindade. Santo Agostinho afirma que seria melhor designá-la com o nome “Dom”. O termo “dom” é o mais adequado, porque demonstra a reciprocidade de relações do Espírito Santo na Trindade. O dom refere-se a um doador e o doador refere-se ao dom. A própria Escritura testemunha que o Espírito Santo é, propriamente, o Dom de Deus, o Dom mútuo do Pai e do Filho: “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, dará testemunho de mim” (*Jo* 15,26); e: “Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, porque julgaste poder comprar com dinheiro o dom de Deus” (*At* 8,20); e ainda: “Vós não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele” (*Rm* 8,9). Portanto, o Espírito Santo, sustenta Santo Agostinho, é “como uma comunhão inefável do Pai e do Filho”¹³⁸. Os três juntos são um só e único Deus, Trindade¹³⁹.

3.5. As “três pessoas”

Para expressar de algum modo o que se compreende sobre o mistério das três Pessoas divinas – sempre inefável em si mesmo –, os cristãos gregos e latinos elaboraram fórmulas diferentes, de acordo com o idioma próprio. Os escritores de língua grega adotaram a fórmula “uma essência e três hipóstases” e os escritores de língua latina optaram pela fórmula “uma essência ou substância e três pessoas”.

A adoção desses termos, além da importância de expressar a compreensão da fé “católica”, serviu para defendê-la no debate contra as insídias ou erros dos hereges. A maior

¹³⁶ V,11,12 [206].

¹³⁷ Cf. Idem [204-206].

¹³⁸ Idem [205].

¹³⁹ Cf. V,8,9 [202]. Existem outras afirmações sobre Deus em sentido relativo, porém são feitas metaforicamente sem em nada mudar a substância divina: sobre a posição: “Pastor de Israel, dá ouvidos, tu que guias a José como um rebanho; tu que sentas sobre os querubins, resplandece perante Efraim, Benjamim e Manassés!” (*Sl* 80,2); com respeito ao hábito: “O Senhor realiza atos justos, fazendo justiça a todos os oprimidos” (*Sl* 103,6); sobre a relação de lugar: “Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, aí te encontro” (*Sl* 138,8); e, em relação ao tempo: “mas tu existes, e teus anos jamais findarão!” (*Sl* 101,28).

dificuldade, nas duas fórmulas, encontrava-se mais em significar o que é trino em Deus do que aquilo que é uno. Tanto a expressão grega “três hipóstases” quanto a latina “três pessoas” ficaram expostas ao risco de interpretações heréticas. Os escritores cristãos, por sua vez, gregos e latinos, não pretenderam expressar outra coisa que a unidade e igualdade na essência divina e, ao mesmo tempo, salvaguardando a alteridade de cada uma das Pessoas divinas: “De um lado, a ideia de unidade seria sugerida pela expressão ‘uma essência’; de outro lado, a ideia de trindade, pela expressão: ‘três substâncias ou pessoas’”¹⁴⁰.

Santo Agostinho considera a expressão: “Três pessoas”, mais conveniente para designar o que é trino em Deus. Sustenta ainda que, se quisessem, os gregos poderiam utilizar a fórmula “três pessoas” (“três *prósopa*”, em grego), com o mesmo sentido da fórmula: “Três hipóstases”. A escolha, no entanto, tem como motivo a melhor adequação ao idioma próprio¹⁴¹. Para salvaguardar sua preferência pelo termo “pessoa”, contra qualquer suspeita de “sabelianismo”, Santo Agostinho afirma a fé na distinção dos Três divinos:

De fato, como o Pai não é o Filho, o Filho não é o Pai, e o Espírito Santo, denominado também dom de Deus, não é o Pai nem o Filho, então são três. Por isso, assim está dito no plural: *eu e o Pai somos um* (Jo 10,30). O Senhor não disse: “é um”, como pretendem os sabelianos, mas: *somos um* (V,9,10b [203]).

Os nomes: Pai, Filho e Espírito Santo não são modos ou faces de um mesmo Deus, mas, sim, três realidades distintas n’Ele. O ser Pai não é comum aos três, pois os três não são Pai; pela mesma razão também não são três Filhos nem três Espíritos Santos. A distinção, por sua vez, em nada afeta a unidade e igualdade da essência divina. Cada uma das Pessoas divinas é Deus em si mesma, porém não sem as outras duas. Assim, o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, contudo, não são três deuses, mas um só e único Deus. Sustentar a fé em três deuses seria contraditório com o que testemunha a Escritura: “Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é o único Deus (*Dt 6,4*)”¹⁴².

Diante da pergunta: “O que são os três?” Santo Agostinho assinala que o “ser pessoa” é comum entre os três: “O que então são os três? Se são três pessoas, é-lhes comum a qualidade de pessoa; portanto, cabe-lhes esse termo específico ou genérico de acordo com o

¹⁴⁰ VII,4,9 [250]; cf. VII,4,8 [248-249]. Permite-se significar o que é trino em Deus com expressões diferentes (“três substâncias” e “três pessoas”), porque não significam coisas diferentes. Na verdade, há apenas uma distinção de vocabulário. O que os latinos designam com o termo “pessoa”, deve-se entender o que os gregos designam com o termo “hipóstase” ou “substância”. Nota-se que Santo Agostinho considera a tradução literal de “hipóstase” para o latim “substância”.

¹⁴¹ Cf. VII,5,10 [251-252].

¹⁴² Cf. VII,4,8 [248-249].

modo de falar corrente”¹⁴³. O “ser pessoa”, assim como todos os atributos divinos, identifica-se com o próprio “ser” em Deus, ou seja, não é uma coisa o “ser” e outra o “ser pessoa”. Dessa forma, o termo “pessoa” assume sentido absoluto em Deus:

Quando nos referimos à “pessoa” do Pai, não queremos dizer outra coisa se não a substância do Pai. Por isso, como a substância do Pai é o próprio Pai, não enquanto Pai, mas como ser, assim a pessoa do Pai é simplesmente o próprio Pai. Recebe a denominação de “pessoa”, não em relação ao Filho ou ao Espírito Santo, mas em referência a si mesmo, tal como diz relação a si mesmo o ser Deus grande, bom, justo e qualquer outro atributo semelhante (VII,6,11 [253])¹⁴⁴.

O termo “pessoa”, por sua vez, conserva o sentido relativo. Caso contrário, poder-se-ia denominar Deus como uma única pessoa, tal como é denominado o único Bom ou Justo. Em outras palavras, o ser Pai é pessoa, o ser Filho é pessoa e o ser Espírito Santo é pessoa, porém não o são isolados um do outro. Pois o Pai não é Pai em si mesmo, mas em relação ao Filho; o Filho em relação ao Pai; e o Espírito Santo em relação ao Pai e ao Filho. Desse modo, entende-se a fórmula “três pessoas”: O Pai é pessoa, o Filho é pessoa e o Espírito Santo é pessoa, cada um em si mesmo, subsistentes em relações recíprocas. A fórmula “três pessoas” significa que são distintos, mas não separados, isto é, cada um é outro em relação aos outros e com os outros¹⁴⁵.

Todavia, Santo Agostinho descarta a possibilidade de entender a fórmula “uma essência e três pessoas” no sentido de gênero e espécie. Por exemplo: três homens, como o são os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó. Sabe-se que são três homens e que, também, são três animais. O termo “homem” corresponde à espécie e o termo “animal” ao gênero. Se o mesmo ocorresse com o Pai, o Filho e o Espírito Santo – se “essência” correspondesse ao gênero e “pessoa” à espécie – implicaria que as três pessoas fossem designadas também três essências ou três deuses, assim como os três homens são designados também três animais¹⁴⁶. Igualmente, não é possível afirmar que três homens constituam um animal, assim como as três

¹⁴³ VII,4,7 [247].

¹⁴⁴ Cf. LADARIA, 2009, p. 72-74. A novidade de Santo Agostinho sustenta Ladaria consiste que, pela primeira vez, propõe a questão sobre se o termo “pessoa” é de caráter absoluto ou relativo em Deus. Nesse sentido, Santo Agostinho abre uma exceção no princípio segundo o qual tudo o que se diz de Deus *ad se* se diz no singular. Pois, embora o ser pessoa seja comum em Deus, permite-se dizer três pessoas e não apenas uma só pessoa. Ora, antes da revelação econômica, Deus é três pessoas. Assim, a relação apóia-se em um substrato absoluto em Deus. Portanto, as Pessoas divinas são, primeiramente, Pessoas que se diz *ad se*, antes, logicamente falando, de estarem relacionadas entre si como Pai, Filho e Dom.

¹⁴⁵ Cf. VII,4,8-9 [248-251]; BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 78.

¹⁴⁶ Cf. VII,4,7 [246-248]. Parte do seguinte princípio: Quando não há diferença alguma de natureza entre os seres, enuncia-se no plural algo tanto em sentido genérico quanto em sentido específico, ou seja, com um único termo no plural exprime-se o que os seres referidos por esse termo têm em comum.

peças são uma só e única essência. Ainda mais, se “essência” correspondesse a gênero e “pessoa” à espécie, numa única essência, Deus, não haveria distinção de peças, assim como um único animal careceria de espécie¹⁴⁷. Portanto, a fórmula “uma essência e três peças ou substâncias” não denota a ideia de três indivíduos de uma mesma espécie e de um mesmo gênero, como no exemplo dos três patriarcas, sustenta Santo Agostinho:

Com efeito, tal como denominamos Abraão, Isaac e Jacó como três indivíduos, assim os designamos como três homens e três almas. Por que, então, se discorremos conforme a noção de gênero, de espécie e de indivíduo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são enunciados como três essências, como o são, como três substâncias ou peças? (VII,6,11 [254]).

Ainda para evitar que o termo “essência” seja associado ao sentido de gênero – e, por conseguinte, o termo “pessoa” ou “substância” à espécie – Santo Agostinho sugere compreendê-lo no sentido de natureza. O termo empregado para significar uma mesma e idêntica matéria comum. Nesse sentido, entendem-se as três Pessoas divinas, não como se fossem formadas de uma mesma essência – como é o caso de três estátuas feitas de ouro –, mas três peças com uma mesma e idêntica essência:

Portanto, se dizemos que há três peças ou substâncias na Trindade e uma só essência e um só Deus, isso não implica que os três subsistam como se fossem de uma mesma matéria, embora a essência se encontre nas três peças. Não existe, pois, nada dessa mesma essência fora da Trindade. Contudo, dizemos três peças com a mesma essência ou três peças com uma só essência. Não dizemos, porém, três peças formadas de uma mesma essência, como se houvesse de um lado o que é essência e de outro o que é pessoa. Podemos dizer muito bem três estátuas do mesmo ouro, pois uma coisa é o ouro, outra coisa são as estátuas. E como se pode enunciar três homens da mesma natureza ou três homens com uma natureza ou três homens feitos da mesma e única natureza, pode-se dizer também três homens pertencentes à mesma natureza, porque de fato podem existir outros homens pertencentes à mesma natureza. Porém na essência da Trindade não pode existir de forma alguma outra pessoa da mesma essência (VII,6,11 [255-256]).

Contudo, apesar de todo o esforço, Santo Agostinho reconhece a indigência da linguagem humana para versar adequadamente sobre o que são os Três divinos. Em relação às coisas terrenas, as três estátuas de ouro juntas ou duas estátuas em relação a uma, têm maior quantidade de ouro; também três homens juntos ou dois são algo mais que apenas um. Essa variação, no entanto, não acontece na Trindade. As três Pessoas divinas juntas ou separadas são absolutamente iguais: “Eis o que o homem animal não tem capacidade de compreender.

¹⁴⁷ Cf. VII,6,11 [252-253].

Ele somente pode imaginar massas ou espaços, grandes ou pequenos, através de conceitos que sejam em seu espírito como imagens dos corpos”¹⁴⁸.

Para Santo Agostinho, dizemos três pessoas para indicar a Trindade somente para evitar o silêncio total. Diante da pergunta: “O que são os três?”, emprega-se a expressão “três pessoas” apenas para não calar¹⁴⁹. O importante consiste em crer, conforme a fé “católica”: “No Pai, no Filho e no Espírito Santo, como um só Deus, grande, onipotente, bom, justo, misericordioso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, e tudo o mais que dele se possa dizer digna e verdadeiramente”¹⁵⁰.

Conclusão

A obra *De Trinitate* consiste num trabalho de pesquisa sobre a inteligência da fé trinitária. O interesse teológico de Santo Agostinho repousa na tentativa de entender e demonstrar, a medida do possível, a inteligência da fé na Trindade. Em outras palavras, procura entender como o Deus uno pode ser trino. As fontes da sua doutrina são as Escrituras, o símbolo da fé, conforme fora definido em Niceia, e a doutrina trinitária dos predecessores.

Com base nos escritos dos predecessores latinos e, principalmente, dos gregos, Santo Agostinho apresenta uma síntese da doutrina “católica” sobre a fé na Trindade. Em seguida, num trabalho exegético grandioso, Santo Agostinho demonstra os fundamentos bíblicos da fé trinitária. De modo particular, a missão do Filho de Deus e, depois, a do Espírito Santo, enviado do Pai e do Filho, revelam que o único Deus é Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são iguais em tudo e inseparáveis no ser e no agir, na mesma e única essência divina.

Na linguagem do dogma Santo Agostinho afirma que a Trindade é a Essência no sentido absoluto do termo: O Ser por excelência. Com o auxílio das categorias aristotélicas, Santo Agostinho sustenta a identidade perfeita entre o ser e os atributos na essência divina. Dessa forma, todos os atributos divinos se identificam absolutamente na única realidade existente em Deus: O Ser. Com isso, demonstra a igualdade numérica em Deus. Do mesmo modo, o fato de ser trino, não significa que Deus seja tríplice.

¹⁴⁸ Idem [256].

¹⁴⁹ Cf. Idem [253].

¹⁵⁰ VII,6,12 [256].

Para entender o distinto e o uno em Deus, Santo Agostinho considera indispensável a categoria de “relação”. Em comunhão com os predecessores, considera a relação paterno-filial implicada nos nomes próprios de Deus Pai e Filho. Em relação ao Espírito Santo, ele prefere atribuir o nome próprio de Dom de Deus. O termo “dom”, assim como “pai” e “filho”, implica uma relação direta com o doador. Com isso, Santo Agostinho demonstra a propriedade do Espírito Santo no seio da Trindade. Ele é o Dom do Pai e do Filho.

A categoria de “relação” une-se ao conceito de “pessoa” e toma sentido absoluto em Deus. Nesse sentido, entende-se a fórmula latina de “três pessoas” na mesma e única essência divina: Cada Pessoa divina é pessoa em si mesma, porém não de forma isolada, mas com as outras e em relação com elas. Ora, o Pai é pessoa em si mesmo, mas não isolado e sem o Filho e o Dom mútuo. Portanto, o Pai é em si mesmo e, ao mesmo tempo, encontra-se totalmente referido ao Filho e ao Dom e com eles constitui-se um único Deus. O mesmo vale para a pessoa do Filho e a do Espírito Santo. Através da categoria de “relação”, Santo Agostinho harmoniza o distinto e o uno em Deus.

Sobre a doutrina do Espírito Santo, resta uma questão a ser tratada por Santo Agostinho. Trata-se da diferença entre a geração do Filho de Deus e a processão do Espírito Santo. Ora, como entender que o Espírito procede de Deus, assim como o Filho, porém não é denominado Filho.

TERCEIRA PARTE

O CONHECIMENTO DE DEUS

Introdução

A grande dificuldade da razão humana na busca do conhecimento de Deus está no entendimento da igualdade absoluta do Pai, do Filho e do Espírito Santo no seio da Trindade. Na ordem material e, também, na ordem espiritual, a alma humana, não se dá essa igualdade¹. Ora, Deus é a Essência por excelência. É como uma luz (1Jo 1,15). Não uma luz vista pelos olhos humanos, “mas como aquela luz que só o coração vê quando escuta dizer: é a verdade!”²

Assim, para atingir o conhecimento de Deus, é preciso permanecer nesse primeiro momento, ao ouvir: Verdade!³ Entretanto, a alma humana não pode permanecer na

¹ Cf. VIII,2,3 [262].

² Idem [263].

³ Cf. VIII,2,3 [263]; *Confissões*, VII,10,16; VII,9,13; VII,19,25; VIII,1,1; MADEC, 1999, p. 79-83; *A cidade de Deus*, VIII,4-12; X,23; X,29; DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin*: genese de sa theologie trinitaire jusq'en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966. p. 461.96-97.102-103.453; MADEC, G. *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensee de saint Augustin*. Paris: Desclée, 1989. p. 42-43. Olivier du Roy lançou a suspeita sobre a doutrina trinitária de Agostinho, na sua tese sobre *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, publicada em 1966. Para du Roy a doutrina trinitária de Santo Agostinho está embasada mais em conceitos filosóficos e estruturas de pensamento neoplatônicos que na fé “católica”. Argumenta que essa influência filosófica teria sido reconhecida pelo próprio Santo Agostinho nas “Confissões”. Um dos limites da crítica elaborada por du Roy, sem dúvidas, consiste no fato de ele não considerar as obras da maturidade, em particular a obra prima *De Trinitate*. Entretanto, uma análise do *De Trinitate* desfaz definitivamente qualquer suspeita desse gênero sobre a doutrina trinitária agostiniana. Primeiramente, porque essa obra é em grande parte um comentário da Escritura. Em segundo lugar, porque o “exercício da alma” aplicado na segunda parte da obra não tem o objetivo último de demonstrar a Trindade, nem mesmo de procurar nas criaturas analogias trinitárias. Mas, na verdade, a intenção de Santo Agostinho consiste em conduzir a alma humana, na sua mente racional, a fazer a experiência de crer em si, criada à imagem de Deus Trino. Na leitura de certos livros dos platônicos, Santo Agostinho parece ter feito uma experiência decisiva em sua vida. Nessa

contemplação da Verdade em si mesma, sem que os pensamentos terrenos e as fantasias ofusquem a “visão”. Pesam sobre ela “as impurezas contraídas pela viciosidade das paixões e os erros da peregrinação”⁴.

Devido à impossibilidade de a alma humana contemplar a Verdade em si mesma (2Cor 5,7; 1Cor 13,12), faz-se necessário permanecer nela numa adesão amorosa ao Sumo Bem⁵. Mas, como é possível amar algo que não se vê? Será preciso amar a Deus apoiado pela fé⁶. Amá-Lo na fé, sem o ver, mas na esperança de atingir a “visão”, prometida aos “puros de coração” (Mt 5,8). Entretanto, será preciso guardar a verdade da fé (1Tm 1,5)⁷.

Nesse sentido, no início do livro VIII, no “Prólogo”, Santo Agostinho recapitula a doutrina da fé “católica” na Trindade⁸. As verdades de fé, sobretudo, a igualdade absoluta do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ficam estabelecidas como “regra de fé”⁹. Do livro VIII ao XV, Santo Agostinho trata dessas mesmas verdades, contudo, de um modo mais interior. Devido à dificuldade desse empreendimento, postula a necessidade de perseverar na firmeza da fé: “O que nosso entendimento não conseguir esclarecer, não seja causa de enfraquecimento da firmeza de nossa fé”¹⁰.

experiência ele foi conduzido ao seu íntimo para buscar a verdade. Assim, “olhando” para o seu interior, acima de sua inteligência, viu uma luz imutável, a luz da Verdade que é Deus: “Quem conhece a verdade, conhece essa luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade e verdadeira caridade e cara eternidade! Eis, meu Deus” (*Confissões*, VII,10,16). Santo Agostinho parecia afirmar nessa ocasião, em poucas palavras, que tinha descoberto Deus uno e trino graças aos platônicos. A partir da experiência com os neoplatônicos, du Roy afirma que Santo Agostinho teria descoberto a inteligência da fé cristã na Trindade primeiramente através dos neoplatônicos. Como se o mistério divino tivesse sido naturalizado. A Encarnação e a história da salvação, portanto, teria sido secundária para Santo Agostinho no conhecimento da Trindade. Em resposta a du Roy, Goulven Madec sustenta que esse “encontro místico” foi somente incoativo na experiência de Santo Agostinho. Em seguida, afirma que o fato de os filósofos terem algum conhecimento de Deus não impede que o Filho de Deus feito carne seja a fonte reveladora da Trindade. Pois, qualquer que seja o conhecimento de Deus, venha da criação ou, particularmente, na iluminação da mente humana criada à sua imagem, tem sua fonte na única pessoa de Cristo, o Verbo eterno de Deus feito carne. Ora, na teoria do conhecimento agostiniana, é o Verbo eterno de Deus que ilumina a mente humana e a faz descobrir a verdade. Sendo assim, trata-se da mesma fonte reveladora de Deus: Cristo. Para Goulven Madec, abstendo-se de qualquer sincretismo, as leituras dos neoplatônicos ajudaram Santo Agostinho a encontrar o verdadeiro Deus, conforme foi revelado a Moisés: “Eu sou aquele que é” (*Confissões*, VII,10,16). Entretanto, o olhar de Santo Agostinho sobre o platonismo é limitado e delimitado. Embora reconheça que esses filósofos tenham visto ofuscadamente e de longe a Pátria onde se deve ficar, afirma que eles não têm a Via de acesso. A Via é a pessoa de Cristo, a Verdade de Deus à qual Santo Agostinho se submete plenamente ao receber o batismo em Milão, em 387.

⁴ VIII,2,3 [263].

⁵ Cf. VIII,3,4-5 [264-265]; VIII,4,6 [266]; *Confissões*, VII,4,6-5,7.

⁶ Cf. GILSON, 2006, p. 34-35.61-64. O primeiro passo dado por Santo Agostinho em busca do conhecimento de Deus é a aceitação da revelação pela fé, conforme as Escrituras. Depois, segue a compreensão do conteúdo da fé.

⁷ Cf. VIII,4,6 [266-267]; VIII,5,8 [271].

⁸ Cf. VIII, Prólogo,1 [259].

⁹ Cf. Idem [260]. Santo Agostinho sustenta que, ao repetir piedosamente e com frequência as verdades de fé, o seu conhecimento torna-se mais íntimo no crente.

¹⁰ Idem [260].

Contudo, devido à indigência do conhecimento humano, para penetrar o conhecimento de Deus em si mesmo, torna-se necessário, para Santo Agostinho, um ponto de partida. Um fundamento inicial capaz de conduzir ao mistério divino. O ponto de partida não é outro se não a fé no Amor, uma via privilegiada na busca do conhecimento de Deus. Na via amorosa, a investigação inicia-se nas criaturas, em busca de vestígios do Criador. Em seguida, encontra-se, na criatura humana, à imagem criada de Deus. É a partir dessa imagem criada que, analógica e anagógicamente, Santo Agostinho tenta penetrar a inteligência do mistério trinitário, conforme fora revelado pelas Escrituras e demonstrado pela fé “católica”. De modo particular, ele pretende penetrar no conhecimento das processões em Deus.

1. Vestígios da Trindade nas criaturas

Na busca por vestígios da Trindade nas criaturas, o ponto de partida, ou melhor, o lugar por onde iniciar a busca consiste na via do amor. No amor entre dois amigos, encontra-se certo vestígio da relação subsistente do Pai e do Filho. Em seguida, investiga-se a hipótese de uma imagem da Trindade na família humana. Encontra-se apenas um vestígio, com respeito ao modo de procedência do Espírito Santo. Com base no testemunho das Escrituras, investiga-se a natureza humana, criada à imagem e semelhança de Deus. No homem exterior, comprometido com o governo das coisas temporais, encontram-se novos vestígios da Trindade: Na visão externa e na visão interna. No homem interior, encontra-se uma trindade.

1.1. Vês a Trindade se vês o Amor

As Escrituras revelam dois preceitos, dos quais dependem a Lei e os Profetas: O amor de Deus e o amor ao próximo (*Mt* 22,37-40). Entretanto, na maioria das vezes, refere-se a apenas um deles válido pelos dois. Algumas vezes, as Escrituras mencionam só o amor de Deus (*Rm* 5,5; 8,28; *1Cor* 8,3) e, outras, somente o amor ao próximo (*Gl* 6,2; 5,14; *Mt* 7,12)¹¹. No primeiro caso, quem ama a Deus obedece a seus preceitos e, por isso, certamente amará o próximo. Quanto ao segundo preceito, quem ama o próximo, sustenta Santo Agostinho, “há de amar principalmente o próprio Amor”¹². Nesse sentido, há de amar principalmente a Deus.

¹¹ Cf. VIII,7,10 [277-278].

¹² Idem [278].

Pois, testemunha as Escrituras: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16)¹³.

Portanto, exorta Santo Agostinho: “Se *Deus é Amor*, por que caminhar e correr às alturas dos céus ou às profundezas da terra à procura daquele que está junto de nós, se quisermos estar junto dele?¹⁴”. E ainda: “Que ninguém diga: ‘Não sei o que amar’. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão”¹⁵. Ora, o Amor é um só. O mesmo amor com que se ama a Deus e ao próximo, apenas com intensidade diferente. O amor de Deus deve ser incomparavelmente maior do que o amor que se tem ao próximo e a si mesmo, e, ao próximo, deve-se amar tanto quanto a si mesmo¹⁶.

Desse modo, na busca pelo conhecimento de Deus, Santo Agostinho assume como ponto de partida o testemunho das Escrituras: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16). Basicamente, crer no amor em via privilegiada, na busca de um conhecimento de Deus¹⁷. Entretanto, pode afirmar quem vê o amor, na medida do possível, e crê que “Deus é Amor”, vê o amor e não vê a Trindade. Por isso, Santo Agostinho propõe-se demonstrar que quem vê o amor, vê, também, a própria Trindade¹⁸.

Antes de tudo, faz-se necessário definir o que seja o verdadeiro amor. Na visão agostiniana, o amor verdadeiro consiste naquele que ama algo. Amor que nada ama, não é amor. Nesse sentido, no amor, encontram-se três realidades, assevera Santo Agostinho: “O que ama, o que é amado e o mesmo amor”¹⁹. Faz-se necessário elevar ainda mais alto, e procurar as três realidades do amor em Deus. Contudo, Santo Agostinho propõe uma pausa na elevação. Sugere prosseguir a busca não como se já tivesse encontrado o que procurava, mas como aquele que encontrou o lugar onde procurar²⁰. Trata-se de prosseguir na via do amor²¹.

Antes, porém, é preciso um conceito sobre o que seja o amor. Nesse sentido, sustenta Santo Agostinho: “O que é amor, se não certa vida que enlaça dois seres, ou tenta

¹³ Cf. Ibidem.

¹⁴ VIII,7,11 [279].

¹⁵ VIII,8,12 [280]; cf. GRANADOS, J. Vides trinitatem si caritatem vides: via del amor y Espíritu Santo em el De Trinitate de San Agustín. *Revista Agustiniana*, Madri, v. 43, n.130, p. 34-36, enero/abr. 2002.

¹⁶ Cf. VIII,8,12 [282].

¹⁷ Cf. GRANADOS, 2002, p. 24.31.38-39.

¹⁸ Cf. VIII,7,10; 8,12 [278.280].

¹⁹ VIII,10,14 [284].

²⁰ Cf. Ibidem.

²¹ Cf. GRANADOS, 2002, p. 37.40-41.

enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado?²²”. Esta força unitiva atua nas relações humanas: No amor a um amigo e no amor vivido entre homem e mulher.

1.1.1. Amor a um amigo

O amor a um amigo corresponde ao amor dirigido à alma da pessoa amada. Nessa experiência amorosa, entre dois amigos, encontra-se certo vestígio da Trindade. Enquanto os dois amigos são, também, dois seres humanos, não implica nenhuma relação. Cada um é homem em si mesmo e não um em relação ao outro. O aspecto relativo revela-se no termo “amigo”. Pois, não é dito em relação a si mesmo, mas somente em relação a outrem, com o qual se está unido numa relação de amizade. Os dois amigos são inseparáveis moralmente. O amor que enlaça a ambos aparece como um terceiro termo nessa relação²³.

A inseparabilidade entre os dois amigos e o amor que os une, entretanto, não se dá em nível de substância. Mas, apenas no nível relativo. Um dos dois amigos pode passar a odiar o outro, sem que este o saiba e, por isso, continue amando-o. Já não seriam mais dois amigos. Mesmo assim, cada um permaneceria em sua própria substância. Assim, a inseparabilidade implicada no termo “amigo” demonstra-se apenas relativa²⁴.

No amor a um amigo encontra-se apenas vestígio da Trindade. Algo que auxilia no entendimento da relação inseparável do Pai e do Filho, na essência divina. Assim como o termo “amigo” possui sentido relativo, o Pai e Filho referem-se um em relação ao outro. Entretanto, diferentemente da relação entre dois amigos, a relação do Pai e do Filho dá-se no critério da essência. O Pai e o Filho coexistem um referindo ao outro, numa relação eterna e imutável de amor. Um não é, sem o outro²⁵.

1.1.2. Amor entre o casal e sua prole

Santo Agostinho investiga a hipótese de encontrar uma trindade à imagem da Trindade, criada em três pessoas, ou seja, no casamento do homem e da mulher complementado por sua prole. O homem representaria a pessoa do Pai; a criança, que dele

²² VIII,10,14 [284]; cf. GILSON, 2006, p. 264-265; GRANADOS, 2002, p. 46. Para Santo Agostinho, o amor consiste numa força unitiva, na qual o amante se encontra no amado e o amado no amante. No amor exige-se reciprocidade. Nessa relação, a força unitiva do amor tende a unir amante e amado numa única vida.

²³ Cf. IX,4,5 [292].

²⁴ Cf. IX,4,6 [293].

²⁵ Cf. Supra, p. 78-81.

procede por nascimento, à pessoa do Filho; e a mulher representaria a terceira pessoa, o Espírito Santo. Associa-se a figura da mulher ao Espírito Santo por causa da narrativa bíblica sobre a sua origem. Segundo as Escrituras, a mulher procede originalmente do homem, sem, por isso, ser chamada seu filho ou sua filha. Nesse sentido, corresponderia ao modo de procedência do Espírito Santo, que procede do Pai, sem, por isso, ser chamado seu filho (*Jo* 15,26). Essa hipótese de uma trindade à imagem da Trindade criada em três pessoas é considerada errônea. A única ideia levada em consideração, a da origem da mulher, é vestígio do modo como o Espírito Santo procede do Pai. Auxilia no entendimento de que nem todo aquele que se origina de uma pessoa, para ser outra pessoa, denomina-se filho²⁶.

A impossibilidade de uma imagem da Trindade criada em três pessoas fundamenta-se nas Escrituras, referente à narrativa da criação do homem e da mulher: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou” (*Gn* 1,26-28). A expressão: “Nossa imagem”, no plural, indica que o homem foi criado à imagem da Trindade e não de uma das Pessoas divinas apenas, só a pessoa do Pai ou a pessoa do Filho ou ainda só a pessoa do Espírito Santo²⁷.

Em seguida, considera-se uma segunda expressão: “Criou o homem à imagem de Deus”, significa que Deus criou o homem à sua imagem. Nota-se a variação entre o plural (“Nossa imagem”), e, agora, o uso do singular: “À imagem de Deus” ou “à sua imagem”. Neste jogo de plural e singular, Santo Agostinho entende expressar-se a unicidade das três Pessoas divinas num só e único Deus. Previne-se de qualquer crença na existência de três deuses. Portanto, a expressão: “Criou o homem à imagem de Deus”, significa que o homem foi criado à imagem do único Deus, a Trindade²⁸.

A hipótese de uma imagem criada da Trindade em três pessoas – o pai, a mãe e o filho – entraria em contradição com as Escrituras. O homem já não seria imagem de Deus antes de ter sido feita sua esposa e antes da procriação do filho. A argumentação completa-se com a interpretação de uma terceira expressão contida no relato bíblico supracitado: “Homem e mulher ele os criou”. Compreende-se, nesta afirmação, que Deus criou a natureza humana – homem e mulher – à sua imagem. Descarta, portanto, que a imagem de Deus se encontre em

²⁶ Cf. XII,5,5 [369].

²⁷ Cf. XII,6,6 [370-371].

²⁸ Cf. XII,6,7 [371-372]; MONDIN, 1979, p. 112-113; LADARIA, 2009, p. 23.

três pessoas, como se Ele próprio fosse um “ser” em três corpos. Cada pessoa humana é imagem de Deus em si mesma²⁹.

Contudo, um texto paulino parece entrar em contradição com este ensinamento, a saber: “Quanto ao homem não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem” (1Cor 11,7)³⁰. Qual seria o sentido do texto? Poder-se-ia entender que apenas o varão é à imagem de Deus? Agostinho interpreta assim:

Creio eu que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de modo que forma uma só imagem, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus. E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e integralmente como o é em conjunto com a mulher (XII,7,10 [375]).

O interesse nessa interpretação consiste na alegoria com a alma humana. Homem e mulher seriam figuras das duas funções da alma: O varão representaria a parte voltada para a contemplação da verdade e a mulher representaria a parte voltada para a ação com as coisas temporais e materiais. Juntas formam uma só imagem de Deus, porém, tomadas separadamente, essa imagem encontra-se apenas na parte voltada para a contemplação. Na relação entre a contemplação e a ação, quanto mais a alma elevar-se na contemplação, tanto mais será formada em si à imagem do Criador³¹.

1.2. A imagem de Deus na natureza humana

Na busca por algo conhecido que seja uma imagem criada da Trindade, chega-se, então, à natureza humana, não segundo a forma corpórea, mas na alma. Dois textos paulinos aclaram ainda mais a pesquisa: “Renovai-vos pela transformação espiritual da vossa mente e revesti-vos do Homem novo, criado segundo Deus” (Ef 4,23-24). E em outro lugar: “Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador” (Cl 3,9-10)³². A imagem de Deus

²⁹ Cf. XII,6,6-8 [370-373]; *Confissões*, XIII,22,32.

³⁰ Cf. XII,7,9 [374].

³¹ Cf. XII,7,10-11 [375-376]. Atribui-se um sentido místico ao texto paulino. Santo Agostinho considera que existe uma tendência na alma, para, cada vez mais, empenhar-se na ação com as coisas temporais e materiais. A consumação dessa tendência implica o afastamento da contemplação da verdade. Por conseguinte, deteriora-se sua imagem com Deus. O véu recomendado para cobrir a cabeça da mulher significa o domínio da função contemplativa sobre a cabeça, ou seja, sobre a ação.

³² Cf. XII,7,11-12 [376-377].

encontra-se, portanto, tão somente no homem novo, isto é, na parte da alma voltada para a contemplação da verdade, onde pode residir o conhecimento de Deus:

Se, pois, nós nos renovamos pela transformação espiritual, no interior de nossa mente, e é homem novo o que se renova para o conhecimento de Deus segundo a imagem do Criador, não resta dúvida que o homem foi criado à imagem de quem o criou, não segundo o corpo nem segundo alguma parte da alma, mas segundo a mente racional, onde pode residir o conhecimento de Deus (XII,7,12 [377]).

Através dessa renovação, o ser humano torna-se, também, filho de Deus pelo batismo em Cristo. Revestir-se do homem novo consiste em revestir-se de Cristo, pela fé. A mulher não fica excluída da condição natural de ser à imagem de Deus. Participa igualmente da graça batismal. Entre os batizados, não há diferenças, nem de raça, nem de condição, tampouco de sexo: “Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem negro, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher” (*Gl* 3,26-28)³³. Portanto, tanto o homem quanto a mulher renovam-se à imagem de Deus na “mente racional”, onde não há diferença de sexo: “Vê-se que a imagem de Deus se radica tão somente na parte da mente que se entrega à contemplação e consideração das razões eternas. Parte essa que tanto os homens como as mulheres possuem”³⁴.

1.3. Homem exterior e homem interior

O que o apóstolo Paulo denomina homem velho e homem novo, Santo Agostinho chama homem exterior e homem interior. No progresso da pesquisa, trata-se, agora, de encontrar o limite e a diferença entre os dois³⁵.

Tudo que o ser humano possui de comum com os animais pertence ao homem exterior. Este se define não só pelo corpo, mas, também, por certa manifestação de vida que confere vigor às articulações e sentidos corporais. Pertence igualmente ao homem exterior a capacidade de recordar as imagens percebidas espontaneamente pelos sentidos e fixadas na memória³⁶. O que distingue o ser humano dos animais e constitui-se no homem interior é a parte superior presente na alma humana: A mente, definida como uma “substância racional”

³³ Cf. XII,7,12 [377].

³⁴ Idem [378].

³⁵ Cf. XII,1,1 [365].

³⁶ Cf. XII,1,1- 2, 2 [365-366]; GILSON, 2006, p. 225-226.

ou “razão”³⁷. Tem como principal função a inteligência para julgar as realidades corporais, a partir de razões incorpóreas e eternas perceptíveis somente ao ser humano³⁸.

Na mesma e única substância racional, distingue-se uma segunda função, destinada à ação ou governo sobre as realidades temporais e materiais³⁹. Desse modo, a mente racional, sem deixar de ser una e única, desempenha duas funções: A da inteligência e a da ação⁴⁰. A inteligência constitui-se a parte superior voltada para a contemplação das verdades inteligíveis e imutáveis e a ação a parte inferior destinada ao governo das realidades temporais e materiais. Uma única substância espiritual e racional que desempenha duas funções:

E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e nossa ação [...] E do mesmo modo como do casal humano está escrito: *Serão dois numa só carne* (Gn 2,24), também se pode dizer das duas funções da alma: são duas numa só alma (XII,3,3 [367-368]).

A busca por uma trindade criada à imagem da Trindade deve considerá-la, entretanto, na totalidade da mente. Se faltasse a função ativa, não seria possível encontrá-la numa alma indivisa. Todavia, após distinguir a função inferior e a superior da razão, poder-se-á encontrar não só uma trindade, mas, também, uma imagem de Deus, impressa unicamente na função superior. Na ação, porém, poder-se-á encontrar apenas certa trindade⁴¹.

³⁷ Cf. XV,7,11 [493]; AGUSTÍN, S. *Naturaleza y origen del alma*. In: AGUSTÍN, S. *Obras de San Agustín: Obras filosóficas: Contra los Académicos; El libre albedrío; La dimensión del alma; El maestro; Naturaleza y origen del alma; La naturaleza del bien*. 5.ed. Madrid: BAC, 1982. p. 487. Nesse sentido, Santo Agostinho concebe o ser humano como uma substância racional que conta de alma e corpo. A alma consiste numa substância incorpórea e inextensa que vivifica e rege o corpo, desempenha suas funções através dele.

³⁸ Cf. XII,2,2 [366-367]; XII,15,24-25 [391-392]; GILSON, 2006, p. 139-187; MONDIN, 1981, p. 137-139; *O livre-arbítrio*, II,15,39-40.II,5,13. Na teoria do conhecimento agostiniana, o conhecimento verdadeiro das coisas exteriores e da própria alma não vem de fora, mas, sim, do interior da própria alma humana. Entretanto, o fundamento desse conhecimento verdadeiro está em Deus. Para Santo Agostinho, Deus é o Mestre interior, uma luz espiritual que faz a alma conhecer a verdade. Trata-se da teoria da iluminação. Assim, o intelecto humano produz seus conceitos, contudo recebe a verdade destes por iluminação divina. A iluminação consiste na percepção, no interior da alma, de razões eternas que permitem julgar verdadeiramente as coisas, tais como: verdade, justiça, bondade etc. Tais razões mantêm-se ligadas a mente, porém encontram-se acima dela, na Verdade inteligível e imutável: Deus. Com isso, Santo Agostinho distingue dois gêneros de conhecimento. O primeiro seria a ciência e o segundo à sabedoria. A sabedoria torna-se preferível, porque conduz às verdades eternas e ao próprio Deus.

³⁹ Cf. XII,2,2 [366-367]. Trata-se das operações do pensamento, da imaginação e do discernimento entre o verossímil e o verdadeiro, tanto na ordem espiritual quanto na ordem material, dentre outras operações do mesmo gênero.

⁴⁰ Cf. GILSON, 2006, p. 227.

⁴¹ Cf. XII,4,4 [368].

1.4. Homem exterior

Antes de investigar a vida do homem interior, Santo Agostinho procura no homem exterior algum vestígio da Trindade, embora este não seja imagem de Deus ao mesmo título que o homem interior⁴². Para Santo Agostinho, é consenso geral que o homem exterior possui sentidos corporais, pelos quais percebe os corpos no exterior. Estes sentidos são em número de cinco, a saber: O sentido da visão, da audição, do olfato, do paladar e o sentido do tato. Dentre os cinco sentidos corporais, faz opção por apenas um: O sentido da visão⁴³.

1.4.1. Visão externa

A visão externa realiza-se no encontro entre o vidente e o objeto visto, no qual o objeto dá-se a visão e imprime sua forma ou imagem no sentido da vista do vidente. Nota-se, ainda, a presença de uma terceira realidade, a atenção da alma ou vontade responsável por conservar o sentido da vista no objeto percebido e enlaçar a ambos. Essa imagem, embora distinta, está tão intimamente ligada ao objeto visto, pela força da vontade, que se torna difícil distingui-los. Somente com a intervenção da razão possibilita-se a diferenciação. Na visão de qualquer objeto corpóreo, encontram-se, então, três realidades: O objeto visto, a visão e a vontade, que mantém o sentido da vista fixo no objeto enquanto acontece a visão⁴⁴.

Nessa tríade, evidencia-se a distinção entre as três realidades em nível de substância. O objeto visto permanece em si mesmo, na sua própria substância e é exterior ao vidente; o sentido da vista está ligado ao sentido corporal dos olhos e pertence à substância corpórea do vidente. Ambos são distintos e de substâncias sensíveis. O terceiro elemento – denominado vontade –, diferentemente dos dois primeiros, consiste numa substância espiritual e função exclusiva da alma do vidente. Trata-se de três realidades distintas

⁴² Cf. XI,1,1 [335-336]; MADEC, 1999, p. 97. O motivo desta opção está em função da fraqueza humana. Devido à condição mortal e carnal, a natureza humana tem mais facilidade e familiaridade para lidar com as realidades visíveis do que com as inteligíveis. Embora a própria alma humana seja uma substância inteligível e não corporal, não consegue fixar-se nas realidades inteligíveis da ordem espiritual. Tende sempre a retornar e repousar a atenção no que é sensível. A procura por vestígios no homem exterior tem como objetivo exercitar a alma no conhecimento das coisas sensíveis, para depois elevá-la às realidades mais sublimes e espirituais compreendidas no seu interior. Esse método, sustenta Goulven Madec, marca toda a segunda parte do *De Trinitate*.

⁴³ Cf. XI,1,1 [336]; GILSON, 2006, p. 407. Santo Agostinho escolhe o sentido da visão por considerá-lo o mais excelente dos cinco sentidos, devido à semelhança com a “a visão da inteligência”. Embora opte por apenas um dos sentidos, o resultado da pesquisa tem validade para os outros.

⁴⁴ Cf. XI,2,2 [338]; GILSON, 2006, p. 407-408.

substancialmente. Apesar de ser de substâncias distintas, essas três realidades, amalgamam-se em certa unidade⁴⁵.

Numa analogia com a Trindade, o objeto visto, do qual se origina a visão externa, seria o pai e a visão ou imagem impressa no sentido da vista sua prole. Com respeito ao terceiro elemento, o da vontade, pertence à substância espiritual da alma. Não procede nem do objeto visto nem do sentido da vista, como que gerada por uma destas realidades ou mesmo pela junção de ambas na visão externa. Na verdade, a vontade encarrega-se de aplicar o sentido da vista ao objeto para que se realize a visão externa. Também não se afirma que a vontade gerou a visão, pois, esta, imprime-se pelo objeto visto. Por encontrar-se na tríade da visão externa sem gerar e nem ser gerada, a vontade seria uma insinuação da Pessoa do Espírito Santo⁴⁶.

1.4.2. Visão interna

A partir da visão externa, chega-se a uma segunda tríade. Mesmo na ausência do objeto sensível, fica como que impressa na memória uma imagem. Ocorre a passagem da informação exterior para o interior da alma. Surge, então, uma nova tríade: A memória, a visão interior e a vontade, que enlaça a ambas. Já não existe mais a distinção de substâncias, como na anterior. Não há necessidade do objeto sensível, nem o sentido da vista precisa ser avisado por algo exterior, para a realização da visão. Tampouco a vontade precisa dirigir e aplicar o sentido da vista no objeto sensível⁴⁷.

Trata-se de uma visão interna, semelhante à visão externa. A imagem do objeto visto retida na memória informa o olhar interior da alma que, por sua vez, evoca-a a lembrança, para que se realize a visão. De modo semelhante à visão externa em relação ao objeto visível, quando o olhar da alma deixa de ser informado pela imagem retida na memória e deixa de contemplá-la, cessa a visão. Porém, fica subsistente na memória a antiga recordação, que poderá ser lembrada novamente. A imagem retida na memória e a lembrança evocada pelo olhar interior da alma encontram-se tão unidas que parece uma coisa só. Para que aconteça a visão interna, a razão precisa distinguir entre uma e outra. A atuação da vontade, nessa tríade, assemelha-se ao papel desempenhado na anterior. Direciona e fixa o

⁴⁵ Cf. XI,2,2-5 [337-342]; GILSON, 2006, p. 408.

⁴⁶ Cf. XI,5,9 [350]; GILSON, 2006, p. 410.

⁴⁷ Cf. XI,3,6 [343]; GILSON, 2006, p. 408-409.

olhar da alma na direção da memória, para que, este, seja informado pela recordação e realize-se a visão interna ou pensamento⁴⁸. Há que se distinguir, contudo, entre a recordação escondida na memória e a visão reproduzida no pensamento de quem recorda, embora pareça uma só coisa. As visões dos sujeitos pensantes nascem a partir do que existe na memória e multiplica-se em número incalculável. A recordação retida na memória é fiel à visão do objeto visto, entretanto, o sujeito pensante pode imaginar unindo e associando as recordações como bem entender. Daí a mutabilidade da imaginação⁴⁹.

Numa possível analogia com a Trindade, a memória corresponderia ao Pai, pois, devido ao fato de armazenar as recordações dos objetos visíveis⁵⁰, constitui-se no princípio gerador da visão interna. Esta, por sua vez, corresponderia ao Filho, por ser a imagem gerada pela memória, fiel e semelhante à recordação do objeto visível. Como terceiro elemento, completando a tríade, destaca-se a vontade como força unitiva. Atua na visão interna, assim como na externa, sem ser genitora nem gerada. Representaria, portanto, a pessoa do Espírito Santo⁵¹.

A tríade da visão interna possui mais unidade que a da visão externa, pois a memória, a visão interior e a vontade, pertencem à substância da alma humana. Entretanto, embora se encontre no interior da alma, origina-se e depende da tríade da visão externa. Ambas referem-se às coisas sensíveis percebidas pelos sentidos corporais, pertencentes ao homem exterior, do qual a alma é superior⁵².

Embora não seja à imagem de Deus, o homem exterior possui alguma semelhança com o Criador, ou seja, um vestígio. A imagem de Deus, contudo, encontra-se unicamente na alma humana, sustenta Santo Agostinho: “É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente

⁴⁸ Cf. XI,4,7 [346-347]; GILSON, 2006, p. 409.

⁴⁹ Cf. XI,8,12b-13 [355-356].

⁵⁰ Cf. XI,8,14-10,17 [357-362]; *Confissões*, X,8,12 – 9,16; BRACHTENDORF, 2008, p. 209-213. Para Santo Agostinho, a memória armazena o conhecimento de tudo o que pode ser contemplado pelo olhar da alma, na visão interior. Mesmo em relação a fatos verdadeiros que chegam ao conhecimento por meio de narrações. Quando a alma coloca-se a pensar neles não deixa de acionar a memória. Busca na memória alguma recordação genérica sobre o assunto. E, caso não tivesse nenhuma recordação a respeito do assunto narrado, não o compreenderia. Na memória não se encontra apenas a “memória sensível”, isto é, de sensações e lembranças de ações feitas e sentimentos a elas ligados, mas, também, a “memória inteligível”. A “memória inteligível” compreende realidades inteligíveis cuja apreensão não se dá de forma sensorial, mas por uma “iluminação”. Trata-se de um conhecimento *a priori*. A alma toma conhecimento dessas realidades inteligíveis em si mesma, iluminada por Deus.

⁵¹ Cf. XI,10,17 [360-362].

⁵² Cf. XI,5,8 [348]; GILSON, 2006, p. 409.

Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele”⁵³.

1.5. Homem interior

Santo Agostinho passa a investigar o homem interior, ou mente racional em busca de uma trindade criada à imagem da Trindade. Anteriormente, constatou-se a existência de três realidades no amor: O que ama, o que é amado e o próprio amor. Agora, trata-se de saber se as três realidades aparecem, também, no amor de si, ou amor subjetivo. Quando a mente ama a si mesma não há apenas duas realidades: A mente e o amor, uma vez que o amante e o amado se identificam? Onde, então, encontrar uma trindade?⁵⁴

Para que a mente possa amar a si mesma necessita conhecer-se. Ninguém ama aquilo que ignora totalmente. Por ser uma substância incorpórea, a mente conhece a si mesma sem recorrer a nada que lhe seja exterior, mas se conhece por si mesma num processo de autorreflexão⁵⁵. No amor próprio, então, encontram-se não apenas duas, mas três realidades: A mente, o seu conhecimento e o seu amor. As três são uma unidade e, quando perfeitas, são também iguais⁵⁶.

O amor de si e o seu conhecimento coexistem na mente em estado de involução, ou seja, em desenvolvimento⁵⁷. Cada um em si mesmo, a título de substância, porém, referidos mutuamente um em relação ao outro:

⁵³ XI,5,8 [349]; cf. GILSON, 2006, p. 416-417.

⁵⁴ Cf. IX,2,2 [287-289].

⁵⁵ Cf. X,10,14 [328]; *A cidade de Deus*, XI,26; GILSON, 2006. p. 83-118. O primeiro problema filosófico enfrentado por Santo Agostinho, logo após a sua conversão, foi o dos fundamentos do conhecimento. Os Acadêmicos negavam a existência de qualquer critério de evidência absoluta e indiscutível. Para os Acadêmicos a fonte de todo o conhecimento humano não era a razão pura, mas a percepção sensível na qual não se poderia encontrar qualquer fundamento de certeza. Assim, uma vez que os sentidos enganam, cabe ao homem a suspensão dos juízos. Contra esses filósofos Santo Agostinho escreve o *Contra Academicos*. Para refutar o pensamento cético Santo Agostinho sustenta a verdade da existência: *Si fallor sum* (se me engano, existo). O “cógito agostiniano” é a própria conclusão da razão de que alguma coisa é certa; é certo que a razão sabe que existe, vive e pensa. Santo Agostinho prova que a razão pode conhecer a verdade por si mesma, sem precisar passar pelos sentidos. Essa certeza deixa em evidência a própria essência do ser humano, aos olhos de Santo Agostinho: A natureza humana é predominantemente pensamento. O sujeito pensante trona-se o suporte para provar a existência de Deus. Aliás, o próprio conhecimento da espiritualidade da alma humana, com base no sujeito pensante, conduz à prova da existência de Deus.

⁵⁶ Cf. IX,3,3-4,4 [290-291]; GILSON, 2006, p. 420-421. O amor em si é perfeito quando a mente ama a si mesma na justa medida, ou seja, como superior ao corpo e inferior a Deus. Fora desta medida, torna-se imperfeito e a mente é réu do pecado. Já o conhecimento de si, é perfeito quando se iguala a substância da mente, isto é, quando a mente conhece a si mesma totalmente e nada que conhece lhe seja extrínseco.

⁵⁷ Cf. GILSON, 2006, p. 422.

Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permanecem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e, contudo, estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas duas outras, ou as duas outras em cada uma delas (IX,5,8 [295]).

No homem interior ou mente, portanto, encontra-se certa trindade. Três realidades distintas entre si, consubstanciais e iguais, que subsistem em relações mútuas⁵⁸.

1.5.1. Verbo interior

Sobre o conhecimento que a mente tem de si mesma distingue-se entre o conceito pessoal e a definição de si mesma, com base num conhecimento específico ou genérico, à luz das razões eternas. O conceito pessoal consiste no conhecimento do estado atual da mente, sujeito a mudanças. Já a definição de si segundo as razões eternas corresponde à verdade imutável sobre a mente. Trata-se de uma forma ou ideal de verdade sobre como a mente deve ser. Este ideal ilumina o olhar da mente, não só para julgar a si mesma, mas para julgar as representações imaginárias de toda natureza humana⁵⁹. O conhecimento da mente, nesse ideal, torna-se verdadeiro e denomina-se verbo interior, gerado por uma dicção interior. Esse verbo precede todo conhecimento, palavras e ações de aprovação ou reprovação da conduta moral de si mesmo e dos outros⁶⁰.

Entretanto, nem todo conhecimento da mente pode ser dito verbo interior, mas, apenas o conhecimento gerado no amor⁶¹. Assim, somente quando a mente ama a si mesma e aprova o conhecimento de si com amor, o seu conhecimento denomina-se verbo interior. Considerado o princípio de que a mente assemelha-se de alguma forma à idéia daquilo que conhece, o verbo interior torna-se a imagem perfeita e igual para a mente. Pois, entre a mente e o seu conhecimento não há diferença de substância. A mente genitora e o verbo gerado identificam-se no amor. Nessa relação, a mente encontra-se toda inteira no verbo amado e no seu amor; o verbo amado encontra-se na totalidade da mente e do seu amor; o amor, como

⁵⁸ Cf. IX,4,6-7 [292-294]; GILSON, 2006, p. 421.

⁵⁹ Cf. IX,6,9-11 [296-299]. A mente contempla esse ideal de vida justa na memória, iluminada pela própria Verdade: Deus. Um conhecimento intuitivo, como se fosse uma luz interior a brilhar na própria mente. Essa forma ou ideal de vida consiste no ideal da vida cristã.

⁶⁰ Cf. IX,7,12-9,14 [299-302].

⁶¹ Cf. IX,10,15 [303]. O saber daquilo que não se ama, mas se desagrada não se pode dizer que tenha sido concebido ou gerado na mente. Santo Agostinho distingue dois tipos de verbo: O verbo enquanto conhecimento presente na memória à medida que ela pode expressar e definir, mesmo de algo que a desagrada, e o verbo do conhecimento concebido no amor.

terceiro elemento, encontra-se referido totalmente à mente que ama e ao verbo que é amado com amor. Cada um em si mesmo, a título de substância, referidos entre si em relações mútuas. Contudo, não são três substâncias, mas apenas uma: A mente⁶².

1.5.2. Amor de si

Sobre as três realidades encontradas no homem interior – a mente, o seu conhecimento e o amor – surge uma questão: O que é o amor, nessa tríade? Se a mente gera seu conhecimento quando se conhece a si mesma, por que, também, não gera seu amor quando se ama a si mesma? A mesma questão é feita em relação à Trindade: “Por qual razão não se crê e não se compreende que o Espírito Santo tenha sido gerado por Deus e possa também chamar-se Filho?⁶³”. Antes de abordar essa questão em relação à Trindade, Santo Agostinho busca respondê-la na trindade criada na mente⁶⁴.

Antes que o verbo interior fosse gerado, a mente era cognoscível a si mesma, caso contrário não chegaria a se conhecer. Ninguém pode conhecer aquilo que é incognoscível. Ao conhecer-se, gera o conhecimento de si, igual a si mesma. A partir desse princípio, afirma-se algo com toda certeza, também, sobre o amor de si: O amor de si é potencial à mente, pois, se ela não fosse amável a si mesma, jamais chegaria a amar-se. Sendo assim, quando a mente ama a si mesma, o amor com que se ama a si mesma, procede da própria mente. Mas, não é gerado por ela, assim como o verbo interior⁶⁵.

2. A imagem de Deus no homem interior

A pesquisa prossegue na investigação do homem interior, na busca de uma imagem de Deus⁶⁶. Trata-se da espiritualidade paulina anunciada anteriormente⁶⁷. Primeiro

⁶² Cf. IX,10,15-11,16 [302-305].

⁶³ IX,12,17 [305].

⁶⁴ Cf. Idem [305-306].

⁶⁵ Cf. IX,12,17-18 [306]; GILSON, 2006, p. 253-258. O amor de si, para Santo Agostinho, associa-se a um desejo motivador da busca pelo conhecimento. Uma tendência que, embora ainda não seja amor, é algo do mesmo gênero. Esse desejo denomina-se vontade, que precede a geração do conhecimento na mente. Na verdade, não só precede, mas, também, procura e encontra o que se quer conhecer. A mesma vontade vira amor pelo conhecimento daquilo que se deseja conhecer, quando este é gerado na mente e unido a ela pela força do próprio amor.

⁶⁶ Cf. VIII,2,3 [363].

⁶⁷ Cf. Supra, p. 53-54.

será abordado sobre a ciência do homem interior, no fundamento da fé. Em seguida, trata da sabedoria do homem interior, na sua renovação no conhecimento de Deus. Na sabedoria do homem interior, encontra-se a mais excelente das analogias: Na recordação de Deus, no conhecimento de Deus e no amor de Deus.

2.1. **Ciência do homem interior**

Trata-se, agora, de investigar a distinção entre as duas funções da mente – inferior e superior – ilustradas na autoridade das Escrituras⁶⁸. O interesse, primeiramente, incide na razão inferior destinada à ação ou governo do temporal. A meta, no entanto, consiste em encontrar uma imagem de Deus impressa na parte superior⁶⁹.

Santo Agostinho parte de uma análise do Prólogo do Evangelho de João (*Jo* 1,1-14). Considera-o em duas partes: A primeira (vv.1-5) trata sobre o Verbo eterno de Deus, que é Deus, por meio do qual tudo foi feito. Esse conhecimento do eterno e imutável refere-se à sabedoria. Constitui-se no objeto da vida contemplativa própria da razão superior. A segunda parte (vv. 6-14) trata da fé na encarnação do Verbo eterno de Deus: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e verdade” (*Jo* 1,14). Este segundo anúncio refere-se ao conhecimento das realidades eternas, que se encontram mescladas com as coisas temporais. Esse conhecimento pertence à esfera da ciência, própria da razão inferior⁷⁰.

O reconhecimento e o conhecimento das realidades eternas, mescladas com as coisas temporais, não se dão pelo sentido da visão ou qualquer outro dos sentidos do corpo, mas, sim, pela fé. O apelo à fé aparece no próprio Prólogo, referente ao testemunho de João Batista: “A luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele” (*Jo* 1,6-7). O testemunho de João, por ser um conhecimento histórico acontecido no tempo, torna-se acessível a todos e pertence ao domínio da ciência do homem interior. Tanto os que creem quanto os que não creem, tem capacidade para compreender o que seja um homem, conforme o conhecimento da natureza humana impresso na memória. Todos são capazes, igualmente, de entender a expressão: “Houve um

⁶⁸ Cf. Supra, p. 92-95.

⁶⁹ Cf. XIII,1,1 [393]; XIII,1,4 [398].

⁷⁰ Cf. XIII,1,1-2 [393-394].

homem cujo nome era João”, porque sabem o que seja um nome próprio. Porém, para aceitar que o homem João Batista tenha sido “enviado por Deus” somente na fé. Mesmo assim, para Santo Agostinho, exceto os que negam a existência de Deus, todos os que ouvirem esta expressão – tendo ou não fé – colocam-se a pensar o que seja Deus e o que seja ser enviado por Deus⁷¹.

O anúncio da fé, contudo, não se refere à pessoa de João Batista, mas, à luz inteligível testemunhada por ele, continua o Prólogo: “Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (*Jo* 1,9-11). A “luz verdadeira que brilha nas trevas” não é outra coisa senão a presença do Verbo eterno de Deus na humanidade. As palavras do anúncio da fé são acessíveis a todos, salvo se desconhecer o idioma pátrio⁷².

O dom da fé aparece em todas as pessoas que recebem o anúncio do Verbo eterno de Deus feito carne e creem em seu nome, na interpretação do Prólogo: “Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome, eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus” (*Jo* 1,12-13). Há que se distinguir, ainda, entre o objeto da fé e a fé com que se crê, afirma Santo Agostinho: “Tudo o que se crê apoia-se nas realidades que existem, existiram e existirão; a fé, porém, reside na alma do próprio crente e é visível somente ao que a possui, embora exista em outros, mas não é a mesma, e sim uma fé semelhante”⁷³. Embora a fé, impressa nos corações dos crentes, tenha origem numa mesma realidade e numa mesma doutrina, o conhecimento da fé com que se crê dá-se, em cada um, “como um conhecimento certíssimo e é a sua consciência que o garante”⁷⁴.

⁷¹ Cf. XIII,1,2 [394-395].

⁷² Cf. XIII,1,3-4 [366-367]. As palavras do anúncio da fé na “luz verdadeira” são conhecidas por meio dos sentidos corporais e pela inteligência, a não ser que se desconheça o idioma pátrio. Alguns termos como: “Homem” e “mundo”, são conhecidos pelos sentidos corporais. O vocábulo “mundo”, por exemplo: Por ser um som, dá-se a conhecer pelos ouvidos corporais; o seu significado, também, torna-se acessível pelo corpo, uma vez que, faz-se conhecido na proporção daqueles que o vêem. Outras palavras, porém, conhece, não pelos sentidos do corpo, mas com o auxílio da inteligência. É o caso da expressão: “E os seus não o receberam”. Sabe-se que significa “não creram nele” pela inteligência. Caso não se saiba, pela inteligência, o significado do termo “creram”, não se saberá o que fizeram as pessoas referidas pelo evangelista: “E os seus não o receberam”.

⁷³ XIII,2,5 [399].

⁷⁴ XIII,1,3 [396]; cf. XIII,1,3 [395-396]. Santo Agostinho tem como base a definição da fé paulina, na carta aos Hebreus: “A fé é um meio de conhecer as realidades que não se vêem” (*Hb* 11,1). Nasce no coração do ser humano em certo momento no tempo e, caso este vire infiel, perece nele.

2.1.1. Fundamento da fé

Para Santo Agostinho, o desejo de ser feliz é comum a todos os seres dotados de razão. Todos querem e buscam a felicidade⁷⁵. Tudo o mais que alguém possa desejar está em função dessa vontade maior. Entretanto, há várias e diversas opiniões sobre o que seja a felicidade. Alguns definem a vida feliz como gozar os prazeres do corpo; outros em possuir os bens da alma, enfim, cada um parece eleger para si o que seja a felicidade. Todos certamente, embora discordem sobre o que seja a vida feliz, querem ser felizes⁷⁶.

Santo Agostinho postula duas condições para que se concretize a felicidade: “Portanto, não é feliz, se não aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal”⁷⁷. A ninguém, entretanto, concede-se possuir tudo o que quer nesta vida. A começar pelos sofrimentos presentes no mundo misturados com os bens e, sobretudo, a própria morte que limita e toma a vida das pessoas contra a própria vontade. Das duas coisas, deve-se desejar, em primeiro lugar, uma vontade reta. Aproxima-se mais da felicidade aquele que deseja bem a tudo, mesmo sem o poder de possuir o desejado. Já desfruta de um grande bem aquele que goza de uma vontade reta⁷⁸.

Considerado esse pressuposto, a fé, durante esta vida mortal repleta de erros e tribulações, torna-se imprescindível. Em primeiro lugar, porque só são bens capazes de fazer os seres humanos bons e felizes se vierem de Deus, o Bem em si mesmo, e conduzirem para Deus. O segundo e principal motivo, consiste na esperança da realização da vida bem-aventurada, na imortalidade. Só alcançarão esta vida aqueles que permanecerem na fé e

⁷⁵ Cf. BRACHTENDORF, 2008, p. 41-44, 206-208, 213-219. Na doutrina agostiniana, o desejo de felicidade constitui-se num traço característico do ser humano. Trata-se de um desejo de quietude no gozo de um sumo bem, incitado pelo próprio Deus do coração do homem. Até que tenha alcançado o bem desejado, o ser humano permanece inquieto. O único bem capaz de satisfazer esse desejo natural de felicidade é Deus, o Bem por excelência. Dessa forma, o querer ser feliz impulsiona a criatura humana a converter-se e aproximar-se de Deus. Esse conhecimento natural de um bem capaz de trazer quietude ao anseio humano de felicidade, mesmo que implícito, precede e constitui-se no fundamento para a fé na pregação sobre Deus como o Sumo Bem. Entretanto, o desejo universal de felicidade presente na criatura humana, não deve ser pensado como o conhecimento sobre um estado pré-natal ou original de felicidade. Não deve ser identificado a uma lembrança de um encontro pré-natal com Deus, como se fosse possível uma pré-existência da criatura humana. O desejo universal de felicidade é incitado no coração da criatura uma pelo próprio Deus. Esse desejo, como uma inquietude do coração, conduz para Deus na medida em que, desejando a felicidade, o ser humano deseja-a e busca-a no gozo da verdade. Desse modo, considerada a fé em que Deus é a Verdade, aquele que busca a verdade como fonte da vida feliz, mesmo que não reconheça, o fim último da sua busca é o próprio Deus.

⁷⁶ Cf. XIII,3,6-4,7 [400-404]. Embora todos queiram ser felizes, nem todos, para Santo Agostinho, citando o filósofo grego Cícero, na obra “Hortênsio”, desejam viver do único modo capaz de conduzir à felicidade: No desejo de possuir os bens da alma.

⁷⁷ XIII,5,8 [405].

⁷⁸ Cf. XIII,5,8-6,9 [404-406].

guiados por uma vontade reta. Por ora, ninguém tem o poder de viver como quer⁷⁹. A imortalidade, nesse sentido, deve ser um dom outorgado à criatura humana, senão de nada valeria o desejo e a busca da felicidade. Sem essa esperança, a felicidade seria apenas ilusão. Se todos desejam a vida feliz verdadeiramente, devem desejar a imortalidade⁸⁰.

A fé supera toda a dificuldade da mente em saber se a natureza humana tem ou não capacidade de receber a imortalidade e, por conseguinte, a vida bem-aventurada, sustenta Santo Agostinho: “A fé, com o abono da autoridade divina e não apoiada em argumentos de razão, promete o futuro imortal a toda criatura humana, que consta de alma e corpo, e como consequência, a bem-aventurança verdadeira”⁸¹. O dom da fé, por sua vez, tem como fundamento crer no nome de Jesus Cristo, o Verbo eterno de Deus feito carne:

Se o Filho de Deus por natureza se fez filho do homem por compaixão dos filhos dos homens, e isto é o que significa: *e o Verbo se fez carne e habitou entre nós*, homens, quanto mais não é digno de fé que os filhos dos homens por natureza se tornem filhos de Deus pela graça de Deus e habitem em Deus, no qual e pelo qual somente podem tornar-se participantes da sua imortalidade! E não foi para isso que o Filho de Deus veio participar de nossa mortalidade? (XIII,9,12 [412-413]).

Nenhum sinal pode ter sido maior e mais significativo do que a Encarnação do Filho Unigênito de Deus. Ele que, permanecendo em si mesmo o que é, associou-se à natureza humana e carregou sobre si os males, sem ter cometido mal algum. Assim, outorgou seus dons a todos que acreditam no amor de Deus pela humanidade e esperam como prêmio da vida justa aquilo que já desesperavam, isto é, a imortalidade. A Encarnação do Filho de Deus torna-se o remédio adequado para libertar a natureza humana da condição miserável de mortalidade⁸².

2.1.2. A justiça divina

A morte corporal foi imputada ao gênero humano devido à transmissão do pecado original. O pecado contraído pelo primeiro casal pesa sobre todos os seus descendentes, isto é, sobre todos os que nascem da união dos dois sexos: Homem e mulher. Por causa do pecado,

⁷⁹ Cf. XIII,7,10 [406-409].

⁸⁰ Cf. XIII,8,11 [409-411]. Esta tese agostiniana sustenta-se no seguinte princípio: Para que alguém seja feliz, antes, precisa viver. Caso a morte venha a tirar-lhe a vida, como permanecerá na vida feliz? Se a natureza humana não for capaz de receber a imortalidade, como um dom de Deus, tampouco o será de receber a felicidade.

⁸¹ XIII,9,12 [412].

⁸² Cf. XIII,10,13-14 [413-414].

os primeiros pais perderam a graça original na qual foram criados e, a partir deles, toda a humanidade. Por certa justiça de Deus, o gênero humano foi entregue ao poder do demônio e penalizado a sofrer a morte (*Gn* 3,14.19; *Ef* 2,1-3)⁸³.

Em sua misericórdia, Deus, não permaneceu na justa ira. Ele não afastou o ser humano da lei de seu poder nem da sua bondade. Mas, permaneceu como o Criador e vivificador, o doador de inúmeros bens misturados aos males do mundo em consequência do pecado. A humanidade decaída, no entanto, foi reconciliada com Deus pela remissão do pecado. O efeito da reconciliação foi a reparação do erro cometido pelo primeiro casal, transmitido a todo gênero humano, e a libertação da submissão ao poder do demônio⁸⁴.

A reconciliação da humanidade com Deus, por sua vez, não foi operada pelo poder divino, mas, sim, pela sua justiça. Pois, a perversidade do demônio e, também, a raiz de todo mal consiste justamente no amor obsessivo pelo poder, unido ao desprezo e repulsa da justiça. Aprouve ao Deus Onipotente vencer o poder do demônio e libertar a humanidade do seu jugo, não pelo poder, mas pela força da justiça⁸⁵. A justiça vencedora sobre o demônio consiste na justiça de Cristo. Sua morte imerecida tornou-se, pela fé, libertação para toda a humanidade, merecedora da morte como pena do pecado. Todos os pecadores, associados à morte imerecida de Jesus Cristo, pela fé, recebem a justificação pelo seu sangue:

Mesmo não tendo encontrado em Cristo nada que merecesse a sentença de morte, no entanto o demônio o levou à morte. Logo, é justo que os homens, esses merecedores da morte, e que ele mantinha em seu poder, ficassem livres pela fé naquele a quem ele matou sem ter merecido a morte. Isso é o que consideramos ser “justificados pelo sangue de Cristo” (*Rm* 5,9). Assim, o sangue do inocente foi derramado para a remissão de nossos pecados (*XIII*,14,18 [420]).

O único nascido sem pecado e livre do débito da morte entregou livremente sua vida à morte injusta (*Jo* 14,30-31). Nesse sentido, o mistério das duas naturezas – humana e divina – na única pessoa de Jesus Cristo associa-se à própria justiça de Deus. Ora, se não fosse homem verdadeiro, não poderia ter sofrido a morte; e, se não fosse Deus verdadeiro, não poderia ter deixado em segundo lugar o poder em prol da justiça. Na essência divina, Jesus gozava da Onipotência; se quisesse, poderia não ter sofrido as injúrias humanas, tampouco

⁸³ Cf. *XIII*,12,16 [416-417]. Se tivesse permanecido na graça original, sem cometer o pecado, o primeiro casal não sofreria a morte. A entrega do primeiro casal e, nele, da própria humanidade ao poder do demônio e da própria morte, no entanto, não foi um castigo imposto por Deus. Apenas permitiu que acontecesse por força de sua justiça.

⁸⁴ Cf. *Idem* [417-418].

⁸⁵ Cf. *XIII*,13,17 [418]. Santo Agostinho não abomina o poder, mas observa a escala de valores, na qual a justiça vem em primeiro lugar.

teria passado pela morte. Sujeitou-se a tudo isso por causa da justiça divina em primeiro lugar. Cristo não quis o que pôde a fim de priorizar a justiça. Do mesmo modo, aos impotentes mortais, recomendou a justiça e prometeu o poder na vida futura⁸⁶.

Por ter abusado do poder e condenado à morte um inocente, o demônio ficou amarrado e obrigado a libertar aos que escravizava na condição de morte, como réus de pecado. Todos os que estavam enredados pelo demônio recebem a libertação, sob a condição de morrerem associados, pela garça, à morte de Cristo, isto é, de morrerem na carne e não na alma. Jesus Cristo, contudo, padeceu a morte de cruz, não no seu poder eterno, mas, somente, na fraqueza que recebeu ao assumir a carne mortal. A maior prova do seu poder consiste na vitória sobre a morte. Sendo assim, a vitória de Cristo sobre o demônio realizou-se primeiro pela justiça e depois pelo poder: Pela justiça, porque n'Ele não houve pecado algum e, pelo poder, porque ressurgiu dos mortos⁸⁷.

2.1.3. Méritos da fé

A justificação pelo sangue de Cristo e a reconciliação com Deus demonstra toda a gratuidade do amor divino pela humanidade. Deus amou por primeiro cada homem e cada mulher, enquanto ainda eram seus inimigos e enfraquecidos pelos inúmeros pecados (*Rm* 5,5-10). A natureza humana, por sua fraqueza e até impiedade, carecia de salvação, realizada gratuitamente em Jesus Cristo⁸⁸.

Os merecimentos de cada um são também dons de Deus. Pois, para que a fé atuasse pela caridade, nas obras de justiça, o Filho de Deus, depois da sua glorificação na ressurreição, enviou o Espírito Santo de junto do Pai, conforme havia prometido (*Jo* 7,39; 15,26; 20,22). Pelo dom do Espírito Santo, o amor de Deus foi derramado em todos os corações fecundos pela fé e cumulou-os de dons para que pudessem chegar à felicidade imortal. Nesse sentido, Santo Agostinho interpreta a afirmação do Apóstolo: “E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm* 5,5)⁸⁹.

Entretanto, a morte de Cristo não deve ser vista como uma exigência de Deus Pai para aplacar sua ira e, por isso, passa a amar a humanidade. Santo Agostinho sustenta que o

⁸⁶ Cf. XIII,14,18 [420-421].

⁸⁷ Cf. XIII,13,17 [418-420]; XIII,15,19 [422-423].

⁸⁸ Cf. XIII,10,14 [414-415].

⁸⁹ Cf. Idem [414].

amor de Deus pela humanidade é totalmente gratuito, antes mesmo da fundação do mundo (*Ef* 1,4; *Gl* 2,20)⁹⁰.

2.1.4. Desígnios de Deus

Embora pudesse ter libertado a humanidade por outros meios, Deus, na sua Onipotência, designou que se realizasse mediante a morte imerecida de Cristo. Aquele que é ao mesmo tempo o Filho eterno de Deus e filho do homem perdoou os pecados e libertou a humanidade do poder do demônio e do jugo da morte eterna, merecida aos pecadores. Os muitos pecados, contrários a justiça divina, que fazia o ser humano inimigo de Deus, foram apagados. A ira divina foi aplacada e, pela fé, a humanidade reconciliada com Deus⁹¹.

O fato de Deus Pai não ter poupado seu próprio Filho demonstra todo o amor pela humanidade. Ele amou por primeiro, quando os seres humanos ainda eram inimigos por causa dos pecados. Por isso, os que foram reconciliados pela morte do Filho encarnado, na gratuidade do amor de Deus, tanto mais serão salvos por sua vida. Desde já se crê e se espera pela salvação na vida do Filho eterno de Deus: “Serão salvos por sua vida os que foram reconciliados por sua morte [...] Não seremos só salvos, mas nos gloriaremos; não em nós, mas em Deus; não por nós, mas por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem desde agora recebemos a reconciliação”⁹².

Se por meio de um homem – Adão – o pecado entrou no mundo e, com ele, a morte foi transmitida para todos, é justo que, também, por um homem – Jesus Cristo – viesse o perdão para todos e a regeneração por sua graça imaculada e espiritual (*Rm* 5,12). O primeiro, apenas homem, foi vencido e subjugado pelo demônio. O segundo, Deus e homem, vitorioso sobre o poder do demônio, constitui-se no libertador das dívidas contraídas pelos primeiros pais. Conforme os desígnios divinos, aprouve a Deus Filho assumir o homem formado da mesma raça vencida pelo demônio, isto é, da linhagem de Adão. Todavia, formou-o de uma virgem, que concebeu pelo Espírito Santo e não pela carne; pela fé e não pela libido (*Lc* 1,35). Na concepção virginal não houve a presença da concupiscência da carne, via normal dos que arrastam a transmissão do pecado original. Jesus nasceu sem pecado e dele isento para o futuro todos os que devem nascer libertados do pecado. O

⁹⁰ Cf. XIII,11,15 [415-416]. Embora a justificação tenha sido realizada no sangue de Cristo e, por sua morte, a reconciliação com Deus, todas essas coisas foram operadas pela Trindade: O Pai, o Filho e o Espírito Santo.

⁹¹ Cf. XIII,16,21 [425-426].

⁹² Idem [426].

demônio perdeu o direito sobre os cristãos, ou seja, sobre todos os que, pela fé em Cristo, foram regenerados por sua graça. Estes saíram do gênero humano, mas foram libertados por meio daquele no qual não havia pecado algum. Tudo isso aconteceu, desse modo, para que o ser humano não se ensoberbece e caísse no mesmo erro do primeiro Adão, quando quis ser Deus⁹³.

O orgulho humano foi reparado e curado pela humildade de Deus. Ao assumir a humanidade, sem deixar de ser Deus, o Filho adaptou-se à fraqueza humana. Constituiu-se, por isso, como o Mediador entre os seres humanos e o Criador. Por sua obediência até a morte de cruz, tornou-se, pela ressurreição, o remédio para o orgulho e a desobediência humana⁹⁴. Todos os benefícios divinos para a humanidade encontram-se na única pessoa de Jesus Cristo. Nele encerra-se a ciência e a sabedoria do homem interior⁹⁵: “Entre todas as coisas acontecidas no tempo, a maior graça é ter-se o homem unido a Deus na unidade de uma mesma pessoa. E nas coisas eternas, porém, a suprema verdade atribui-se com razão ao Verbo de Deus”⁹⁶. É por Ele que se chega à fé; o caminho que leva o homem interior da ciência da fé para a contemplação de Deus face a face⁹⁷.

2.2. Sabedoria do homem interior

Todos os homens e mulheres, com certeza, querem e buscam a felicidade. Por si mesmos, porém, não dispõem da capacidade para alcançá-la. Falta-lhes o querer bem e o poder para possuir todos os bens que desejam, sem sofrer nada que lhes seja mal e de viver assim na imortalidade. A fé, embora não seja desejada por todos, tem papel fundamental. Constitui-se no caminho para a felicidade, a garantia de alcançar todos os bens desejáveis à natureza humana, tanto do corpo quanto da alma. Acima de tudo, a fé assegura a imortalidade

⁹³ Cf. XIII,17,22 [427]; XIII,18,23 [429-430].

⁹⁴ Cf. XIII,17,22 [427-428].

⁹⁵ Cf. XIII,18,23-19,24 [430-431]. A ciência refere-se às coisas humanas e compreende tudo que o Verbo fez e sofreu no tempo e no espaço, a graça divina trazida para todos. Já no tocante à sabedoria, refere-se às coisas divinas, isto é, ao Verbo eterno de Deus em si mesmo. Nesse sentido, na única pessoa de Jesus Cristo, encerram-se os tesouros da sabedoria e da ciência humana (*Cl* 2,1-3). A distinção entre sabedoria e ciência aparece na própria Escritura: “Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos. A um, o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro, a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito” (*1Cor* 12,7-8). A sabedoria refere-se às coisas divinas e a ciência às coisas humanas. Ambas, encontram-se unidas em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem (*Jo* 1,14).

⁹⁶ XIII,19,24 [431].

⁹⁷ Cf. Idem [432-433].

conquistada gratuitamente em Cristo Jesus⁹⁸. O conhecimento da fé, portanto, torna-se o caminho para o homem interior, justificado pelo sangue de Cristo.

Nas pessoas que, na mente racional, recordam o conhecimento da fé no olhar interior do pensamento, por força da vontade, atuará algo do homem interior. Entretanto, ainda não se pode afirmar ou pensar que vivam conforme a trindade do homem interior. Viverão assim quando crerem como verdadeiras e amarem as realidades anunciadas, mandadas ou prometidas e que estão contidas no conhecimento da fé, atesta Santo Agostinho:

Mas caso não se viva em consonância com aqueles ensinamentos, que eles não sejam motivo de agrado ou julgados seres falsos, pois quando não se ama o que deve ser amado, então não se dá a trindade. Mas quando se crê como verdadeiro e se ama o que deve ser amado, nesse caso se vive conforme a trindade do homem interior, pois se vive de acordo com o que se ama (XIII,20,26 [435]).

O homem interior deve viver pela fé que gera e age no amor (*Rm* 1,17; *Gl* 5,6)⁹⁹. Só assim, os conhecimentos existentes na mente do fiel cristão vindos da fé e da vida conforme a fé, retidos na memória e contemplados pela lembrança, de modo que agradam a vontade, evocam uma trindade da fé. Mas, embora o fiel cristão, já viva aspirando à verdade e dirigindo-se para os bens eternos, na posse, contemplação e amor da fé temporal, ainda não se encontra aí a trindade digna de ser chamada imagem de Deus¹⁰⁰.

A imagem de Deus há de fundar-se apenas nas coisas eternas. Ao contemplar a fé, a mente racional, não contempla nada que seja eterno. A trindade formada pela recordação, a visão e o amor da fé deixará de existir na plena visão (*1Cor* 13,12). Não pode ser eterno o que deixará de existir na realização da visão face a face, atesta nosso autor: “Portanto, não é na posse, contemplação e amor da fé passageira, mas no que há de permanecer para sempre, que é preciso encontrar o que convém ser denominada a imagem de Deus”¹⁰¹. A fé, contudo, torna-se necessária para que se possa alcançar a visão do que se crê temporalmente.

⁹⁸ Cf. XIII,20,25 [433]. Afirma Santo Agostinho que a vida sob o poder do demônio deve ser necessariamente uma morte, mesmo que seja chamada vida e que seja eterna. Em Cristo abre-se a via da imortalidade para todos que crêem no seu nome.

⁹⁹ Cf. XIII,20,26 [435]. Da fé procedem, também, as virtudes da prudência, fortaleza, temperança e justiça capazes de guiar a vida com retidão. A prática dessas virtudes, nesta vida, não dispensa, contudo, a necessidade da remissão dos pecados de vez em quando, a qual nos vem pelo sangue de Cristo Jesus, vencedor do príncipe dos pecadores.

¹⁰⁰ Cf. XIII,20,26 [434-436]; XIV,1,3 [440].

¹⁰¹ XIV,2,4 [441].

2.2.1. A trindade na alma humana

A natureza da alma humana, depois de criada, é imortal. Nunca deixa de viver, qualquer que seja a vida, mesmo que seja a vida mais miserável¹⁰². Do mesmo modo, a razão ou inteligência, seja qual for o estado de desenvolvimento que se encontre na alma, sempre será racional e inteligente. Mesmo que a alma se deixe levar pelos vícios e deteriore sua imagem de Deus, sempre será racional. Por isso, sempre será capaz de conhecer e de contemplar a Deus. É na mente racional e inteligente, portanto, que se deve procurar a imagem de Deus inserida também de forma imortal¹⁰³.

Tudo o que se torna presente na mente é pela força do pensamento. O que não é pensado permanece conhecido na memória, porém não aparece ao olhar da mente como presente. A própria mente – condição de todo pensamento – torna-se presente a si mesma somente quando pensa a si mesma. Ao pensar-se, não encontra o seu conhecimento fora de si, mas conhece-se pensando a si mesma:

Na mente a presença de si é algo pertinente à sua própria natureza; e quando pensa em si mesma, ela volta-se para si mesma, em movimento incorpóreo, não em movimento espacial. Por outro lado, quando a mente não se pensa, com certeza, ela não se vê, não é informado o próprio olhar, contudo ela se conhece como sendo para si mesma a sua própria memória (XIV,6,8b [448]).

A mente, por sua vez, ao conhecer-se, não passa a conhecer o que ignorava. Mas, o que ainda não pensava. Ora, há diferença entre “não conhecer a si mesmo” e “não pensar a si mesmo”. Ao pensar-se e ver-se a si mesma pela inteligência, a mente não gera o conhecimento implícito de si. Pois, significaria que, antes de pensar-se, era desconhecida de si mesma. Ao contrário, mesmo antes de pensar a si mesma, a mente já se conhecia, do mesmo modo que conhece muitas e diversas realidades contidas na memória, muito embora não sejam pensadas. Ao pensar-se, a mente toma consciência de si e reconhece-se a trindade nas três realidades: Na memória, na inteligência e na vontade, presentes na mente¹⁰⁴. A mente, portanto, sempre se recorda de si, compreende-se e ama-se a si mesma, embora nem sempre

¹⁰² Cf. XIV,4,6 [444]. A alma também tem sua morte, quando fica privada da vida bem-aventurada que é a sua vida verdadeira. Porém, nunca deixa de existir, mesmo nessa privação.

¹⁰³ Cf. XIV,2,4 [441]; XIV,4,6 [444-445].

¹⁰⁴ Cf. XIV,4,6-6,8b [445-449].

pense a si mesma. Contudo, esse conhecimento torna-se explícito somente quando ela pensa a si mesma¹⁰⁵.

2.2.2. A alma capaz de Deus

A trindade formada pela recordação, o conhecimento e o amor sempre existirá na mente. Pois, desde que começou a existir, nunca deixou de recordar-se, conhecer-se e amar-se a si mesma. Assim, ao pensar-se a alma dobra-se sobre si mesma, produzindo uma trindade. No ato mesmo do pensamento, o verbo interior já recebe sua forma e é enlaçado à memória pela vontade. Essa trindade, porém, ainda não é Deus. Mas, é aí que se deve reconhecer a sua imagem¹⁰⁶.

Resta uma objeção: A partir do conhecimento de que a mente racional e inteligente, na sua memória, está sempre presente a si mesma, mesmo quando não se pensa a si mesma, questiona-se: Pode haver memória das coisas presentes? Aqueles que pensam assim têm como princípio que o campo da memória pertence ao passado; assim como o da inteligência ao presente; e o da providência ao futuro. Para Santo Agostinho, denomina-se memória não só em relação ao passado, como faculdade que possibilita voltar-se a si e recordar, mas, também, em relação à presença da mente a si mesma, como “a faculdade de estar presente a si mesma, podendo se compreender pelo pensamento, e enlaçarem-se as duas realidades pelo amor de si mesmo”¹⁰⁷.

A trindade da mente racional, contudo, não é imagem de Deus simplesmente pelo fato de recordar de si, entender e amar a si mesma, mas porque é capaz de recordar, entender e amar a Deus. Ela é imagem de Deus porque, precisamente, é capaz de Deus, de participar da sua essência. Aqui consiste a sabedoria da mente racional. Caso contrário, mesmo que se recorde de si, conheça-se e ame-se a si mesma, permanece ignorante. Santo Agostinho afirma, por isso, que a sabedoria da mente consiste em prestar culto a Deus. Deve honrar “a Deus incriado, que a criou capaz dele, o qual ela pode possuir por participação”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. XIV,6,8b-7,9 [449-451]); XIV,7,9-10 [451-453]. O conhecimento explícito dá-se quando o que estava implícito na memória passa para a superfície da mente.

¹⁰⁶ Cf. XIV,8,11-10,13 [453-459].

¹⁰⁷ XIV,11,14 [461].

¹⁰⁸ XIV,12,15 [461].

O culto devido a Deus designa-se pelo termo grego *theosébeia* e, nos escritores latinos, pelo termo “piedade”¹⁰⁹. Considerada a impossibilidade de traduzir o termo grego com uma só palavra, traduziu-se preferencialmente com a expressão “culto de Deus”. Nas Escrituras, encontra-se a confirmação de que essa é a verdadeira sabedoria do homem: “Eis, a piedade é sabedoria; e apartar-se do mal, é ciência” (*Jó* 28,28). E outro texto: “Portanto, Deus mesmo é a suma sabedoria, e o culto prestado a Deus é a sabedoria do homem, essa da qual agora falamos. Pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus” (*1Cor* 3,19)¹¹⁰.

Na concepção agostiniana, Deus é a essência incriada criadora de todos os seres e, por isso, superior a tudo o que criou. Logo abaixo de Deus, dentre as criaturas, encontra-se a alma humana – substância racional e inteligente – feita à sua imagem. Essa essência superior, Deus, não está longe da alma, mas bem próxima, afirmam as Escrituras: “É nele, com efeito, que temos a vida, o movimento e o ser” (*At* 17,27). Tudo o que existe, é n’Ele que existe: “Porque tudo é dele, por ele e para ele” (*Rm* 11,36). Nenhum ser criado existe, vive e movimenta-se fora do Deus Criador, a Trindade. Grande, portanto, é a miséria daquele que não está sempre com Deus, sem o qual não pode existir. Para estar com Deus, faz-se necessário, no culto prestado pela alma, na sua mente racional e inteligente, recordá-Lo, compreendê-Lo e amá-Lo¹¹¹.

2.2.3. A recordação de Deus na alma

Mas, surge ainda uma objeção: Se alguém esquecer-se de Deus totalmente, como poderá recordá-Lo? Talvez fosse esse o caso dos indivíduos referidos pelo salmista: “Os ímpios voltem ao Xeol, os povos todos que esquecem a Deus!” (*Sl* 9,18). E ainda: “Todos os confins da terra se lembrarão e voltarão ao Senhor” (*Sl* 21,28). Na interpretação agostiniana, estes povos não haviam se esquecido de Deus totalmente, a ponto de não mais se recordarem d’Ele. Esqueceram de Deus como se tivessem se esquecido da própria vida, caíram no abismo da morte. Despertados, porém, recordam e convertem-se a Deus. Por conseguinte, retomam a recordação da própria vida, já caída no esquecimento¹¹².

¹⁰⁹ Cf. *XV*,5,7 [387-388].

¹¹⁰ Cf. *XIV*,1,1 [437-438]; *XIV*,12,15 [461-462].

¹¹¹ Cf. *XIV*,12,16 [462].

¹¹² Cf. *XIV*,13,17 [463]. O conhecimento de Deus não é esquecido totalmente pela alma do pecador, mas permanece latente e ignorado. Por si só, é incapaz de evocar ao olhar da consciência a imagem divina latente na memória. O próprio Deus há de revivificar tal lembrança por meio do testemunho das Escrituras, ou pelo socorro interior da graça divina.

Muitos são os testemunhos encontrados nas Escrituras com respeito ao amor do ser humano para com Deus. Postulado o princípio de que ninguém ama o que não se recorda ou ignora totalmente, entende-se a importância daquele conhecidíssimo e primeiro mandamento: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (*Dt 6,5*).

Para Santo Agostinho, a alma humana, por sua própria estrutura, na mente racional e inteligente, que sempre se recorda de si, entende-se e ama-se a si mesma, constitui-se também capaz de amar a Deus. Quem sabe amar a si mesmo, ama, também, o próprio Deus. Ao amá-lo, recorda-se d’Ele e o conhece. Por conseguinte, acata a ordem divina para amar o próximo como a si mesmo. Nesta medida, a alma, na sua mente racional, ama ordenadamente: Ama a Deus, do qual é imagem por participação e pelo qual se renova da velhice espiritual; restaura-se da deformidade e torna-se feliz depois de ter provado da infelicidade. Ao contrário, se a alma desprezar a Deus, enfraquece-se e cobre-se de trevas, descamba de si mesma para coisas que lhes são distintas e inferiores. Enfraquecida e incapaz de, por si mesma, vencer seus próprios erros, fica dependente da misericórdia de Deus¹¹³.

Todavia, mesmo quando caminha na fraqueza e nos erros, a alma, na mente racional, não fica privada da memória, da inteligência e do amor presentes no seu interior. Toma-se, por exemplo, o homem apegado às riquezas, que busca ajuntar grandes tesouros na terra (*Lc 12,16-21*). Apesar de sua fraqueza, sua alma não deixa de existir e, como tal, dotada de memória, de inteligência e amor de si mesma. Por isso, caso seja advertido de que não poderá possuir as duas coisas ao mesmo tempo: O tesouro que ajuntou e a alma; e que precisa escolher uma e perder a outra, quem haverá de preferir as riquezas à sua própria alma?¹¹⁴

A alma, portanto, não deixa de ser imagem de Deus. Pois, nunca deixa de amar-se a si mesma, o que supõe sua recordação e seu conhecimento. A presença desta imagem na alma é tão forte que a torna capaz de aderir a Deus, de quem é a imagem. Quando aderir a Deus, formará um só espírito com Ele (*1Cor 6,17*), viverá sem mudança e contemplará o que lhe for dado a contemplar, para sua felicidade. Quando realizar-se esta plena adesão, sustenta Santo Agostinho, para que essa imagem na alma jamais se altere, Deus a ocultará “no recesso de seu rosto” (*Sl 30,21*). Por agora, no entanto, ao contemplar-se a si mesma, não contempla nada de imutável.

¹¹³ Cf. XIV,14,18 [464-465].

¹¹⁴ Cf. XIV,14,19-20 [465-467].

3. Conhecimento da Trindade por um espelho e em enigma

Depois de percorrer a ordem dos seres criados, na intenção de exercitar o leitor para o conhecimento de Deus, chegou-se à sua imagem: O ser humano, na sua mente racional inteligente. Na investigação do que possa ser superior a essa substância racional, encontra-se a própria Verdade, Deus. Contudo, assevera Santo Agostinho: “Que essa Verdade seja a Trindade, devemos demonstrar agora, não só para os que creem apoiados na autoridade da Escritura divina, mas também para os homens dotados de entendimento, apoiados em argumentos de razão, isso se pudermos”¹¹⁵. A partir daqui, demonstrar-se-ão as processões das Pessoas divinas em Deus, através da analogia com a mente racional.

3.1. Progresso da pesquisa

Com o auxílio do próprio Deus, Santo Agostinho confia que a sua busca não seja infrutífera e que saiba entender o dizer do salmista: “Alegre-se o coração dos que buscam o Senhor. Procurai a Deus e sede fortes, buscai sempre a sua face” (Sl 104,3.4). Ora, que Deus possa ser encontrado, afirma o profeta Isaías: “Buscai o Senhor, enquanto se pode encontrar; invocai-o enquanto está perto. E quando se aproxima de nós, deixa o ímpio o seu caminho, e o homem iníquo os seus pensamentos” (Is 55,6-7)¹¹⁶. Sendo assim, se Deus pode ser encontrado, em que sentido se refere o salmista: “Buscai sempre a sua face”? O dizer do salmista revela a incompreensibilidade do mistério divino. Por isso, aquele que busca o conhecimento de Deus, deve buscar não como se tivesse encontrado, mas “aquele que procura tão inestimável bem sabe que se deve procurar é para encontrar, e que se encontrar é para procurar com mais ardor”¹¹⁷. Nessa busca progressiva do conhecimento de Deus, Santo Agostinho anuncia o casamento entre fé e razão:

A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: *Se não crerdes, não entendereis* (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando o que a fé encontrou, pois *Deus olha do céu para os filhos dos homens*, como é cantado no salmo sagrado: *para ver se há alguém que tenha inteligência e busque a Deus* (Sl 13,2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus (XV,2,2 [481]).

¹¹⁵ XV, Exórdio,1,1 [479-480].

¹¹⁶ XV, Exórdio,2,2 [480].

¹¹⁷ XV,2,2 [481]; cf. XV, Exórdio,2,2 [481]; I,3,5 [28].

A Trindade começou a se manifestar ao entendimento quando se chegou ao Amor, o próprio de Deus (1Jo 4,16). Ela começou a lançar um raio de luz nas três realidades presentes no amor: Aquele que ama, o que é amado e o próprio amor¹¹⁸. Por causa do brilho ofuscante dessa luz inefável e da debilidade da alma humana, foi necessário um adiamento. Então, a pesquisa foi direcionada para o que é mais familiar: A mente, imagem criada de Deus.

Nesse sentido, deteve-se na investigação da criatura humana. O objetivo era de, por meio da criatura, chegar ao conhecimento das coisas invisíveis de Deus. Depois de ter exercitado a inteligência nas coisas inferiores, Santo Agostinho pretende elevar-se à contemplação da Trindade. Todavia, a procura por vestígios de Deus nas criaturas até chegar à mente não foi inútil. Santo Agostinho sustenta que a demora na investigação das criaturas tem fundamento nas Escrituras: “Tornou-se ele inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas” (Rm 1,20)¹¹⁹. Nessa perspectiva, também, interpreta o livro da “Sabedoria”:

De fato, são vãs por natureza todas essas pessoas nas quais não há o conhecimento de Deus. Porquanto, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é; nem tampouco, pela consideração das obras, chegaram a conhecer o Artífice. Entretanto, tomaram por deuses, por governadores do mundo, o fogo ou o vento, ou o ar fugidio, o ciclo das estrelas, a água impetuosa, os luzeiros do dia. Se encantados por sua beleza, tomaram essas criaturas por deuses, reconheçam quanto o seu Dominador é maior do que elas: pois foi o Princípio e Autor da beleza quem as criou. Se ficaram maravilhados com o poder e a energia dessas criaturas, concluem daí quanto mais poderoso é aquele que as fez. De fato, partindo da grandeza e beleza das criaturas, pode-se chegar a ver, por analogia, o seu Criador (Sb 13,1-5).

Eis o caminho progressivo percorrido por Santo Agostinho até aqui, no desejo de chegar ao conhecimento de Deus por meio das suas criaturas¹²⁰.

3.2. Crítica da imagem

Depois de ter exercitado a mente racional nas realidades inferiores, agora, Santo Agostinho põe-se a investigar a Trindade nas realidades eternas, incorpóreas e imutáveis, em cuja contemplação consiste a vida bem-aventurada. Será que a Trindade, que é Deus, é como as trindades encontradas e examinadas até agora? Acaso poder-se-á contemplá-La, também, com o olhar do pensamento, como se o seu conhecimento já estivesse na memória e bastasse

¹¹⁸ Cf. Supra, p. 89-91.

¹¹⁹ Cf. XV, Exórdio,2,3 [481].

¹²⁰ Cf. Idem [481-482].

apenas querer recordá-La? Diferentemente das trindades conhecidas e contempladas pela visão do pensamento, na mente racional, a Trindade é mais objeto de fé do que objeto de visão¹²¹. Mesmo que se percebam algumas perfeições divinas nas coisas criadas, ainda não se percebe a Trindade em si mesma, afirma Santo Agostinho: “Na Trindade há algo que podemos ver, mas há também algo que não se vê, mas em que devemos crer”¹²².

Descobriu-se na alma humana, uma trindade criada: A mente, o conhecimento com que se conhece e o amor com que se ama a si mesma. Contudo, embora essas três realidades enobreçam-na, elas estão nela, mas não são a sua substância. A alma humana apenas possui essas três faculdades. Diferentemente, sobre a Trindade, sustenta Santo Agostinho: “Toda ela é Deus e toda ela é Trindade”¹²³. A Trindade não está em Deus como se fosse uma parte de Deus, mas ela é Deus. A própria essência divina é Trindade¹²⁴.

Outra diferença essencial, seja em relação à trindade formada pela mente, o seu conhecimento e o seu amor, seja o conceito formado pela sua memória, sua inteligência e sua vontade, consiste que a alma humana se recorda somente pela memória, compreende-se apenas pela inteligência e ama-se a si mesma somente por sua vontade. Na Trindade não acontece da mesma forma: “Como se o *Pai* fosse sua memória e a do Filho e a do Espírito Santo. E o *Filho* fosse sua própria inteligência, a do Pai e a do Espírito Santo. E o *Espírito Santo* fosse seu próprio amor, e o amor do Pai e do Filho”¹²⁵.

Pensar que apenas o Filho conhece a si mesmo, ao Pai e ao Espírito Santo, como se fosse o único inteligente no seio da Trindade, resulta no absurdo de afirmar que o Pai não é sábio na essência, mas apenas por participação na sabedoria do Filho que gerou. Pois, onde não há inteligência não pode haver sabedoria. E, se em Deus identificam-se o ser e o saber, assim como se identificam a essência e a sabedoria, não seria mais o Pai que confere a essência ao Filho, mas o Filho ao Pai. Entretanto, Deus Pai não é sábio por participação, mas é sábio por sua própria sabedoria. O Filho, por sua vez, é sabedoria porque procede do Pai; é sabedoria por geração. O mesmo diga-se quanto à inteligência e à memória, o Pai em si mesmo é sua inteligência e sua memória. Disso, Santo Agostinho deduz que o Pai é, também, seu próprio amor, do mesmo modo que é sua própria inteligência e sua própria memória. Se Lhe faltasse o amor, faltar-Lhe-ia a própria sabedoria, assevera Santo Agostinho: “Eis, portanto, nesta soberana e imutável essência que é Deus, as três perfeições: a memória, a

¹²¹ Cf. XV,6,10 [491-493].

¹²² XV,6,10 [492].

¹²³ XV,7,11 [494].

¹²⁴ Cf. Idem [493-494].

¹²⁵ XV,7,12 [495].

inteligência e o amor ou vontade. E essas três perfeições são do Pai ele mesmo, não dos três juntos: Pai, Filho e Espírito Santo”¹²⁶.

Assim, porque o Filho é sabedoria gerada da sabedoria, conclui-se que é, também, sua própria memória, sua própria inteligência e seu próprio amor. Recebe tudo isso de Deus Pai, do qual foi gerado. Do mesmo modo, o Espírito Santo, porque é sabedoria que procede da sabedoria, é em si mesmo sua memória, sua inteligência e seu amor. Pois, a exemplo do Filho, o Espírito Santo recebe tudo da fonte de onde procede, isto é, de Deus Pai¹²⁷. Contudo, não são três deuses, mas um só e único Deus, a Trindade.

Santo Agostinho constata uma diferença imensurável entre o conhecimento da imagem de Deus, a alma humana, e o conhecimento do próprio Deus. Sendo assim, Deus pode ser contemplado, na alma humana, somente como uma visão em espelho. Nesse sentido, interpreta o apóstolo Paulo: “Agora, vemos em espelho e em enigma, mas, depois, veremos face a face” (1Cor 13,12). Santo Agostinho ainda cita outro texto paulino: “E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos como em espelho a glória do Senhor, somos transformados nessa imagem, de glória em glória, pela ação do Espírito do Senhor” (2Cor 3,18). Nos dois textos, o Apóstolo emprega o termo *speculum*, que significa espelho. Assim, sem dúvida, é “pelo espelho” que agora se contempla a glória de Deus.

O apóstolo emprega, também, o termo “enigma”, que consiste num tipo de figura de linguagem denominado “tropo” ou “alegoria”¹²⁸. O enigma consiste em uma alegoria de sentido obscuro. Assim, na expressão: “Vemos em espelho e em enigma”, afirma Santo Agostinho, o apóstolo Paulo quis significar a visão de Deus por uma imagem. Pois, na visão em espelho só se vê uma imagem. Trata-se de uma imagem obscura de Deus, com semelhanças, porém, de difícil percepção. Esta imagem é a alma humana. Por essa imagem, a alma humana, deve-se esforçar para ver de algum modo a Trindade. Nesse esforço, a alma humana passará de imagem obscura para ser imagem resplandecente, pela graça do Espírito Santo¹²⁹.

¹²⁶ Idem [496].

¹²⁷ Cf. Ibidem.

¹²⁸ Cf. XV,9,15 [500].

¹²⁹ Cf. XV,8,14-9,16 [498-502].

3.3. Geração do Verbo eterno de Deus

De todas as coisas conhecidas pela mente humana, se quiser mencioná-las, antes, será preciso pensá-las. E, mesmo que não soem as palavras, aquele que pensa diz algo em seu coração, um dizer no interior do sujeito pensante antes de ser pronunciado para fora. Verifica-se esta equivalência entre “pensar” e “dizer interiormente” no testemunho da própria Escritura: “Dizem os ímpios entre si, em seus falsos pensamentos” (*Sb* 2,1). E outro: “Ao ver isso alguns dos escribas diziam interiormente: ‘Blasfema’. Mas Jesus, conhecendo os sentimentos deles, disse: ‘Por que tendes esses maus sentimentos em vossos corações?’” (*Mt* 9,2-4). A expressão: “Diziam interiormente”, assevera Santo Agostinho, não significa outra coisa se não “diziam pensando”. E o mesmo texto, agora, na narrativa lucana: “Os escribas e fariseus começaram a raciocinar: ‘Quem é este que diz blasfêmias? Não é só Deus que pode perdoar pecados?’ Jesus, porém, percebeu seus raciocínios e disse-lhes: ‘Por que raciocinais em vossos corações?’” (*Lc* 5,21-22). O dizer em seu interior ou em seu coração corresponde a dizer no pensamento¹³⁰.

A palavra pronunciada no coração ou no pensamento não é outra coisa se não o verbo interior, o pensamento informado pelo conhecimento retido na memória. Não está preso a nenhum idioma. Mas, torna-se conhecido por meio de sinais sensíveis: Um som, um gesto. No verbo interior, para Santo Agostinho, pode-se ver como num espelho em enigma alguma semelhança do Verbo eterno de Deus, do qual está escrito: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (*Jo* 1,1)¹³¹.

A palavra que soa no exterior consiste num sinal do verbo reluzente no interior. Para se revelar aos outros de modo sensível, o verbo interior assume e torna-se, de certo modo, voz do corpo. Assemelha-se ao próprio Verbo eterno de Deus que se fez carne, para manifestar-se aos seres humanos de forma sensível. E, da mesma maneira que o verbo interior não se transforma em voz ao assumi-la, o Verbo eterno de Deus não se muda em carne na Encarnação. Por meio desta semelhança, Santo Agostinho tenta, de algum modo, ver o Verbo

¹³⁰ Cf. *XV*,10,17-18 [502-505]. Alguns pensamentos, portanto, são palavras do coração, como se neste existisse uma boca. Santo Agostinho considera a existência de duas bocas: A boca do corpo e a boca do coração, conforme as Escrituras: “Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro. Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem as más intenções” (*Mt* 15,10.18-19).

¹³¹ Cf. *XV*,10,19 [505-506].

eterno de Deus, testemunhado nas Escrituras: “E o Verbo era Deus” [...] “O Verbo se fez carne” (Jo 1,1.14)¹³².

3.3.1. A Ciência de Deus Pai

O verbo interior nasce de um conhecimento imanente à alma, quando este conhecimento se exprime numa palavra interior. Sendo assim, o verbo interior possui estreita semelhança com a sua recordação ou seu conhecimento presente na alma. A semelhança do verbo interior com a verdade do conhecimento do qual foi gerado, na imagem criada, assemelha-se àquela semelhança do Filho com o Pai, na Imagem gerada, pela qual o Filho é proclamado, em tudo, semelhante substancialmente a Deus Pai¹³³.

Entretanto, grande é a dessemelhança entre o conhecimento da alma humana, retido na memória, do qual gera o seu verbo interior, e o conhecimento de Deus Pai. O Pai conhece tudo o que é possível conhecer em si mesmo, num único olhar sem passar de uma coisa à outra¹³⁴. Diferentemente da alma humana, Ele não precisa apreender nada pelos sentidos do corpo (corpo que Ele não possui), nem por meio de testemunhas. Até mesmo as necessidades humanas, Deus Pai as conhece antes de lhas pedirem (Mt 6,8). Todos esses conhecimentos não adquiriu no tempo, mas sabe desde a eternidade.

Deus conhece todas as suas criaturas espirituais e corporais não porque existem, mas elas existem porque ele as conhece, pois as criou. Não as conheceu uma vez criadas, de modo diferente como as conhecia antes de serem criadas. Nada acrescentaram à sua sabedoria, mas esta permaneceu inalterável após a existência das mesmas como e quando foi conveniente (XV,13,22b [514-515]).

A ciência humana está muito distante da Ciência de Deus Pai. Pois, n’Ele, diferentemente da alma humana, o ser e o saber não são coisas distintas, mas identificam-se. Portanto, Deus Pai é Sábio na própria essência e sua essência é Sabedoria¹³⁵.

¹³² Cf. XV,11,20 [506-507].

¹³³ Cf. Idem [507-509].

¹³⁴ Cf. XV,7,12-13 [496-498]. Deus, na sua sabedoria, concebe tudo no presente, num só olhar sem passar de uma coisa para outra. Nele, na sua sabedoria, identificam-se perfeitamente o passado (da memória), o presente (da inteligência) e o futuro (pretendido pelo desejo ou vontade). Deus vê tudo numa única, eterna, imutável e inefável visão.

¹³⁵ Cf. XV,13,22 [515].

3.3.2. O Verbo eterno de Deus

O Verbo eterno de Deus, que é Deus, é o Filho Unigênito de Deus Pai, em tudo semelhante e igual ao Pai. Portanto, gerado da essência divina, o Filho é consubstancial a Deus Pai. Ele é tudo o que o Pai é, sem, com isso, deixar de ser distinto em relação ao Pai, sustenta Santo Agostinho:

O Verbo é o Filho unigênito de Deus Pai, em tudo semelhante e igual ao Pai, Deus de Deus, luz da luz, sabedoria da sabedoria, essência da essência; é o que é o Pai, mas não é o Pai, porque ele é Filho e aquele é Pai. Por isso, ele conhece tudo o que o Pai conhece, e o seu conhecimento procede do Pai, tal como o seu ser (XV,14,23 [515-516]).

Deus Pai gerou desde a eternidade o Filho, como que se dizendo a si mesmo, semelhante à geração do verbo interior na alma humana. O Filho de Deus é em tudo igual ao Pai, identifica-se perfeitamente com o conhecimento daquele que o gerou. Tudo o que é, recebeu do seu genitor. Caso houvesse desigualdade entre o Pai e o Filho, o Pai não teria se revelado a si mesmo total e perfeitamente. Portanto, o Filho torna-se a verdade de Deus Pai. Tudo o que existe na ciência do Pai, seu genitor, existe n'Ele. Do mesmo modo, no Filho em si mesmo não há nada que não exista na ciência de Deus Pai. Nessa perspectiva, Santo Agostinho interpreta as Escrituras, quando afirmam: “O Filho, por si mesmo, nada pode fazer mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz o Filho o faz igualmente” (Jo 5,19)¹³⁶.

Assim, tudo o que Deus Pai conhece, conhece em si mesmo e no Filho, o Verbo de todas as coisas existentes no Pai. O Filho, igualmente, conhece todas as coisas em si mesmo e, também, no Pai. Em si mesmo, o conhecimento gerado das coisas que Deus Pai conhece em si mesmo. No Pai, o princípio de onde nascem todas as coisas conhecidas pelo Filho em si mesmo. Santo Agostinho, então, afirma sobre a ciência do Pai e do Filho: “O Pai e o Filho se conhecem mutuamente. Aquele gerando, e este sendo gerado. E tudo o que existe na ciência, sabedoria e essência de ambos, cada um as vê ao mesmo tempo”¹³⁷.

Santo Agostinho assinala a grande dessemelhança entre o verbo interior, gerado na alma na humana, e o Verbo eterno de Deus, gerado da essência do Pai. Ora, o verbo interior é apenas uma imagem em espelho e enigma. O verbo interior é gerado da ciência da alma humana, de modo semelhante ao Verbo eterno de Deus, gerado da ciência do Pai. Para

¹³⁶ Cf. XV,14,23 [516].

¹³⁷ Ibidem.

que seja verdadeiro, o verbo interior deve ser gerado da própria realidade conhecida e retida na memória. Nisso, também, assemelha-se ao Verbo eterno de Deus, igual ao Pai em tudo. Porém, o verbo interior nem sempre corresponde à realidade conhecida pela alma humana e retida na memória. Ele pode ser falso, tanto por causa do engano quanto por causa da mentira. A alma humana, ao gerar o verbo interior, pode se enganar ou mesmo mentir sobre o que conhece. Quanto ao Verbo eterno de Deus não há essa possibilidade. Nele, sustenta Santo Agostinho, não pode haver engano nem mentira alguma. Pois, recebeu tudo de Deus Pai e, por isso, não fala de si mesmo, mas fala do que recebeu. Ora, o Pai não diz outra palavra se não o seu Filho Unigênito. Todavia, mesmo que o verbo interior, gerado na alma humana, seja verdadeiro, ainda assim, persistirá a diferença com Verbo eterno de Deus, o Filho Unigênito. Pois, assevera Santo Agostinho, o verbo interior nunca poderá ser essência da essência, na medida em que se afirma do Filho em relação a Deus Pai¹³⁸.

Alguns conhecimentos existentes na alma humana, na mente racional, ela jamais os esquecerá. Por exemplo, o conhecimento de sua própria vida. A alma humana sabe que vive e nunca se esquecerá disso. Considerado que a alma humana sempre existe, a partir do momento que foi criada, esse conhecimento sempre existe nela. Entretanto, mesmo que esse conhecimento e o de outras coisas sempre existam na alma, nem sempre são igualmente pensados. Assim, afirma Santo Agostinho, mesmo que exista um conhecimento eterno na alma humana, o pensamento ou o verbo interior desse conhecimento não é eterno:

Sem dúvida, eterno é para a alma o viver. Eterno é o saber que vive. Mas não é eterno o pensar em sua vida ou o pensar em seu conhecimento dessa sua vida. Porque quando começa a pensar numa coisa, deixa de pensar em outra, embora o saber não cesse. Daí se deduz que, se é possível haver um conhecimento eterno, na alma, o pensamento desse mesmo conhecimento não pode ser eterno. Ora, somente Deus tem um Verbo sempiterno e coeterno a ele (XV,15,25 [519]).

Mesmo na hipótese de as recordações retidas na memória, antes de ser pensadas, fossem consideradas como um saber implícito e, este saber potencial, já fosse considerado verbo interior, ainda assim, não se poderia denominar um verbo interior eterno na alma humana. Haveria grande dessemelhança com o Verbo eterno de Deus, que é Deus. Pois, o Verbo divino nunca foi potencial, nem existiu como informe antes de ser formado. A geração

¹³⁸ Cf. XV,15,24 [517-518]. O fundamento dessa dessemelhança encontra-se na própria condição de criatura, que é a substância da alma. Na alma humana ou no ser humano, uma coisa é o ser e outra o saber, não se identificam como na essência divina. Na essência divina, o Verbo eterno está no nível do ser, enquanto que a alma, substância criada, encontra-se no nível do ter por participação naquele que é em si mesmo. Ora, essa dessemelhança sempre existe, mesmo quando realiza a plena visão.

do Verbo de Deus é eterna. De tal modo, é Deus gerado de Deus Pai desde sempre, sem princípio nem fim, uma forma simples e em tudo igual ao Pai. Por isso, não se expressa “o pensamento de Deus”, mas, sim, “o Verbo de Deus”, coeterno ao Pai¹³⁹.

A dessemelhança entre a alma humana com seu verbo interior e Deus Pai com seu Verbo eterno persistirá por toda a eternidade. Mesmo na vida eterna, quando realiza a visão face a face e a alma humana for semelhante ao que contempla (1Jo 3,2). Enquanto é uma substância criada, será sempre inferior à essência simplicíssima do seu Criador, afirma Santo Agostinho: “Na qual nada há em formação, formado ou reformado, mas que é apenas pura forma; não sendo informe nem formável, mas uma substância eterna e imutável”¹⁴⁰.

3.4. O Espírito Santo e o Amor

As Escrituras, ao revelarem o Espírito Santo, insinuem que Ele seja o Amor mútuo entre o Pai e o Filho. Entretanto, não afirmam claramente que o Espírito Santo é Amor, mas que “Deus é Amor” (1Jo 4,16). Estabelece-se, portanto, a dúvida: Se uma das Pessoas divinas é propriamente Amor, ou se a própria Trindade é Amor¹⁴¹.

Trata-se, agora, de investigar se a afirmação: “Deus é Amor” refere-se ao Pai ao Filho ou ao Espírito Santo ou ainda à Trindade. Primeiramente, recorda-se a Trindade, que não deve ser entendida nas três realidades encontradas na mente, da qual o Pai seja considerado a memória de todos os três; o Filho a inteligência de todos os três; e o Espírito Santo o amor de todos os três. Mas, deve-se entender que todas e cada uma das Pessoas divinas têm, na essência, essas três realidades. A partir do pressuposto, Santo Agostinho não vê dificuldade em denominar um só Amor ou Caridade o Pai, o Filho e o Espírito Santo, cada um em si mesmo ou os três juntos¹⁴².

Contudo, a distinção na essência divina permite estabelecer algumas denominações com mais propriedade a uma das Pessoas divinas em particular, sem, com isso, excluir as outras de tais denominações. Assim, do mesmo modo que se denomina apropriadamente Sabedoria o Filho, sem negar que o Pai e o Espírito Santo sejam Sabedoria,

¹³⁹ Cf. XV,15,25 [518-520].

¹⁴⁰ XV,16,26 [521].

¹⁴¹ Cf. XV,16,26-17,27 [521-522].

¹⁴² Cf. XV,17,28 [523-524].

das três Pessoas divinas, denomina-se apropriadamente Amor ou Caridade a pessoa do Espírito Santo¹⁴³:

Portanto, assim como designamos o Verbo único de Deus com o nome próprio de Sabedoria, embora o Pai e o Espírito Santo sejam também sabedoria em sentido genérico; assim também, no sentido apropriativo, aplicamos o termo caridade ao Espírito Santo, ainda que em sentido geral, o Pai e o Filho sejam também caridade (XV,17,31 [525-526]).

Todavia, diferentemente do Filho, designado Sabedoria de Deus (1Cor 1,24), as Escrituras não afirmam claramente que o Espírito Santo é o Amor ou Caridade. Santo Agostinho, então, propõe a análise de um texto joanino: “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor” (1Jo 4,7-8). O testemunho bíblico evidencia que o Amor é de Deus e é Deus, isto é, que o Amor é Deus que vem de Deus. Na continuação do texto: “Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito” (1Jo 4,13). Na interpretação agostiniana, este versículo atesta que é pelo Espírito Santo que se pode permanecer em Deus e Deus naquele a quem o Espírito foi enviado. Logo: O Espírito Santo é o Deus Amor, que procede de Deus e revela a comunhão em Deus. Onde se lê “Deus é Amor”, refere-se apropriadamente ao Espírito Santo, sem, com isso, excluir as pessoas do Pai e do Filho¹⁴⁴.

O Espírito Santo, ao ser outorgado a alguém, inflama-o de amor por Deus e pelo próximo. Torna-o, então, capaz de amar. Pois, Deus amou por primeiro os seres humanos (Jo 4,7-19) e derramou sobre eles, nos corações, o amor por meio do Espírito Santo, que é Deus Amor (Rm 5,5)¹⁴⁵.

3.4.1. Espírito Santo, Dom de Deus

Atribui-se propriamente ao Espírito Santo a denominação “Dom”¹⁴⁶. Constitui-se no mais excelente Dom de Deus, fundamento de todos os dons divinos. O Espírito Santo, nesse sentido, faz-se o Dom suficiente para conduzir os fiéis ao Reino celeste e para tornar

¹⁴³ Cf. XV,17,29 [524].

¹⁴⁴ Cf. XV,17,31 [526]; *Comentário da Primeira Epístola de São João*, VII,6.

¹⁴⁵ Cf. XV,17,31 [525-527].

¹⁴⁶ Cf. *Supra*, p. 80-81.

meritória a própria fé, atestam as Escrituras: “Pois em Jesus Cristo, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade” (*Gl* 5,6)¹⁴⁷.

Santo Agostinho dispõe e aproxima dois textos bíblicos para demonstrar a verdade de que o Espírito Santo se denomina Dom de Deus. O primeiro (*Jo* 7,37-39), trata do Espírito Santo denominado a “água viva”, que haveriam de receber os que cressem em Jesus Cristo. O segundo refere-se ao diálogo de Jesus com a samaritana, no poço de Jacó (*Jo* 4, 7-14). Jesus versa, também, sobre a “água viva” denominada Dom de Deus. Então, se a “água viva” referida pelo evangelista é o Espírito Santo e, esta “água viva”, é o Dom de Deus, então, o Espírito Santo é o Dom de Deus¹⁴⁸:

A caridade, portanto, que vem de Deus é Deus, é propriamente o Espírito Santo, pelo qual é difundido em nossos corações o amor de Deus, mediante o qual, toda Trindade habita em nós. Por essa razão, o Espírito Santo, sendo Deus, é chamado também, com muita razão, Dom de Deus (*At* 8,20). E o que será esse dom, se não a Caridade que nos conduz a Deus e sem a qual, qualquer outro dom de Deus não nos leva a Deus (*XV*,18,32 [528]).

Portanto, para Santo Agostinho, os dons concedidos por Cristo, após a ressurreição e a ascensão aos céus, correspondem à doação do Espírito Santo, enviado sobre todos os povos que creram em seu nome, conforme o evento de Pentecostes (*Ef* 4,7-8; *1Cor* 12,11; *Hb* 2,4). No Espírito Santo, os dons particulares são outorgados a cada um e a todos que creem em Cristo. Nesse sentido, o Espírito Santo é o Dom de Deus, fonte de todos os dons divinos, enviado para aperfeiçoar os fiéis cristãos e edificar a Igreja, que é o Corpo de Cristo (*Ef* 4,7-12)¹⁴⁹.

Santo Agostinho cita o livro dos Atos dos Apóstolos, para confirmar que o Espírito Santo é de fato o Dom de Deus, enquanto é dado a todos que amam a Deus por meio d’Ele. Na primeira referência, Pedro fala do batismo em nome de Jesus Cristo, pelo qual se realiza a remissão dos pecados e se recebe o dom do Espírito Santo (*At* 2,37-38). Outros dois testemunhos bíblicos referem-se à ocasião em que Pedro pregava a fé em Jesus Cristo e, enquanto falava, os que o ouviam receberam o Espírito Santo, denominado por ele como o Dom de Deus (*At* 10,44-46; *At* 11,15-17)¹⁵⁰.

Enquanto é doado àqueles que creem em Jesus Cristo, portanto, o Espírito Santo intitula-se Dom de Deus. Em si mesmo, porém, Ele não deixa de ser Deus verdadeiro

¹⁴⁷ Cf. *XV*,18,32 [527-528].

¹⁴⁸ Cf. *XV*,19,33 [528-529].

¹⁴⁹ Cf. *XV*,19,34 [529-531].

¹⁵⁰ Cf. *XV*,19,35 [531-532].

coeterno ao Pai e ao Filho. O fato de ser doado não o torna inferior. Pois, na essência divina, o Espírito Santo doa-se, Ele mesmo, junto com a doação do Pai e do Filho¹⁵¹. Ele não deixa de ser Senhor do seu próprio poder divino, atestam as Escrituras: “O Espírito sopra onde quer” (Jo 3,8); e: “Tudo isso é o único Espírito que o realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz” (1Cor 12,11). Há perfeita igualdade e harmonia entre o dom outorgado, o Espírito Santo, e os seus doadores: o Pai e o Filho, como um só e único princípio¹⁵².

O Espírito Santo, apropriadamente denominado Deus Amor, constitui-se no próprio Espírito e Amor mútuo do Pai e do Filho no seio da Trindade. A perfeita comunhão entre o Pai e o Filho desde a eternidade:

Se entre os dons de Deus, o maior é a caridade e o Espírito Santo é o maior dom de Deus o que há de mais consequente que seja caridade aquele que é Deus e procede de Deus? E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos? (XV,19,37 [533]).

3.4.2. Dupla doação do Espírito Santo

Santo Agostinho considera uma dupla doação do Espírito Santo. A primeira doação ocorre quando Cristo ainda estava no mundo, depois da ressurreição: “Então, soprou sobre eles e falou: ‘Recebei o Espírito Santo’” (Jo 20,22). Na segunda, Cristo envia o Espírito Santo do céu, depois da ascensão no dia Pentecostes: “Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito lhes concedia expressar-se” (At 2,4).

A dupla doação do Espírito Santo é interpretada a luz de um texto paulino, tirado da carta aos “Romanos”: “E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Ora, é pela virtude do Dom de Deus que o ser humano pode amar a Deus e ao próximo, os dois preceitos dos quais dependem a Lei e os Profetas (Mt 22,37-40). Nesse sentido, a dupla doação simboliza esses dois mandamentos, sustenta Santo Agostinho: “Para simbolizar isso, outorgou duas vezes o Espírito Santo: a primeira vez no mundo, significa o amor do próximo; e a segunda vez do céu, indica o amor de Deus”¹⁵³.

Mesmo que haja outra razão para a dupla doação do Espírito Santo, assevera Santo Agostinho, trata-se do mesmo Espírito que Jesus Cristo soprou sobre os apóstolos,

¹⁵¹ Cf. Supra, p. 63-66.

¹⁵² Cf. XV,19,36 [533].

¹⁵³ XV,26,46 [547].

quando os enviou em missão: “Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19). O próprio Cristo Jesus, na natureza divina, não só doou o Espírito Santo, mas, na natureza humana, também o recebeu. Por isso, segundo Santo Agostinho, as Escrituras o revelam cheio de graça (Jo 1,14) e cheio do Espírito Santo (Lc 2,52; 4,1). Para Santo Agostinho, a unção de Jesus com o Espírito Santo (At 10,38), isto é, com o próprio dom da graça é simbolizada pelo óleo visível com que a Igreja unge os batizados¹⁵⁴.

A unção de Jesus com o Espírito Santo, porém, não se deu apenas na ocasião do seu batismo (Mt 3,16). Mas, no momento mesmo da sua concepção no ventre da Virgem Maria, quando o Verbo de Deus se fez carne (Jo 1,14). Sendo assim, na natureza humana, Jesus recebeu o Espírito Santo e, na natureza divina, derramou-o sobre os homens (At 2,33)¹⁵⁵.

3.5. A trindade psicológica e as Processões divinas

Através da analogia com a alma humana, criada à imagem de Deus, Santo Agostinho, o quanto possível, procurou contemplar a Trindade como num espelho e em enigma: Na memória, na inteligência e na vontade. Qualquer um pode perceber no seu interior, por intuição, essas três realidades em sua mente. Pode perceber, também, o bem que elas representam, pois permite a alma humana recordar, contemplar e amar a Trindade¹⁵⁶.

Em enigma, a medida do possível, pode-se ver a Deus Pai e a Deus Filho na relação entre a memória e a inteligência. O Deus genitor que se expressa a si mesmo no seu Verbo coeterno, não de modo falso, mas verdadeiro¹⁵⁷. Nesse espelho e enigma, a vontade ou amor ou dileção assemelha-se ao Espírito Santo¹⁵⁸.

3.5.1. Limites da analogia

As três realidades: A memória, a inteligência e o amor, podem ser ditos de uma só pessoa humana, mas ela mesma não é essas três realidades. Pois, a pessoa humana recorda por

¹⁵⁴ Cf. XV,26,46 [547-548].

¹⁵⁵ Cf. Ibidem.

¹⁵⁶ Cf. XV,20,39 [537].

¹⁵⁷ Cf. XV,21,40 [537-538].

¹⁵⁸ Cf. XV,21,41 [538-539].

sua memória, mas ela mesma não é sua memória; entende por sua inteligência, mas ela mesma não é sua inteligência; ama por seu amor, mas ela mesma não é o seu amor. Nesse sentido, a memória da pessoa humana oferece certa semelhança com o Pai; a inteligência, informada de algum conteúdo retido na memória, gera o verbo interior, que oferece certa semelhança com o Filho; o amor da pessoa humana, fruto de um conhecimento que associa a memória à inteligência, tem semelhança com o Espírito Santo. Essas três realidades, na pessoa humana, pertencem a ela, porém não são a pessoa humana¹⁵⁹.

Diferentemente, na simplicíssima essência divina, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só e único Deus, a Trindade¹⁶⁰. Na Trindade a inseparabilidade das três Pessoas divinas é tão perfeita que, Ela, é um só e único Deus. A unidade divina não fica prejudicada com a existência da alteridade. Portanto, há uma distinção ontológica entre a Trindade e a sua imagem criada na natureza humana, sustenta Santo Agostinho: “Uma coisa é a Trindade em si mesma e outra a imagem da Trindade em outra realidade”¹⁶¹.

Na pessoa humana, as três realidades – memória, inteligência e amor – encontram-se, nesta vida, separáveis entre si por intensidade. Pois, a memória pode ser maior que a inteligência e vice versa; ou ambas podem ser superadas pela intensidade do amor. Mesmo que as realidades fossem iguais entre si, mesmo assim, não se equipara com a essência imutável e eterna, a Trindade. A criatura sempre será mutável. Ao contrário, as três Pessoas divinas são inseparáveis desde toda a eternidade, no seio da Trindade. Nunca houve tempo em que Deus não fosse Trindade, tampouco há desigualdade entre os Três divinos¹⁶².

Apesar da imensa dessemelhança, Santo Agostinho reconhece a importância de ter descoberto na pessoa humana uma imagem da Trindade, a partir da qual as três Pessoas podem ser compreendidas com mais facilidade. Em relação à contemplação imperfeita da Trindade, não há melhor exercício para o olhar da mente, guiado pela regra de fé, do que contemplá-la na sua própria mente¹⁶³.

¹⁵⁹ Cf. XV,23,43 [541].

¹⁶⁰ Cf. XV,22,42 [539-540].

¹⁶¹ XV,23,43 [541].

¹⁶² Cf. Idem [542-543].

¹⁶³ Cf. XV,27,49 [552-553].

3.5.2. Necessidade da fé

É preciso crer que a trindade encontrada na alma humana é uma imagem de Deus, vista como que num espelho e em enigma. Nesse sentido, poder-se-á ver através desse espelho aquilo que pode ser visto por meio dele, isto é, a Trindade. Quem prosseguir nessa fé sincera terá o coração purificado e tornar-se-á merecedor de contemplar face a face o que agora contempla em espelho. A Trindade, tal como Ela é, será vista na visão face a face por aqueles que, no interior de si mesmos, agora a contemplam por meio de um espelho e em enigma, testemunha as Escrituras: “Agora nós vemos num espelho, confusamente; mas, então, veremos face a face” (1Cor 13,12)¹⁶⁴.

Santo Agostinho adverte certos filósofos, que veem sua própria alma, à medida que pode ser vista, veem nela essa trindade conforme fora tratada, porém não acreditam que seja uma imagem de Deus. Esses veem apenas um espelho, mas não conseguem ver através dele aquilo que pode ser visto por meio desse espelho. Falta-lhes a fé. Ao desprezarem a fé, que purifica os corações, não lhes resta outro fim senão a condenação, pelo testemunho de sua própria inteligência¹⁶⁵. Nesse sentido, sustenta Santo Agostinho: “Admoestados sobre a enormidade desse mal, deveriam seguir o Cordeiro que tira o pecado do mundo”¹⁶⁶.

Todos os que pertencem ao Cordeiro, mesmo se forem mais lentos de inteligência do que esses filósofos, no fim desta vida, quando se libertarem do corpo, não serão condenados e submetidos ao poder do demônio. Mas, “serão recebidos pelos anjos, libertados de todos os males pelo Mediador entre Deus e os homens – o homem Jesus Cristo (1Tm 2,5)¹⁶⁷. Purificados de toda corrupção, os que pertencerem ao Cordeiro serão colocados em “lugares aprazíveis” até que recebam o corpo incorruptível e desfrutem da felicidade eterna¹⁶⁸.

Na felicidade eterna, não haverá mais a necessidade de nenhuma investigação pelo raciocínio, mas, ver-se-á a Trindade com toda clareza e certeza. De modo especial a questão sobre o Espírito Santo¹⁶⁹. Pela contemplação face a face, ver-se-á claramente que o Espírito Santo, embora proceda do Pai, não é Filho. Mas, segundo as Escrituras, é o Espírito Santo que procede do Pai e do Filho, enviado aos corações de todos os que foram feitos filhos no Filho de Deus, sustenta Santo Agostinho, citando o apóstolo Paulo: “Ele é, com efeito,

¹⁶⁴ Cf. XV,23,44a [543].

¹⁶⁵ Cf. XV,24,44b [543-544].

¹⁶⁶ Ibidem [544].

¹⁶⁷ XV,25,44c [544-545].

¹⁶⁸ Cf. XV,25,44c-45 [545].

¹⁶⁹ Cf. Supra, p. 63.86.

aquele do qual fala o Apóstolo: *e porque sois filhos, enviou Deus em nossos corações o Espírito de seu Filho (Gl 4,6)*”¹⁷⁰.

Conclusão

Na tentativa de penetrar no conhecimento de Deus, Santo Agostinho parte da fé no Amor, como via privilegiada. Na via amorosa, inicia a investigação nas criaturas em busca de vestígios do Criador. Nesse sentido, Santo Agostinho propõe um caminho progressivo de interiorização. Parte das relações amorosas intersubjetivas: Na relação de amizade e na relação familiar, como caminho para a interiorização.

Nessa trajetória, encontra vestígios que o auxiliam a entender a inseparabilidade do Pai e do Filho e o modo de origem do Espírito Santo. Entretanto, é com base no testemunho das Escrituras, que Santo Agostinho encontra a imagem criada de Deus, em meio às criaturas. Santo Agostinho encontra uma imagem de Deus na natureza humana. Então, inicia o processo de interiorização na base da espiritualidade paulina. Distingue entre o corpo e os sentidos, denominado homem exterior, da mente humana, denominada homem interior. Santo Agostinho ultrapassa o conhecimento sensível da natureza humana e chega à interioridade, ao conhecimento racional. Aí, no interior da alma humana, encontra uma trindade: A mente, o seu conhecimento e a vontade. Contudo, prossegue na investigação na busca não só de uma trindade, mas de uma imagem de Deus.

Para prosseguir com o processo de interiorização no conhecimento verdadeiro do homem interior, faz-se necessária a fé. O primeiro passo consiste em crer no Filho de Deus encarnado. Reconhecer na sua missão que Deus Pai amou a humanidade primeiro no seu Filho Unigênito pelo dom do Espírito Santo. Crer e confessar Jesus Cristo, o Salvador e, na fé, receber o perdão dos pecados e o dom da vida de filho e filha de Deus pelo batismo. Em outras palavras, o conhecimento verdadeiro do homem interior nasce somente pelo “sacramento” da fé: O batismo, por meio do qual se é revestido de Cristo pelo dom do Espírito Santo. Nesse sentido, o conhecimento da fé torna-se a ciência do homem interior.

Santo Agostinho prossegue na interiorização e faz nova distinção entre a razão superior e razão inferior. O conhecimento da fé corresponde à razão inferior. Contudo, a contemplação das verdades eternas referidas na fé pertence à razão superior. Portanto, nesse processo de interiorização, a sabedoria do homem interior consiste em permanecer firme na

¹⁷⁰ Cf. XV,25,44c-45 [545].

recordação, no conhecimento e no amor das verdades eternas reveladas na fé. Nessa sabedoria, realiza-se a renovação do homem interior no conhecimento de Deus. Aqui, Santo Agostinho encontra uma imagem de Deus na alma humana: A recordação de Deus, o conhecimento de Deus e o amor de Deus.

É a partir dessa imagem criada que Santo Agostinho desenvolve a analogia com a Trindade. Pois, acima da imagem criada encontra-se a própria Verdade: Deus. No conhecimento analógico da Trindade, a memória como fonte de todo conhecimento acessível à mente representaria a pessoa do Pai, o verbo interior gerado do conhecimento presente na memória à pessoa do Filho de Deus e o amor de si que procede da memória quando enlaçada ao seu verbo interior. Como uma imagem num espelho e em enigma, Santo Agostinho tenta penetrar na inteligência do mistério trinitário, o quanto possível, na contemplação das processões em Deus.

Porém, constata uma diferença ontológica entre a imagem criada e a Trindade. Desse modo, embora reconheça a importância da descoberta da imagem criada de Deus, como uma via de exercício na contemplação imperfeita da Trindade, Santo Agostinho admite não ter alcançado o seu objetivo. Pois, a Trindade em si mesma será contemplada somente na visão face a face. Para chegar a essa visão, por sua vez, a fé se faz necessária. Faz-se necessário crer em Cristo, o fundamento da fé, e crer no Amor, o Espírito do Pai e do Filho, que foi derramado nos corações dos crentes. Assim, quem permanecer na fé que atua no amor será recebido na morada celeste e gozará da visão face a face da Trindade. Nisso consistirá a vida bem-aventurada.

Por enquanto, o melhor exercício para alma humana consiste na contemplação imperfeita da Trindade em seu íntimo. Crer em si, uma imagem criada de Deus. E guiado pela regra de fé e pelas Escrituras, exercitar-se na visão desse espelho, na contemplação daquele que pode ser contemplado imperfeitamente através dele: Deus uno e trino.

Conclusão geral

Na obra *De Trinitate*, Santo Agostinho elabora uma pesquisa de inteligência da fé “católica” na Trindade. Toma como ponto de partida a doutrina da fé trinitária, construída pelos predecessores, e o seu fundamento na autoridade das Escrituras. Na solidez da regra de fé, Santo Agostinho penetra o quanto possível no conhecimento de Deus. Primeiro, segue a via da analogia com a alma humana, criada à imagem da Trindade. Em seguida, ele dá continuidade a sua busca através da via anagógica da fé que age no amor. Na via anagógica, Santo Agostinho prossegue na esperança de ser elevado à contemplação das realidades mais sublimes do mistério de Deus.

A definição do dogma da fé na Trindade ocupou quase todo o século IV. Depois de intensos debates e a realização de vários sínodos e concílios – sobretudo, os Concílios Ecumênicos de Niceia, em 325, e Constantinopla, em 381 – definiu-se o dogma trinitário. A revelação da Trindade econômica, isto é, a revelação de Deus Pai, Filho e Espírito Santo na história salvífica, fez com que os cristãos refletissem e elaborassem um discurso teológico da fé “católica”. Era preciso entender e expressar a revelação da alteridade em Deus, sem, com isso, ferir o monoteísmo cristão. Primeiramente, pela confissão de fé na divindade do Filho de Deus, Jesus Cristo, e, depois, na divindade do Espírito Santo. Basicamente, foi preciso definir e defender a ortodoxia diante de duas ameaças heréticas: O “triteísmo” de inspiração ariana, no Ocidente, e o “sabelianismo”, no Oriente. De um lado, o risco de distorcer a fé “católica” num “politeísmo”, de outro, em nome de um monoteísmo rígido, anular a alteridade em Deus.

O desenvolvimento doutrinário no século IV inaugura um novo estágio no discurso da fé: A transição da economia para a teologia. A fé na revelação econômica das Pessoas divinas fez com que a reflexão teológica fosse deslocada para o mistério divino em si mesmo. Entretanto, esse deslocamento não muda a motivação do refletir teológico. A grande motivação continua sendo a soteriologia. Pois, a confissão de fé na divindade do Filho de Deus e na do Espírito Santo junto com o Pai está ligada, diretamente, à eficácia da atuação própria de cada um na história da salvação. A obra de Niceia consiste no marco inaugural dessa mudança de enfoque, com a elaboração da doutrina do *homoousios*.

No princípio do século V, Santo Agostinho destaca-se ao elaborar uma doutrina trinitária unificada, uma pesquisa madura desenvolvida no *De Trinitate*. Santo Agostinho dá um passo a mais na reflexão teológico-trinitária elaborada até o século IV. Seu interesse

consiste em penetrar na inteligência da fé “católica” na Trindade. Em outras palavras, trata-se de entender e demonstrar, o quanto possível, que o único Deus é Trindade.

Santo Agostinho recolhe a herança teológico-trinitária dos predecessores. Primeiramente, parte da fé na consubstancialidade do Pai e do Filho, definida em Niceia. Sustenta a relação paterno-filial eterna na essência divina, implicada nos nomes próprios de Deus Pai e Deus Filho. Nesse sentido, afirma que o Pai e o Filho são inseparáveis no ser e no agir. A doutrina da consubstancialidade estende-se, também, para o Espírito Santo. Portanto, a fé “católica” confessa que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são inseparáveis no ser e no agir, na mesma e única essência divina. Nota-se aqui uma particularidade do pensamento teológico de Santo Agostinho. Na esteira dos Padres ocidentais, ele parte daquilo que é uno em Deus, para depois deduzir a Trindade.

Num trabalho exegético grandioso, Santo Agostinho demonstra o fundamento da fé “católica” na autoridade das Escrituras. A igualdade e inseparabilidade no ser e no agir da Trindade torna-se regra de fé para a interpretação das Escrituras, no tocante ao único Deus. Santo Agostinho também interpreta a missão do Filho e a do Espírito Santo a partir do mesmo princípio. As obras *ad extra* foram operadas pela Trindade, mesmo que a Encarnação seja própria do Filho e as manifestações em forma de pomba e de fogo sejam próprias do Espírito Santo. Entende do mesmo modo as teofanias do Antigo Testamento, que se referem à Trindade. Nota-se, porém, que no caso do Pai, mesmo que seja assinalada a sua manifestação, nunca se diz ter sido enviado. Nesse sentido, as operações *ad extra* revelam aquilo que é próprio de cada Pessoa divina no seio da Trindade: Do Pai é próprio o ser genitor e o enviar; do Filho, o ser gerado e enviado; do Espírito Santo, o ser dom e o proceder do Pai e do Filho. É sobretudo na Encarnação que se pode perceber a passagem da economia para a teologia, isto é, a correspondência entre a revelação de Deus na economia da salvação e o que Ele é em si mesmo.

Quanto à linguagem do dogma, Santo Agostinho segue a fórmula latina da igualdade e inseparabilidade das “três pessoas” na única essência. Auxiliado pela dialética e pelas categorias aristotélicas, esforça-se para saber o que pode ser afirmado da essência divina. Na analogia com os seres criados, sustenta que Deus é a Essência simplicíssima, o Ser por excelência sem qualquer acidente, impensável e inefável em si mesmo. Tudo o que se diz da essência divina tem sentido absoluto. Pois, os atributos divinos identificam-se perfeitamente com o seu próprio ser. Com isso, afasta-se toda e qualquer distinção numérica em Deus.

Contudo, no campo da linguagem do dogma, destaca-se a originalidade agostiniana no emprego da categoria de relação em Deus. Santo Agostinho sustenta que nem tudo o que se diz sobre Deus é segundo a essência. Ora, a nomeação de Deus Pai, Filho e Espírito Santo tem sentido relativo. Todavia, a relação em Deus não é acidental. A dificuldade, no entanto, estava em definir a propriedade do Espírito Santo em relação ao Pai e ao Filho. A nomeação de Deus Espírito Santo não evidencia sua origem e relação no seio da Trindade. O termo bíblico “proceder” era insuficiente para responder a essa questão. Santo Agostinho contribui particularmente ao nomear o Espírito Santo o “Dom” de Deus. O Dom do Pai e do Filho, a comunhão consubstancial e inefável entre eles. Na aplicação do relativo em Deus, Santo Agostinho associa-o à noção de “pessoa”. Com isso, o ser pessoa assume sentido absoluto na essência divina, sem perder o caráter relativo. Ora, o Pai é pessoa, não só em relação ao Filho, mas em si mesmo. Assim, entende-se que Deus é Pai em si mesmo e em relação ao Filho e com o Filho. No mesmo sentido, afirma-se do Filho e do Espírito Santo, no que é próprio de cada um em si mesmo e em sentido relativo no seio da Trindade. Cada Pessoa divina é pessoa em si mesma. Porém, não de forma isolada, mas com as outras pessoas e em relação com elas.

O desenvolvimento da categoria de relação em Deus, associada à noção de pessoa, constitui-se numa das contribuições mais originais de Santo Agostinho. A relação em Deus ganha sentido absoluto, de modo que se pode harmonizar o distinto e o uno na essência divina. A partir daí, pode-se afirmar que a própria essência divina é relacional, ou seja, é relação do Pai, do Filho e do Espírito Santo, um só e único Deus. Por conseguinte, sustenta-se que Deus é Trindade.

Na tentativa de penetrar na inteligência do mistério da Trindade, particularmente referente às processões divinas, Santo Agostinho elabora a doutrina psicológica. Toma como ponto de partida o testemunho das Escrituras. Primeiro, quando atestam que Deus se tornou conhecido nas suas criaturas (*Rm* 1,20; *Sb* 13,1-5). Depois, de modo especial, no testemunho de que a natureza humana foi criada à imagem e semelhança de Deus (*Gn* 1,27). Nesse sentido, Santo Agostinho propõe um caminho progressivo de interiorização. Parte do exterior, dos vestígios de Deus nas criaturas até atingir a interioridade da alma humana. Inicia esse caminho com a investigação das relações amorosas intersubjetivas de amizade e de família. Nessas relações encontra apenas vestígios da Trindade.

Em meio às criaturas, Santo Agostinho encontra uma imagem de Deus na natureza humana. Então, inicia o processo de interiorização inspirado na espiritualidade

paulina. Na natureza humana, distingue entre o homem exterior, definido pelo corpo e os sentidos, e o homem interior, correspondente a mente humana. Santo Agostinho ultrapassa o conhecimento sensível da natureza humana e chega à interioridade, ao conhecimento racional. Aí, no interior da alma humana, encontra uma trindade: A mente, o seu conhecimento e a vontade.

Entretanto, Santo Agostinho encontra uma imagem de Deus somente no conhecimento verdadeiro do homem interior. Esse conhecimento dá-se somente na fé. Ora, o conhecimento verdadeiro do homem interior é gerado na fé fundada no Filho de Deus encarnado. Trata-se de confessá-lo Salvador e, na fé, receber o perdão dos pecados e o dom da vida de filho e filha de Deus pelo batismo. Em outras palavras, o conhecimento verdadeiro do homem interior nasce somente pelo batismo no qual se é revestido de Cristo pelo dom do Espírito Santo. Nesse sentido, o conhecimento da fé torna-se a ciência do homem interior e a permanência e contemplação das verdades eternas reveladas na fé à sua sabedoria.

Nesse processo de interiorização, Santo Agostinho encontra uma imagem de Deus na alma humana: Na memória, na inteligência e no amor de si. Isso porque a alma humana, desde que foi criada, existe capaz de recordar, conhecer e amar a si mesma. Contudo, não é uma imagem de Deus em si mesma, mas somente porque é capaz de Deus. Com isso, Santo Agostinho encontra a mais nobre das analogias: Na memória de Deus, no conhecimento de Deus e no amor de Deus. É a partir dessa imagem criada na alma humana: Na memória, no seu conhecimento e no amor de si, que Santo Agostinho desenvolve a analogia com a Trindade. Tenta como que num espelho e em enigma penetrar na inteligência do mistério trinitário, o quanto possível, na contemplação das processões divinas.

A intenção de Santo Agostinho, contudo, não se limita em penetrar e conhecer a interioridade da alma humana à luz do modelo das processões divinas. Na verdade, sua meta consiste na contemplação face a face da Trindade, que se realizará na vida bem-aventurada. Nesse sentido, entende-se a confissão no final do XV livro, quando Santo Agostinho admite certo fracasso na sua pesquisa. Ora, o fracasso consiste na distância ontológica entre o conhecimento humano sobre Deus e o que Deus é em si mesmo. Na imagem criada, a Trindade pode ser contemplada na fé, somente em espelho e em enigma. Contudo, por enquanto, trata-se do melhor exercício para a alma humana na contemplação imperfeita da Trindade em seu íntimo.

Aqui se revela a via anagógica do conhecimento de Deus, em Santo Agostinho: Crer em si, uma imagem criada de Deus; e, guiado pela regra de fé e pelas Escrituras,

exercitar-se na visão desse espelho, na contemplação daquela que pode ser contemplada imperfeitamente através dele: a Trindade. Portanto, a doutrina psicológica agostiniana consiste num exercício da alma cuja meta é a contemplação face a face da Trindade. Uma busca progressiva, situada na esfera da fé, inspirada na palavra do salmista: “Procurai o Senhor e sua força, buscai sempre a sua face” (*Sl* 104,4).

Santo Agostinho enfoca sempre o estágio da busca constante, em detrimento da presunção de quem pensa conhecer o que, na verdade, ignora: “Assim, procuremos como se houvéssemos de encontrar, e encontrar como quem há de procurar ainda”¹.

Para que a meta seja alcançada, isto é, a contemplação face a face da Trindade, faz-se necessária a firmeza da fé que age no amor. Uma fé fundada em Jesus Cristo, o Filho eterno de Deus encarnado; crer que nele se revela o amor de Deus Pai pela humanidade pecadora; crer no Amor de Deus, o Espírito Santo do Pai e do Filho, que foi derramado nos corações dos crentes no batismo, para que a fé pudesse agir na justiça e nas obras do amor. Assim, a vida fundada na fé e vivida no amor consiste no caminho anagógico na firme esperança de contemplar a Trindade face a face: “E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm* 5,5).

Na dupla doação do Espírito Santo – a primeira quando Cristo ainda estava no mundo (*Jo* 20,22) e a segunda depois da sua ascensão, no dia de Pentecostes (*At* 2,4) –, Santo Agostinho vê a representação dos dois mandamentos do amor: Amor de Deus e o amor ao próximo (*Mt* 22,37-40). A opção de Santo Agostinho pelo amor de si, nas analogias, entende-se devido à preocupação com a unicidade em Deus e para não entrar em contradição com as Escrituras. Afinal, a pessoa humana é que foi criada à imagem de Deus. Contudo, na via anagógica do conhecimento de Deus, deve-se se deixar guiar pelo amor ao próximo. Pois, quem ama o próximo, há de amar, principalmente, o próprio Amor. Assim, há de amar, principalmente, a Deus. No amor intersubjetivo – amor ao próximo – dá-se o conhecimento anagógico de Deus: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (*1Jo* 4,16). Quem ama o irmão permanece no amor e terá um conhecimento maior de Deus do que do próprio irmão que ama. O conhecimento será pleno, contudo, somente na vida bem-aventurada (*1Cor* 13,12).

Contudo, a pesquisa elaborada nessa dissertação permanece aberta. Seria preciso continuá-la percorrendo a História dos efeitos da interpretação de Santo Agostinho nas

¹ IX,1,1 [286].

teologias posteriores. De modo especial, no enfoque dado à unicidade de Deus, na igualdade e inseparabilidade das Pessoas divinas. Esse princípio conduz à confissão da Trindade eterna. Outro tema interessante para um aprofundamento consiste na doutrina agostiniana da relação em Deus, que será retomada ainda na tradição patrística e na teologia escolástica. Além desses, outro aspecto de grande importância a ser aprofundado é a doutrina psicológica agostiniana. Um esforço grandioso de Santo Agostinho retomado e criticado por muitos autores, mesmo os modernos. Eis um grande desafio. Quem sabe seja possível realizá-lo numa tese de doutorado.

O estudo da doutrina trinitária de Santo Agostinho, no *De Trinitate*, contribui consideravelmente no conhecimento e na prática da fé “católica” no Deus uno e trino. Primeiro, um conhecimento da fé que revela ao crente a sua interioridade, o conhecimento verdadeiro de si mesmo à imagem do Criador. Todavia, não favorece uma experiência de fé intimista e intelectualizada. Pois, o conhecimento da Trindade revela-se, sobretudo, no amor: “Deus é Amor”. Assim, somente quem ama permanece no conhecimento verdadeiro de Deus e Deus permanece nele. É amando, e amando o irmão que se pode conhecer a Trindade e, um dia, contemplá-La face a face. Eis uma inspiração agostiniana, para a vida de fé e, também, para o pensar teológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 2 v.

_____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. Carta 174. In: AGOSTINHO, S. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 19-20.

_____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *De Trinitate: libri XV (libri I-XII)*. Turnholti: Brepols, 1968. (Corpus Christianorum; Série Latina, 50).

_____. *De Trinitate: libri XV (libri XIII-XV)*. Turnholti: Brepols, 1968. (Corpus Christianorum; Série Latina, 50A).

_____. *O livre-arbítrio*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Obras de San Agustín: Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC, 1948.

_____. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v.

_____. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres VIII-XV*. Saint Augustin; traduction P. Agaësse et notes en collaboration avec J. Moingt. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v.

AGUSTÍN, S. *Naturaleza y origen del alma*. In: AGUSTÍN, S. *Obras de San Agustín: Obras filosóficas: Contra los Académicos; El libre albedrío; La dimensión del alma; El maestro; Naturaleza y origen del alma; La naturaleza del bien*. 5.ed. Madrid: BAC, 1982.

_____. Sermone 215: La entrega del símbolo. In: OBRAS completas de San Agustín: XXIV: Sermones: 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos. San Agustín. Traducción y notas de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1983, p. 176-185.

ALBERIGO, G. (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALONSO, A. M. *El processo intelectual de San Agustin*. Madrid: Ateneo, 1955.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

ÁLVAREZ, J. G. El misterio de la Trinidad y la comunidad em San Agustín. *Revista Agustiniana*, Madri, v. 33, n.101, p. 613-637, mayo/ago. 1992.

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARIAS, L. Introducción ao Tratado sobre la Santísima Trinidad. In: AGOSTINHO, S. *Obras de San Agustin: Tratado sobre la Santisima Trinidad*. Madrid: BAC, 1948. p. 3-116.

BELLOSO, J. M. R. *Tratado de Dios, uno y trino: revelación de Dios, salvación del hombre*. 4.ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.

BIHLMAYER, K.; TUECHLE, H. *História da Igreja: antiguidade cristã*. São Paulo: Paulinas, 1964. v. 1.

BOEHNER, P.; GILSON, É. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin: genese de sa theologie trinitaire jusq'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

GOMES, C. F. *A doutrina da Trindade eterna: o significado da expressão “três pessoas”*. Rio de Janeiro: Edições “Lumen Christi”. [197?].

GRANADOS, J. Vides trinitatem si caritatem vides: via del amor y Espíritu Santo en el De Trinitate de San Agustín. *Revista Agustiniana*, Madri, v. 43, n.130, p. 23-61, enero/abr. 2002.

HILBERATH, B. J. *Pneumatología*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.

LIÉBAERT, J. *Os Padres da Igreja: séculos I-IV*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. v. 1.

MADEC, G. La méditation trinitaire d’Augustin. *Communio*, France, v. 5-6, n.24, p. 79-103, sept/déc. 1999.

_____. *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensee de saint Augustin*. Paris: Desclée, 1989.

_____. *Le Dieu d’Augustin*. Paris: Les Editions du Cerf, 1998.

MELLET, M.; CAMELOT, T. Augustin et le grec. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 579-580.

_____; _____. La date de composition du De Trinitate. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 557-566.

_____; _____. Introduction de la Trinité. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 7-76.

MEUNIER, B. *O nascimento dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2005.

MONDIN, B. *Antropologia teológica: história, problemas, perspective*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Curso de Filosofia: os filósofos do Ocidente*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 1.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da Igreja cristã antiga grega e latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. v. II/1.

MORIONES, F. *Teologia de San Agustín*. Madrid: BAC, 2004.

OLIVEIRA, N. A. As motivações de Agostinho. In: AGOSTINHO, S. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 562.

PIERINI, F. *A idade antiga: curso de História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1998. v. 1.

PIERRARD, P. *História da Igreja*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2002.

RAHNER, K. O Deus trino, fundamento transcendental da história da salvação. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Eds.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica* II/1. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 283-356.

_____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.

RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2002. v. 1.

REYERO, M. A. La doctrina trinitaria de san Agustín: en el “De Trinitate”. *Teologia y Vida*, Santiago, v. 30, n.4, p. 249-270, 1989.

RUIZ DE LAÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropologia teológica fundamental*. 2.ed. Santander, Sal Terrae, 1988.

SCHEFFCZYK, L. A evolução da teologia trinitária na Igreja. In. FEINER, J.; LÖHRER, M. (Eds.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica II/1*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 180-195.

SESBOÜÉ, B.; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 1.

TENA, E. J. B. Felicidad y Trinidad a luz del De Trinitate de San Agustín. *Estudos Trinitários*, Salamanca, v. 38, n.3, p. 401-452, sept/dec. 2004.

TURRADO, P. A. Gran leccion de la catequesis cristologico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologias actuales?. *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, Madri, v. 18, p. 265-340, 1977.

WERBICK, J. Doutrina da Trindade. In. SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.