

SANTO AGOSTINHO

---

TRINDADE  
DE TRINITATE

---

EDIÇÃO BILINGUE

---

COORDENAÇÃO

ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO

---

INTRODUÇÃO E NOTAS

JOSÉ MARIA DA SILVA ROSA

---

TRADUÇÃO

ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO

DOMINGOS LUCAS DIAS

JOÃO BEATO

MARIA CRISTINA DE CASTRO-MAIA DE SOUSA PIMENTEL

---



SANTO AGOSTINHO

---

# TRINDADE DE TRINITATE

---

*Edição bilingue*

---

**Coordenação**

**ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO**

---

**Introdução e Notas**

**JOSÉ MARIA DA SILVA ROSA**

---

**Tradução**

**ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO**

**DOMINGOS LUCAS DIAS**

**JOÃO BEATO**

**MARIA CRISTINA DE CASTRO-MAIA DE SOUSA PIMENTEL**

---



*Título original:* DE TRINITATE

*Co-edição:* Santuário de Fátima – Paulinas Editora  
(na celebração do 90.º aniversário das Aparições de Fátima,  
e por ocasião da Dedicção da Igreja da Santíssima Trindade – Fátima)

*Fotocomposição e paginação:* Paulinas Editora – Prior Velho

*Impressão e acabamentos:* Gráfica de Coimbra, Lda. – Coimbra

Depósito Legal n.º 264735/07

ISBN 978-972-751-857-9

© Outubro 2007, Instituto Missionário Filhas de São Paulo  
Rua Francisco Salgado Zenha, n.º 11 – 2685-332 Prior Velho  
Tel. 219 405 640 - Fax 219 405 649  
*e-mail:* editora@paulinas.pt – *web:* www.paulinas.pt

## Notas Prévias à Tradução

Quatro dos cinco elementos integrantes do grupo que se aventurou a levar a cabo a edição bilingue da *Trindade* de Santo Agostinho, fizeram o seu tirocínio na tradução das *Confissões*, vinda a lume em 2000 por altura da celebração dos 1600 anos da primeira publicação dessa obra. Agora, como então, adoptou-se como critério único na versão do texto latino a fidelidade ao original, retendo até ao limite da compreensibilidade o significado próprio do vocabulário, por vezes agreste, no seu despojamento. Conservaram-se os longos períodos, para que o leitor possa sentir-se embalado pelo balancear da frase que se desenrola em suave movimento contínuo, ou em atropelos sincopados, como o pulsar de um coração que ama apaixonadamente e de uma inteligência que em movimento incessante avança de procura em procura, insaciavelmente. Evitou-se adoçar o texto com um fraseado de índole pietista, que contraria, quase sempre, a austeridade de uma linguagem de pendor conceptual, que nem por isso deixa de se derramar em eflúvios de místicos arrebatamentos. Foi propósito nosso, nunca exagerado, não ceder à tentação de amaciar as rugosidades, ou suavizar a violência das palavras. Correndo,

pois, muitas vezes o risco de cair em asperezas, optou-se, também neste aspecto, pela fidelidade ao estilo de Agostinho, sempre que a língua portuguesa o permitiu. Seria um erro fatal, para tornar o texto mais compreensível, ou duvidosamente mais actual, substituir por uma forma de apreensão mais imediata um grito extático de Agostinho, com toda a sua profundidade.

Nestes e em outros casos, não quisemos retirar ao leitor o prazer de ir um pouco mais além da simples leitura, transformando-a num exercício de descoberta e de reflexão pessoal. Agostinho é um génio literário, maneja a língua como poucos, faz da palavra e do discurso o veículo da expressão profunda do que há de mais sublime na intimidade de Deus e na interioridade do homem, no infinitamente pequeno da natureza ou no infinitamente grandioso e magnífico do universo; analisou conceitos, criou imagens, manipulou sentidos, deu largas ao seu temperamento artístico, de que o leitor da língua portuguesa só desfrutará plenamente confrontando a tradução com o original latino. Para os que se ficarem pela tradução, asseguramos, enquanto tradutores, que fizemos um esforço por atingir o inatingível: verter Agostinho, a língua dele, em outra língua, que é a nossa, sem exegese, nem paráfrase. Como disse Teixeira de Pascoaes a propósito das *Confissões*, o estilo de Agostinho é «filosófico e místico, realista e poético, complexo e delicado, em que há frutos só doçura ou só amargura, rosas só perfume ou só espinhos, vozes e murmúrios, relâmpagos e nuvens, um espaço teológico e astronómico, onde os anjos e as

estrelas ardem na mesma claridade.<sup>1</sup>» Há sobretudo o entrelaçar da tradição bíblica com a cultura filosófica clássica e com o património de quatro séculos de reflexão cristológica e trinitária. E disso se ressentem o vocabulário de Agostinho, sempre oscilante entre esses mundos, nem sempre coincidentes, de referências ideológicas e conceptuais.

Tanto quanto foi possível, fez-se um grande esforço para harmonizar os estilos e as sensibilidades literárias dos quatro tradutores. Esse trabalho foi realizado integralmente em Fátima. Deixamos aqui registado o nosso vivo agradecimento aos proprietários e ao pessoal do Católica Hotel e do Hotel Alecrim. As condições que nos criaram e a amabilidade de que nos rodearam favoreceram muito o nosso trabalho. Uma palavra de reconhecimento para a Paulinas Editora: pela cordialidade, pela franqueza, pela paciência, pela competência profissional, pelo empenho sem limites. No mesmo olhar agradecido envolvemos todos aqueles que trabalharam na preparação desta edição, em especial a Irmã Eliete Duarte, a Irmã Delfina Repetto e Rui Costa Oliveira. Por último, à Reitoria do Santuário de Fátima na pessoa de Monseñor Luciano Guerra a nossa gratidão sincera pelo desafio que nos lançou. Que a Trindade indivisa nos acolha a todos na sua luz.

No estabelecimento do texto latino serviu-nos de base o da edição crítica de Karl Heinz Chelius, publicado no

<sup>1</sup> Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, pp. 109 e 110 (1.ª edição, 1945).

*Corpus Augustinianum Gissense*, alterado e corrigido no confronto com outras edições, entre as quais a da *Patrologia Latina* de Migne. Para orientar a leitura, foram acrescentados na tradução portuguesa, entre parênteses, subtítulos inspirados na mesma *Patrologia Latina* de Migne. A tradução é acompanhada por um aparato de fontes, para cuja constituição foram de suma importância as colecções de textos disponíveis em suporte informático, especificamente a *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Inc., Alexandria, USA, o *BibleWorks for Windows*, Hermeneutika Computer Bible Research Software, Seattle, USA, e o *Packard Humanities Institute Greek and Latin Dics*. As notas de carácter cultural foram reduzidas ao estritamente indispensável a uma melhor compreensão do texto. O mesmo princípio foi adoptado quanto às notas de âmbito filosófico.

ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO

DOMINGOS LUCAS DIAS

JOÃO BEATO

MARIA CRISTINA DE CASTRO-MAIA DE SOUSA PIMENTEL

## Introdução

É bem conhecida a lenda medieval: um dia, Agostinho andaria a passear pela praia de Hipona, excogitando no seu pensamento o mistério da Trindade. Segundo a lenda, Agostinho deambulava à beira-mar, encantado talvez pelo vai-e-vem das ondas, tentando solucionar o enigma apenas com a força da sua razão, quando observou uma criança que, por brincadeira, tinha feito uma pequena cova na areia e se afa-digava em idas e vindas entre o mar e a cova, trazendo água num pequeno recipiente. Arrancado da sua meditação por tal exercício repetido, Agostinho ter-se-á aproximado e perguntado à criança: *Olá, meu menino! O que andas a fazer?* Ao que a criança respondeu muito simplesmente: *Ando a transportar a água do mar para esta cova.* A bonomia paciente e maravilhada do Bispo de Hipona terá então respondido, tocada com a inocência do petiz: *Olha lá: então não vês que é impossível colocar toda a água do mar nessa cova? O mar, estás a vê-lo?, é imenso e a tua cova é tão pequenina!* No mesmo instante, revelando ser um enviado de Deus, a criança transformou-se em Anjo (ou, noutras versões, no próprio Jesus-menino), e respondeu acto contínuo: *Pois eu digo-te, Agostinho: é mais fácil para mim pôr toda a água do mar nesta cova, do que tu esgotares, só com os recursos da tua razão, as profundezas do mistério da Trindade!* E desapareceu.

\* \* \*

É possível que esta lenda sobre *Agostinho e o Anjo*<sup>1</sup> tenha sido construída à luz do célebre relato da sua conversão, no livro VIII das *Confissões*. Com efeito, também no jardim de Milão fora a intervenção de uma criança que cantava repetidamente um refrão: *toma, lê, toma, lê (tolle, lege, tolle, lege)* que impelira Agostinho para as Escrituras, interpretando aquela voz infantil como uma ordem divina para que as abrisse, acto com que finalmente dissolvera as contendas interiores do seu coração e fortalecera a sua vontade. Seja como for que tenha surgido, ao contrário do relato de *Confissões* e da remissão para o texto sagrado, a lenda medieval tardia acaba por atribuir a Agostinho uma intenção que nunca foi a sua: compreender, diríamos, com o vai-e-vem das ondas do pensamento, ou seja, com os recursos da mera razão demonstrativa (*ratio*) a vida íntima do Deus Trindade. De facto, nunca encontramos em Agostinho a pretensão racionalista de dar a conhecer e de explicar a realidade trinitária em si mesma; nunca há nele a tentação de meter o *mar*, o *abismo trinitário* dentro da *cova da sua mente*. O *Sermão* 117, 5 é claro: «Falamos de Deus. Qual é a admiração se não compreendes? De facto, se compreendes, não é Deus.» (*De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus.*)<sup>2</sup>

Logo num dos seus primeiros textos, *De Ordine*, II, 16, 44, encontramos a afirmação, que torna Agostinho um precursor da teologia negativa<sup>3</sup>, de que «Deus melhor se conhece igno-

<sup>1</sup>Cf. Henri-Irénée MARROU, «Saint Augustin et l'ange», in *L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. Henri de Lubac), vol. II, Paris, Aubier, 1964, pp. 137-149; Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie selon la Trinité jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966, p. 14.

<sup>2</sup>Cf. *Sermo* 52, 6, 18.

<sup>3</sup>Cf. Victor LOSSKY, «Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, I vol., Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp. 575-581.

rando» (*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*). E para não se pensar que é apenas um asserto temporão e pontual, muito dependente do apofatismo neoplatónico (Plotino e Porfírio), atente-se na afirmação incrustada no 'coração' de *Trinitate*, VIII, 2, 3: «Não é conhecimento de somenos (*paruae notitiae pars*) quando, deste abismo (*de profundo isto*), aspiramos a essas alturas se, antes de podermos saber o que é Deus (*quid sit deus*), pudermos saber já o que não é (*possumus iam scire quid non sit*).» É evidente que esta apófase não implica qualquer recusa, à partida, de investigar racionalmente as questões relativas à existência e à essência de Deus e, muito menos, qualquer laivo de fideísmo ou de cepticismo. Pelo contrário, a confissão de ignorância, «mãe da admiração» (*ignorantia mater admirationis*, *Conf.*, XIII, 20, 30) é um grau de ciência (*confessio ignorantiae gradus est scientiae*, *Sermo* 301, 3), mormente em relação àquilo que desde sempre mais lhe importou conhecer: Deus e a alma. «Desejo conhecer Deus e a alma? – Nada mais? – Absolutamente mais nada» (*Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino*, *Sol.*, I, 2, 7). Ficar calado à partida seria uma afronta à condição racional do ser humano e até uma eventual manifestação de preguiça intelectual. O agostiniano silêncio, por via de regra, vem no fim, depois de muito trabalho e de ter extenuado a linguagem no dizer tudo o que pode e deve ser dito. E «quem fala, diz o que pode» (*qui loquitur, dicit quod potest*, *In Ioh. Eu.*, 1, 1) – observação especialmente válida para esta «tão custosa obra» (*opus tam laboriosum*, *Ep.* 174) acerca da Trindade.

Repitamo-lo, pois, em alternativa à legenda: não encontramos nunca em Agostinho qualquer tentativa de esgotar com as investidas da *ratio* uma realidade que sabia estar para lá da humana compreensão. É sempre esta a atitude de reserva escatológica que enforma inclusive os cumes mais reflexivos e especulativos dos seus textos sobre a Trindade, como por exemplo

os livros V a VII de *De Trinitate*. O que move a sua auscultação é sempre o *intellectus fidei*, a inteligência *da fé* (genitivo subjectivo) no sentido de uma compreensão cordial e amorosa da revelação. E tal atitude, em vez de o deixar parado e misticamente absorto, mais lhe acicata a inteligência na tentativa de aprofundar, até onde for possível, aquilo em que acredita. «Procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido...», conclui *De Trinitate*<sup>4</sup>. Na verdade, por paradoxal que possa parecer, a nenhuma realidade se aplica melhor o mote da *Carta 120* «ama muito a inteligência» (*intellectum uero ualde ama*) do que ao conhecimento de Deus e da alma. E assim, na esteira do profeta *Isaiás 7: 9*, se o método agostiniano aparece sintetizado na conhecida fórmula «crê para entenderes, entende para creres» (*crede ut intelligas, intellige ut credas*), presente também em obras como *De Vtilitate credendi*, *De Fide et Symbolo*, *De Fide rerum quae non uidentur* ou, mais concisamente, no *Sermo 43* –, podemos dizer que é em *De Trinitate* que esse método mais se exercita e melhor seapura.

Com efeito, quando a questão se joga não já apenas ao nível das relações entre fé e razão, em geral, mas da investigação do Deus Trindade em particular, surge um terceiro termo indispensável à progressão do conhecimento. Que terceiro termo é este? O amor. «A menos que o amemos agora, jamais o veremos» (*quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam uidebimus*, *De Trin.*, VIII, 4, 6). Noutro texto, *Contra Faustum XXXII*, 18, aparece a conhecida fórmula: «Não se chega à verdade senão pela caridade» (*Non intratur in ueritatem nisi per caritatem*), acrescentando em *De Doctrina christiana*, III, 10, 15, que o amor ou a caridade (*caritas*) é a única coisa que as Escrituras mandam: *non autem praecipit scriptura nisi caritatem*. Assim, à pericorese trinitária deve corresponder, em eco amo-

<sup>4</sup>XV, 18, 51.

roso, a ‘pericorese’ das faculdades humanas, i.e., o movimento inter-remissivo da memória, da inteligência e, muito em especial, do amor *ou vontade* (*seu uoluntas*) que é «insinuação» em nós daquilo que o Espírito Santo é na Trindade. É preciso então reescrever a primeira fórmula do Profeta: não apenas *crede ut intelligas* mas também *ama ut intelligas*<sup>5</sup>. O amor é em si mesmo um poder de conhecimento; a *caritas* é verdadeiramente *capax uerbi*.

Esta é uma afirmação que muitas das actuais teorias do conhecimento, depois das modernas epistemologias críticas, começam a escutar com atenção. O amor é inegavelmente um poder de evidenciação e de dar a conhecer, como tão eloquentemente afirmava Maurice Blondel, nos seus *Carnets Intimes*: «Nada se conhece quando não se ama. (...) Para que exista verdadeira unidade e vida imanente, *vinculum substantiale*, é preciso que o espírito de unidade e de amor penetre secretamente na intimidade dos seres e aí opere a realidade, o ser. E o ser é sempre uma presença de Deus. Mais do que um conhecimento, mais do que uma produção, o ser é amor.»<sup>6</sup>

\* \* \*

A primeira referência textual directa à Trindade, no *corpus* agostiniano, aparece numa das obras de juventude, *De Beata uita*, começada a escrever no dia 13 de Novembro de 386, data do seu 32.º aniversário natalício, cerca de três meses depois da sua conversão. No ambiente calmo e outonal da quinta do seu amigo Verecundo, em Cassiciaco, a cerca de 35 quilómetros da urbe milanesa, avistando já as neblinas e as neves alpinas, o grupo dos seus discípulos, amigos e familiares, incluindo a

<sup>5</sup>Cf. Jean-Luc MARION, «Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo», in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353.

<sup>6</sup>Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes* I. (1883-1894), Paris, Cerf, 1961, p. 222.

mãe Mónica, entoava cânticos e hinos religiosos aprendidos junto de Ambrósio, em Milão. Um desses hinos, intitulado *Deus creator omnium*, finalizava justamente com o verso «Escuta, ó Trindade, aqueles que te invocam» («Foue precantes, trinitas», *De Beata uita*, 35)<sup>7</sup>.

É significativo que a primeira referência directa à Trindade na obra agostiniana seja um hino de louvor da liturgia ambrosiana, memorizado por sua mãe. Mónica, aliás, acrescenta acto contínuo, como tentativa de explicação e de resposta ao problema central de que se ocupa o *Diálogo acerca da felicidade*, que a vida trinitária «é (...), sem dúvida, a vida feliz, [pois] que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos de uma sólida fé, de uma vida de esperança e de uma ardente caridade». Importa sublinhar bem a afirmação: é em contexto orante, quando como catecúmeno se prepara para receber o baptismo, que a *Trindade* é referida como Vida plena e exuberante; e quando mais tarde procurar aprofundar *ex professo* a questão em *De Trinitate* e apresentar as razões da fé, Agostinho permanecerá sempre fiel a esta dimensão doxológica original. Aliás, «a genialidade de *De Trinitate* vem da relação que estabelece entre a especulação e a oração»<sup>8</sup>; o *mysterium Trinitatis* é sempre menos da ordem do que se pode conhecer e dar a ver racionalmente do que um *mysterium caritatis*<sup>9</sup>, i.e., um sacramento de amor, celebração e comunhão numa mesma Vida una e diferenciada que se se *dá a pensar* é porque nela convidou a entrar e a participar. Em âmbito trinitário, o *mysterium* não é pois da ordem do misterioso gnosiológico, do inacessí-

<sup>7</sup>Cf. Ambrósio de Milão, *Hymnus* II, 32.

<sup>8</sup>Cf. Rowan WILLIAMS, «Trinité (La)», in *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle* (éd. fr. sous dir. Marie-Anne Vannier), Paris, Cerf, 2005, p. 1430.

<sup>9</sup>Cf. Basil STUDER, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999.

vel e incognoscível, como certo pensamento moderno quis, nem a Trindade é o *teorema celeste* do três-em-um a ser resolvido por uma mente especialmente hábil a decifrar enigmas. A Trindade é da ordem da Vida e da Vida em abundância, e é nesta que se enraízam os mistérios fundamentais da fé cristã. Por isso, «a difundida e ‘moderna’ tendência para se considerar todo o mistério como misterioso (na sua acepção secundária de obscuro e confuso) muito contribuiu para que o mistério trinitário – luz pura – tenha sido progressivamente relegado para a lista dos objectos e conceitos virtualmente inúteis para a prática da vida cristã (para que serve se é completamente incompreensível?), quando, na realidade, a Trindade não só é pedra fundamental do cristianismo, de um ponto de vista teórico, como também a base existencial prática e concreta da vida cristã.»<sup>10</sup>

Como Mónica, também Agostinho estava convicto de que era aquela Vida perfeita, quer o soubessem ou não, que as filosofias tardo-antigas buscavam quando afirmavam que «todos os homens desejam ser felizes»<sup>11</sup> – via trinitária que algumas filosofias pagãs tinham talvez pressentido, v.g., Plotino ou já Platão, quando este afirmava que a alma humana deseja conhecer «a natureza do Primeiro, rei de todas as coisas», a natureza do «Segundo e as coisas segundas» e, por fim, a natureza de «o Terceiro e as coisas terceiras».<sup>12</sup> Afinal, ao que parece, a filosofia também ensina a «trindade». Mas apesar desses filosóficos *uestigia Trinitatis*, e muito expressivamente frente à via que as filosofias do helenismo tardio preconizavam para alcançar

<sup>10</sup>Raimon PANIKKAR, *A Trindade. Uma experiência humana primordial*, Lisboa, Ed. Notícias, 1999, p. 80; cf. Bruno FORTE, *Trinità come storia: saggio sul Dio Cristiano*, Milão, Edizioni Paoline, 1988, pp. 13 e ss.

<sup>11</sup>Agostinho, *De Beata uita*, I, 10; *De Libero arbitrio*, II, 9, 26; 10, 28; *Confessiones*, X, XXI, 31- XXIII, 33; *De Ciuitate Dei*, X, 1; XIX, 1; *De Trinitate*, XIII, 5, 8; VIII, 11; 20, 25.

<sup>12</sup>*Carta* II, 312 d-e.

a vida feliz, Agostinho conclui *De Beata uita*, pela boca da mãe Mónica, apontando a medida diferenciadora da experiência cristã: i.e., a *via real* do dinamismo trinitário e teologal da fé, da esperança e da caridade – e não, como se poderia estar à espera, pondo o acento no quaternário das virtudes (*arêtai*) clássicas da temperança, da coragem, da prudência e da justiça como via para alcançar aquela divina medida, se bem que tais virtudes humanas sejam indispensáveis e todas recuperadas em *De Trinitate* (v.g., XII, 14, 22), no âmbito da distinção entre ciência, *scientia*, e sabedoria, *sapientia*.

Poderíamos multiplicar as referências a mais textos do jovem Agostinho, até 391<sup>13</sup>, e indicar outros da maturidade – *De Fide et Symbolo*, de 393, o livro XIII de *Confessiones*, de 400, o *Sermão* 52, de 410-411 ou a *Epistula* 120, também do ano 410 – que a tônica dominante mantém-se: a exposição da fé na Trindade insere-se e culmina sempre num horizonte doxológico e orante, e nisto Agostinho é um perfeito herdeiro da mais recuada tradição eclesial confessante e das fórmulas litúrgicas e baptismas, que, se tiveram nos Padres Capadócijs: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, as suas mais felizes formulações, encontram o húmus vital nas palavras e acções do próprio Jesus, cuja Vida era o *mysterium* de uma relação com *Alguém maior do que eu* (Jo 14: 28) e com *Outro que há-de vir e vos há-de revelar toda a verdade* (Jo 15: 26; 16:13).

\* \* \*

«Ainda jovem, dei início à escrita dos livros da Trindade, que é o Deus supremo e verdadeiro: já na velhice dei-os a público» (*de trinitate quae deus summus et uerus est, libros iuue-*

<sup>13</sup> Como faz Olivier du ROY, na referida obra *Intelligence de la foi en la Trinité*. Por exemplo, entre outros, *De Ordine*, I, 10, 29; II, 5, 16; *De moribus...*, I, 16, 29; *De Libero arbitrio*, III, 21, 60; 25, 75; *De Musica*, VI, 17, 59; *Epistula* 11, a Nebrídio; *De Vera religione*, 7, 13; 8, 14; 18, 35; 55, 113; *De Diuersis quaestionibus octoginta tribus*, q. 18, etc..

*nis inchoaui, senex edidi*, Ep. 174). É neste tom confessional que Agostinho começa a carta ao Bispo Aurélio de Cartago e que serve de prómio a *De Trinitate*. Nas *Retractationes*, II, 15, 1, acrescenta outros pormenores sobre o processo da atribulada composição da obra: «Durante alguns anos, escrevi quinze livros sobre a Trindade que é Deus. Mas quando ainda não tinha terminado o décimo segundo, aqueles que desejavam ardentemente tê-los, como eu os retinha mais tempo do que eles podiam esperar, surripiaram-mos menos corrigidos do que deveriam e poderiam estar (*subtracti sunt mihi minus emendati quam deberent ac possent*) quando eu os tivesse querido publicar (*eos edere uoluisssem*). Comprovei-o depois, porque também eu tinha conservado comigo alguns exemplares e estava decidido a já não os publicar, mas a deixá-los assim, e dizer em alguma outra obra minha o que me tinha acontecido com eles. Contudo, a pedido dos irmãos (*urguentibus tamen fratribus*), a quem não era capaz de me opor, corriji-os na medida em que achei necessário, completei-os e publiquei-os (*emendauit eos... et compleui et edidi*) juntando-lhes no princípio uma carta que escrevi ao Venerável Aurélio, bispo da Igreja de Cartago. Nesse prólogo expus também o que acontecera e o que teria querido fazer com a minha reflexão e o que, compelido pela caridade dos irmãos (*fratrum caritate compellente*), acabei por fazer.»

É hoje consensual que Agostinho terá começado a escrever *De Trinitate* por volta de 399, tendo terminado a obra 20 anos depois, em 419-420. Quando começou a ditar a redacção, animado talvez pela conclusão trinitária com que estava a acabar as *Confessiones*, tinham já passado cerca de dezassete anos sobre a «paz» do Concílio de Constantinopla (381). Como se sabe, só este Concílio veio pacificar muitos dos conflitos cristológicos e trinitários que o Concílio de Niceia, em 325, não só não conseguira resolver como, nalguns casos, até acirrara

ainda mais, pelo menos no Oriente – Alexandria, Antioquia, Nicomédia, Constantinopla –, se bem que o Ocidente latino não tenha ficado deles alheado, como durante muito tempo se pensou (que o diga, por exemplo, o Bispo Eusébio de Vercelli). De facto, recentes investigações têm mostrado que, precisamente na altura em que Agostinho se estava a preparar para o Baptismo, em Cassiciaco e em Milão, no inverno de 386-387, se encontravam nesta cidade alguns *homoiousianos*, isto é, representantes de um arianismo antinicensino que, contra a afirmação de Cristo *consustancial ao Pai* (*homoousios*) definido em Niceia, afirmavam que Ele era apenas de *substância semelhante* (*homoiousios*) à do Pai. Esta polémica, está patente na atitude de Ambrósio de Milão face a Paládio de Ratiaria, a Secundino de Singidunum e a Auxêncio de Durostorum, *homoiousianos* que recusavam a «igualdade essencial» do Pai e do Filho, em nome apenas da sua «semelhança»<sup>14</sup>, refrega que Agostinho relembra mais tarde<sup>15</sup>. Fora também por esta altura que Justina, mãe do jovem Imperador Valentiniano, conquistada pelos Arianos, perseguira o bispo Ambrósio por este lhes recusar uma basílica para o seu culto<sup>16</sup>. Mas se é talvez verdade que no Ocidente as controvérsias nunca foram tão violentas nem tão disseminadas como no Oriente, é indubitável que a polémica contra o arianismo, por um lado, e contra o modalismo, por outro, funciona ainda como pano de fundo onde, na esteira de *De Fide et symbolo* (I, 1) contra as «fraudulentas subtilezas dos hereges», se projecta ainda a obra *De Trinitate*: de facto, com o cálamo vigilante, Agostinho afirma que importa conhecer «os argumentos astuciosos dos hereges e como devem ser refutados» (*haereticorum uersutissima argumenta qualia sint et quemadmodum redarguantur*, *De Trin.*, IV, 21,

<sup>14</sup>Cf. Rowan WILLIAMS, «Trinité (La)», p. 1421.

<sup>15</sup>Cf. *Epistula* 238, 4.

<sup>16</sup>Cf. Agostinho, *Confessiones*, IX, VII, 15.

32). Apesar destas notas belicosas, a obra de per si não é do género polémico, como outras de Agostinho, se bem que ainda assim, até ao seu tormentoso término, ela própria não tenha deixado de gerar controvérsia.

*De Trinitate* foi, sem sombra de dúvida, em todos os aspectos, a obra mais difícil de Agostinho. Não só pela complexidade e a profundidade do tema, mas também por todas aquelas contrariedades na composição (mormente o dito «roubo» dos livros I a XII, por volta de 416) as quais, não fora fortemente instado aquando se deslocou a Cartago, em 418, o teriam levado a abandonar o projecto. Mas talvez por causa disso mesmo, esta é também uma das obras em que Agostinho mais indicações metodológicas dá ao seu destinatário: introduções e sínteses breves, formulação clara do que pretende, a antecipação do que vai fazer (I, 2, 4 – 3, 6), as razões do seu trabalho (III, *Proœmium*, 1-3), o adiamento aqui e ali de algumas conclusões (v.g., I, 8-9, 18), as breves indicações de transição, no princípio de um livro, sobre o que foi tratado no livro anterior (III, *Proœmium*, 3; VII, 1, 1; IX, 1, 1; XIII, 1, 1) ou, no fim de um livro, a recapitulação do que nele tratou (XIII, 20, 25-26) e do que irá tratar no seguinte (I, 13, 31; II, 18, 35; III, 11, 27; IV, 21, 32; X, 12, 19; XI, 11, 18; XII, 15, 25; XIII, 20, 26); a remissão para livros anteriores (XIV, 7, 10; 8, 11; 19, 26); o livro VIII a funcionar como fulcro metodológico da obra toda e autêntico «discurso do método» seguido por Agostinho, livro que opera na perfeição a mudança e o trânsito entre primeira e a segunda parte da obra; a sinopse global que inicia o último livro, o XV, acerca de todo percurso realizado ao longo dos anteriores catorze livros (XV, 3, 4-5). Enfim, é como se Agostinho continuamente atasse e reatasse os fios do texto para não deixar perdido o leitor e fizesse todos os possíveis por infirmar a sua convicção, expressa na *Carta* 169, 1, de que os quinze livros «são muitos difíceis e poucos, creio, os

podem compreender» (*nimis operosi sunt et a paucis eos intellegi posse arbitror*) e, deste modo, por antecipação, tivesse feito tudo o que lhe era possível para tornar mais fácil a sua compreensão.

Os primeiros quatro livros de *De Trinitate* são de exegese bíblica. O que está em causa é interpretar os *uestigia Trinitatis* presentes nas teofanias do Antigo e do Novo Testamento, de modo a refutar a exegese ariana que, de muitos passos escriturísticos, concluía a inferioridade do Filho, logo a sua não divindade. O esforço de Agostinho concentra-se, pois, na demonstração da igualdade e da unidade na Trindade. É certo que a organização, contra o subordinacionismo ariano, do *dosier* com os *dicta probantia* da Escritura a respeito da igualdade e da unidade na Trindade divina não era uma novidade. Fora nessa base que começara e se mantivera o debate trinitário na primeira geração que opôs Ário (c.256-336) ao seu bispo, Alexandre de Alexandria, e foi com recurso apenas às Escrituras que Atanásio (c.298-375) prosseguiu o ataque ao Arianismo.

Mas uma de entre as várias novidades da interpretação de Agostinho de Hipona, em nosso entender, reside na ‘perspectiva fenomenológica’ que deliberadamente assumiu pois, visando sempre o mais essencial e o mais significativo da *cogitatio fidei*, começou por remontar às condições de possibilidade da revelação trinitária como tal considerando o *modo* como a mesma se revela quer na criação, quer no homem, quer no próprio Deus. Deste modo, a investigação agostiniana inicia-se por uma angelologia, quer dizer, investigando o papel do Anjo, figura mediadora por antonomásia, nas teofanias bíblicas. No que se refere à natureza angélica, Agostinho segue a tradição anterior, segundo a qual o anjo é um espírito de natureza material, embora de matéria subtil e celeste, pelo ministério da qual (*ministrantibus angelis*) Deus se revela. O anjo, conforme o significado grego de *angelos*, designa uma

*função* não uma *substância* ou uma natureza. É portanto um símbolo da própria função simbólica *qua talis* (*nuntius*, mensageiro). Era neste sentido que afirmava Tertuliano: anjo é «nome de função, não de natureza» (*id este nuntius, officii non naturae uocabulo*<sup>17</sup>), concepção totalmente partilhada por Agostinho: *angelus enim officii nomen, non naturae* (*En. in Psalmos*, 103, 1)<sup>18</sup>.

Mas, apesar do imenso valor que atribui aos *uestigia Trinitatis* e a todas as figuras mediadoras, mormente a do Anjo – com o qual, nas narrativas do Antigo Testamento, muitas vezes Iahweh se confunde –, Agostinho irá verificar tanto a sua importância intermediária (tendo em conta a condição cósmica e corpórea do homem), quanto a radical insuficiência de as *antiquae demonstrationes* (*De Trin.*, III, *Proœmium*, 3) poderem revelar a Trindade invisível. A hermenêutica angelológica de Agostinho, mau grado o apreço pelos vestígios trinitários e símbolos relacionais, presentes quer num quer noutra Testamento, acabará por reconhecer os limites e a insuficiência radical de qualquer exegese que pretenda ‘ver’ ou deduzir daí a Trindade, porque esta é radicalmente invisível e opera inseparavelmente. Mesmo o passo neotestamentário mais paradigmático, que é o do Baptismo de Cristo no rio Jordão – onde encontramos a Voz, o Filho e a Pomba –, o qual lhe permite afinar a sua «teoria das missões» *ad extra* de cada uma das *personas* divinas, e outrossim introduzir o esquema fundamental da sua cristologia, a diferença na única pessoa de Cristo da *forma serui*, condição de servo, e da *forma Dei*, condição de Deus, de modo a valorizar a Encarnação sem cair no subordinacionismo ariano, mesmo isso, dizíamos, requer

<sup>17</sup> *De Carne Christi*, XIV, 3.

<sup>18</sup> Cf. Agostinho, *Trinitate*, II, 13, 23; *De Genesi ad litteram*, 6, 19.24; *In Iohannis euangelium*, 24, 7; *Enarrationes in Psalmos*, 135, 3; 145, 3; *Sermones*, 7, 3; 362, 17; *Epistulae*, 95, 8; 102, 20.

um *lumen fidei* e uma experiência de diferenciação espiritual mais profunda, daí que Agostinho, da exegese das Escrituras, se volte para uma fenomenologia do *homem interior*, mas não, como veremos, sem antes passar pelo duro trabalho do conceito (livros V-VII).

A começar a obra, Agostinho faz sua, contra os Arianos, uma das orientações fundamentais do Concílio de Niceia: «a Trindade opera sempre inseparavelmente» – *Trinitas quippe inseparabiliter operatur* (*De Trin.*, II, 10, 18; 5, 9; IV, 21, 20) –, mesmo quando parece, conforme uma certa tradição que o autor de *De Trinitate* rejeita, que o Verbo teve o papel principal na Criação (resultado da leitura cruzada do *Gênesis* com o *Prólogo* do Evangelho João), ou que nas teofanias angélicas do Antigo Testamento apenas se revelaram o Filho e o Espírito Santo. Está neste caso o passo do livro do *Gênesis*, no qual Adão se esconde ao ouvir o chamamento de Deus. Diz-se, de facto, que *Deus falou a Adão*. Mas *qual* das pessoas divinas falou a Adão? A exegese de Agostinho hesita, avança e recua, antes de admitir que aí parece estar insinuado o Filho, o Verbo em quem o Pai se diz e manifesta (cf. *De Trin.*, II, 10, 17-18). Mas o Filho é precisamente a manifestação do Pai, de modo que não colhe a opinião que opõe a visibilidade do Filho ou do Espírito à absoluta transcendência do Pai. A visibilidade do Filho é a visibilidade do Pai. Na Trindade não existem *personas* mais transcendentemente que outras, o que permite a Agostinho aprofundar uma verdadeira *teologia trinitária da criação*. É, porém, o célebre episódio do Carvalho de Mambré (cf. *De Trin.*, II, 10, 19 – 11, 21) que mais conduz Agostinho à reflexão e à meditação sobre as epifanias trinitárias no Antigo Testamento. Eis que, no calor da tarde, três homens visitam Abraão, que os acolhe na sombra do carvalho. A Escritura tanto designa esta aparição no plural (*eles*) como no singular (*ele, Senhor*). Tal variação numérica e verbal é um dos lugares

de maior intensidade meditativa sobre a natureza una e diferenciada de Deus. Ao tratar os três, ou os dois, como se fossem um, ou um como se fossem dois ou três, a linguagem como que é conduzida ao limite das suas possibilidades, devendo ser aí transgredida. Uma realidade inesperada exige uma nova linguagem; é preciso criar uma nova gramática. Neste episódio e com esta linguagem paradoxal, interroga-se Agostinho, não se querará insinuar de modo simbólico a unidade da Trindade e a trindade da Unidade?

Igualmente nos episódios do sacrifício de Isaac mas, sobretudo, no da sarça-ardente (Ex 3: 1-6; cf. *De Trin.*, II, 13, 23) é onde a tensão entre a presença/ausência de Deus e a mediação angélica mais se intensifica. O problema centra-se aqui na dialéctica da revelação-ocultação. Diz-se em primeiro lugar que o *Anjo do Senhor* apareceu a Moisés numa sarça-ardente e, acto contínuo, *Alguém* que fala *do meio* da sarça identifica-se como sendo o próprio Deus. A relação entre o finito e infinito, entre a presença e a ausência da *Face do Altíssimo* atinge aqui limites extremos, e o mosaico desejo de *ver o rosto*, muito a custo, têm de baixar os olhos e ceder lugar à *escuta*. Então a Voz da sarça-ardente chama Moisés e revela-lhe o Nome da Misericórdia: *Eu sou o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob*. Mas antes, quando aparecera a chama de fogo, esta epifania fora chamada pela Escritura *Anjo do Senhor* e não «Deus». E, logo a seguir, revela-se o *Nome da Imutabilidade*, «Eu Sou aquele que Sou» como uma espécie de ponto-de-fuga de todo o discurso (Ex 3: 14). Porquê aquela variação entre singular e plural, e esta entre o *Anjo do Senhor* e *Jahweh*? Agostinho não sabe responder: a Escritura parece fazer pouco dos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro-excluído.

À medida que a exegese de Agostinho avança, intensifica-se a tensão nos símbolos da presença e da ausência de Deus,

até ao acúmen em que Deus diz a Moisés que jamais alguém O pode ver sem morrer. «Não poderás ver a minha face e viver (*non poteris uidere faciem meam et uiuere*), porque nenhum homem poderá ver a minha face e continuar a viver.» Parece, contudo, fazer uma concessão: «Eis aqui um lugar junto de mim (*ecce locus penes me*); estarás sobre a rocha, e quando a minha glória passar pôr-te-ei numa fenda da rocha (*ponam te in spelunca petrae*); cobrir-te-ei com a minha mão ao passar (*tegam manu mea super te donec transeam*) e retirarei a minha mão, e então poderás ver as minhas costas (*tunc uidebis posteriora mea*); o meu rosto, porém, jamais o verás.» (Ex 33: 20-23)

Agostinho afirma que se pode interpretar este passo em que Moisés vê as costas de Deus como uma prefiguração simbólica da Encarnação do Verbo que, não se prevalecendo de ser igual a Deus (Fl 2: 6), nasceu, viveu, morreu e ressuscitou. A razão de tal interpretação compreende-se em razão da carne que assumiu, a qual, nesse sentido, pode ser dita o visível do invisível, a via para a pátria (cf. Conf., VII, 20, 26; 21, 27). Deste modo, o rosto humano de Cristo, a forma serui, é visibilidade encarnada da forma Dei, a sua condição divina, a qual permanece no segredo da Vida que eternamente se auto-revela e de Si mesma frui. Vai neste sentido, precisamente, a interpretação da já referida passagem do Baptismo de Jesus no rio Jordão. É isso que os Arianos não podem compreender: que segundo a condição de servo assumida na Encarnação, o Pai é maior do que eu (Jo 14: 28), e portanto o Filho é enviado, mas segundo a condição de Deus como Verbo Eterno, eu o Pai somos um (Jo 10: 30); logo o Filho não é menor do que o Pai.

\* \* \*

Abandonando agora a simbólica angelológica e inscrevendo-se no plano duro do conceito, Agostinho, nos próximos três livros (V-VII), ergue-se até ao píncaro mais incó-

modo para o pensar e fica no gume da navalha, a meio caminho entre o arianismo e o modalismo: contra o primeiro importa defender a unidade da substância de Deus; contra o segundo era imperativo manter a diferença real do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

Ora, contra os Arianos (Ário, Aécio, Eunómio de Cízico, etc.), que praticamente acabam por afirmar os três deuses estilizando a unidade de Deus, a substância única parece exprimir melhor essa unidade e a imutabilidade. Todavia, o autor de *De Trinitate*, quando aceita inscrever-se sob a agenda dos hereses (cf. *De Trin.*, I, 3, 6; 7, 14; 13, 31; IV, 21, 31-32; VII, 4, 9), está bem consciente da dificuldade de a categoria de substância, manejada em bloco, poder expressar adequadamente a diferença essencial das pessoas que a experiência e a tradição cristãs confessam em Deus. É que nessa substancialização à outrance consiste a heresia trinitária oposta: o modalismo de Noeto, Práxeas e Sabélio, que dissolve as pessoas divinas no oceano de uma substância única, da qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas os modos (*tropoi*) da acção de Deus, para nós; meras expressões plásticas, figuras ou «máscaras» históricas que assume para os homens, mas Ele, em si mesmo Deus, nem é Pai nem Filho nem Espírito Santo: podemos dizer que só há Trindade *ad extra* (ekonomica, histórico-salvífica), mas não Trindade *ad intra* (teológica, imanente). Contra estes dois perigos simétricos, invectiva Agostinho: «Tem vergonha, sabe-liano! (...) Distingue as pessoas, para que não percas cada pessoa. Distingue com inteligência, não separe com perfídia, não aconteça que ao fugires de Carídis caias em Cila. (...) Navega pelo meio, evitando um e outro grande perigo. (...) Nestas duas expressões [*Eu e o Pai somos um*, Jo 10: 30], o 'um' livra-te de Ário, o 'somos' livra-te de Sabélio.» «Disse 'um só' – disse 'somos'; 'um só' segundo a essência, porque é o mesmo Deus; 'somos' segundo o relativo» (*In Ioh. Eu.*, 36, 9; *De Trin.*, VII, 6, 12).

Entre Cila e Caríbdis, portanto, evitando fugir do primeiro escolho sem cair no segundo, Agostinho forceja por encontrar uma linguagem mais apropriada ao *mysterium* e essa parece-lhe dever ser a da relação, categoria para onde os Padres Capadócijs se tinham orientado. Todavia, quando tenta compreender a Trindade em termos de relação, *prima facie* parece-lhe que de novo a substância divina se fragmenta, recaindo outra vez no subordinacionismo ou no triteísmo dos arianos e eunomianos. A linguagem e o pensamento sobre a Trindade conduzem-nos ao reino do paradoxal. Por um lado, Pai, Filho e Espírito Santo designam nomes próprios na Trindade e, nesse sentido, só podem entender-se como absolutos (*ad se ipsos*); mas, ao mesmo tempo, o seu conteúdo é relacional porque se dizem uns em relação aos outros, em reciprocidade (*ad inuicem*). Eis o paradoxo trinitário: como pensar em conjunto aquilo que a *ratio*, a razão lógica, parece não conseguir formular em conjunto? Isto é, como pensar «a união inefável» (*ineffabilis coniunctio*) que faz destas três realidades um único Deus (*De Trin.*, VII, 4, 8), uma Trindade una e uma Unidade trina? O que Agostinho se propõe é encontrar algo que dê conta e mantenha o paradoxo como tal, sem tender resolutivamente nem para uma visão sintética, onde a Unidade absorva e suprima a Trindade (conforme os modalistas), nem para o pólo oposto, onde as Três pessoas funcionem com uma alteridade-diferença tão radical que fracturam a unidade real (arianismo). Importa manter simultaneamente ambas as coisas, i.e., as relações de origem que *in uno ictu* distinguem e opõem as pessoas numa mesma essência relacional, afirmação da unidade e da diferença, do mesmo e do outro, da unidade na relação, pois «Deus não é tríplice, mas Trindade» (*non deus triplex, sed trinitas, De Trin.*, VI, 7, 9; XV, 3, 5).

Agostinho avança com mil precauções. Tem o cuidado de, primeiro, reconhecer a unidade de Deus (e para isso, em vez

de *substantia*, uma vez que um dos sentidos de *substância* é ser *sujeito* de acidentes e em Deus não há nada de accidental, irá preferir *essentia*, essência, a qual se presta a menos equívocos) para, depois, poder diferenciar e relacionar. O autor de *De Trinitate* procura não cair nas armadilhas de um pensamento que, por ter rompido brutalmente a realidade, se revela depois absolutamente incapaz de relacionar e de unificar as singularidades. Compreendendo bem o que está em jogo, o anti-maniqueu delineia o seu próprio percurso: unificar para diferenciar e não dividir para unir. A sua experiência pessoal de passagem pela ruptura ontológica do maniqueísmo mostra-lhe que a primeira via é de longe preferível, apesar de também não estar isenta de perigos.

Podemos, então, admitir em Deus uma relação que não exprima o accidental e que, por conseguinte, escape à mutabilidade? Ou terão razão os arianos e os eunomianos ao afirmar que «tudo o que se pensa ou predica de Deus se deve predicar segundo a substância, jamais segundo os acidentes» – o que os conduz a negar a divindade do Filho e do Espírito Santo? O dilema de onde os arianos partem é meridiano: se se insiste na substância compacta-se Deus (e o Filho e o Espírito Santo, também substâncias primeiras, acabam «expulsas» da divindade, pois em boa lógica aristotélica uma substância primeira não pode ser predicado de outra substância primeira); se se adopta a linguagem da relação «relativiza-se» e introduz-se o accidental no seio de Deus. No primeiro caso «compacta-se» Deus e expulsa-se a alteridade; no segundo, «fractura-se» Deus e evacua-se a unidade. No fio da navalha, haverá escapatória entre o modalismo sabeliano e o triteísmo ariano? Como devemos dizer as *pessoas* em Deus se quisermos não apenas afirmar um *dogma* (i.e., uma *opinião vivida e avalizada* por uma comunidade crente), mas argumentar com os heréticos e expor o melhor possível o *mysterium fidei*? Há aqui uma relação profunda entre

a fé, o pensar e uma forma de presença na história concreta dos homens; liberdade arriscada de quem não tem trunfos na manga e aceita o carácter radicalmente exposto da existência crente, a qual, longe de ser um mero *grito*, abriga insuspeitas larguras, alturas, lonjuras e profundidades. A fé não trapaceia a obscuridade da vida humana. «Tenho de confessar que, ao escrever, eu mesmo aprendi muitas coisas que não sabia» (*egoque ipse multa quae nesciebam scribendo me didicisse confitear*, *De Trin.*, III, 1, 1). Agostinho confessa que aprendeu muitas coisas a escrever; *De Trinitate* não é uma obra «dogmática» nem dogmatizante, mas um *acto de fala* que é um *acto de escrita*; é por excelência uma obra hermenêutica, heurística no mais profundo sentido do termo, i.e., que vai às fontes, cria mundo e revela novas possibilidades; a fé não apenas *dá que pensar*, mas *dá a pensar*.

Assim, àquele falso dilema Agostinho contrapõe o que podemos chamar o *princípio do terceiro-incluído*: é verdade, como dizem os Arianos, que em Deus nada se predica segundo o acidente; mas é igualmente verdade que nem tudo d'Ele se afirma segundo a substância. Ambas as afirmações são verdadeiras. Assim aqueles predicados que não são ditos nem segundo a substância nem segundo o acidente, são predicados segundo o quê? Resposta de Agostinho: «Na verdade, é dito segundo a relação» / *Dicitur enim ad aliquid* (*De Trin.*, V, 5, 6): eis a afirmação decisiva de Agostinho que abre caminho a uma verdadeira *revolução no ser*.

Mas então, para evitar que aquilo que era um acidente na tábua das Categorias de Aristóteles (a relação, *pros ti*) introduza de novo a mutabilidade em Deus, a relação tem de se ser ontologicamente reinterpretada, o que obriga a ir além e subverter por dentro o quadro categorial aristotélico substância-acidentes. Chegámos a um dos pontos nucleares da argumentação agostiniana. A relação em Deus nada diz de accidental, pelo que somos forçados a admitir a existência de relações essen-

ciais. Eis a heurística trinitária a alargar ou mesmo a inverter os quadros da linguagem e das categorias gregas. «Resta, portanto, que o Filho é dito essência relativamente ao Pai (*essentia filii relative dicatur ad patrem*). Com isso produz-se um sentido completamente inesperado (*inopinatissimus sensus*): que a essência não é essência (*ut ipsa essentia non sit essentia*) ou, pelo menos, quando se diz essência, não se indica a essência mas o seu correlativo (*non essentia sed relatiuum indicetur*)» (*De Trin.*, VII, 1, 2). Agostinho fica deveras surpreendido com o surgimento de um sentido de *essência* – uma *essência relacional* – que lhe parece ir ao arrepio de tudo o que aprendera outrora, quando jovem estudante lera as *Categorias* de Aristóteles. É também por isto que *De Trinitate* é um «momento decisivo da história do pensamento» ocidental<sup>19</sup> e os livros V-VII são um momento fundamental desse mesmo pensamento acerca de Deus e da pessoa humana, bem assim da afirmação da *relação* como modalidade originária de ser. A Teologia, a Ontologia e a Antropologia dão-se as mãos e refundam-se nesta encruzilhada relacional. Em Deus, no Ser e no Homem a identidade e a diferença, o Mesmo e o Outro, têm a mesma dignidade. É isto que a confissão trinitária diz por antecipação, antes de algumas correntes filosóficas contemporâneas fazerem disso o seu *leit-motiv*. A Trindade torna-se um autêntico *échangeur* de dizeres plurais e singulares. É uma *revolução no ser* que a confissão trinitária transporta, como afirmava outrora J. Ratzinger: «É uma total revolução da imagem do mundo: o reino solitário da categoria da substância foi despedaçado, descobre-se a 'relação' como uma forma original de ser, da mesma ordem que a substância.»<sup>20</sup> Requer-se, pois, uma «ontologia triádica ou tri-

<sup>19</sup> Pierre HADOT, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et saint Augustin», *Studia patristica* 6 (1962), p. 409.

<sup>20</sup> Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum: vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, p. 127; Klaus HEMMERLE, *Glauben – wie geht das?*, Freiburg im Brisgau, Basel/Viena, Herder, 1978, p. 147.

nitária» (expressão de F. Sciacca) onde a *persona*, frente à *substância* e à *relação*, aparece como *novidade ontológica*, quiasma concreto em que cada uma das figuras divinas exprime a sua apropriação singular na «dança» que estabelece com as outras. «A relação, que é ‘passagem’, consiste num movimento pelo qual cada ente é, ao mesmo tempo, ‘do outro, para o outro e com o outro’ (*alterius, ad alterum et alteri*). Este triplo índice preposicional não se pode subestimar. Inscreve-se no estatuto ontológico ‘daquilo que é’, um jogo de determinações solidárias que nada têm de aditivo, de accidental ou de contingente.»<sup>21</sup> Quer dizer, na *circumínessão* (movimento) há imanência e permanência mútua das *personas* umas nas outras (*circumínessão*); o que é próprio de cada uma é próprio a partir das outras: a paternidade, a filiação e a ‘espiração’. «A pericorese é (...) a relação que realiza a unidade da pessoa.»<sup>22</sup>

O cume de uma ontologia relacional dá-se, então, nesta nova modalidade de ser, que é a realidade concreta do ser pessoal e não na noção de *persona* em abstracto. A *persona* concreta expressa a unidade entre a substância e a relação; significa isto que se passou de uma *ontologia estática* e formal para uma *ontologia dinâmica*, nómada e dançante<sup>23</sup>. O perene problema da filosofia, i.e., o da relação entre o Uno e o Múltiplo, recebe da reflexão trinitária agostiniana sobre as *Personas* divinas a ‘pericorese’ como solução, visto que a *teoria das relações* trinitárias afirma no mesmo movimento a unidade e a diferença em Deus.

<sup>21</sup> Stanislas BRETON, «Sur l'ordre métaphoral», in Paul RICOEUR, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 374.

<sup>22</sup> Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982 (*Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 410). A noção de *pericorese* (*perichoresis*) foi cunhada por Gregório de Nazianzo em âmbito cristológico para designar a união hipostática entre as naturezas divina e humana de Cristo. Só mais tarde João Damasceno a aplicou à teologia trinitária.

<sup>23</sup> Cf. Massimo CACCIARI, *El Dios que baila*, Buenos Aires / México / Barcelona, Paidós, 2000; Piero CODA e L'ubomír ZAK (edd.), *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998.

Na Trindade, as *personas* divinas não se dizem exclusivamente nem segundo a substância – o Pai não é Pai para si mesmo, nem o Filho é Filho para si mesmo, «mas relação recíproca para o outro» (*sed ad inuicem atque ad alterum*) –, nem segundo o acidente, mas segundo os termos relativos, as relações concretas (*sed secundum relatiuum*). As falácias dos heréticos apenas vinham deitar lama suja de uma má lógica na água límpida da confissão trinitária. «Os três nem são um confusamente (*nec confuse unum sunt*) nem são três separadamente (*nec disiuncte tria sunt*), mas, sendo um, são três e, sendo três, são um (*sed, cum sint unum, tria sunt et, cum sint tria, unum sunt*).» (*Ep.*, 170, 5) Ora, só a *persona* concreta, novidade ontológica por excelência, permite manter a unidade na Trindade e a Trindade na unidade porque num sentido é absoluta – *ad se quippe dicitur persona* – e noutro diz a relação: em Deus é absolutamente a mesma coisa (*omnino idem*) ser e ser *persona*. Se ser é um termo absoluto, a *persona* é a relação (*si esse ad se dicitur, persona uero relatiue*) (cf. *De Trin.*, VII, 6, 11).

Chegados à conclusão de que a *persona*, ontologicamente interpretada, exprime concretamente o *ad inuicem* (relação recíproca) na Trindade, perguntemos: Mas o que é *ser persona*? Chegámos ao cerne do problema e se queremos prosseguir eis que parece erguer-se à nossa frente uma dificuldade intransponível. É que «quando se pergunta: três quê? (*quid tres?*) a linguagem humana debate-se com uma enorme indigência. Contudo, foi dito três *personas* não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer.» (*De Trin.*, V, 9, 10) De facto, quando perguntamos «três quê?» a linguagem humana como que é naturalmente reconduzida para o plano da definição genérica e abstracta. Pois «onde não há diversidade de essência (*ubi nulla est essentiae diuersitas*), é necessário que os três tenham uma designação de espécie (*oportet et speciale nomen habeant haec tria*), que todavia não se encontra (*quod tamen non inueni-*

tur)» (*De Trin.*, VII, 4, 7). Eis que a linguagem culmina não já num paradoxo, mas numa aporia, num beco aparentemente sem saída. Agostinho, porém, não procura resolver um enigma categorial, um teorema ou um quebra-cabeças, mas antes, como o salmista, demanda *Alguém*, uma relação pessoal, uma face: «busco o teu rosto, o teu rosto Senhor eu procuro» (Sl 27, 8).

Assim, «se não é possível alcançar por meio da inteligência» o que na Trindade significa ser *pessoa*, «agarre-se por meio da fé, até que brilhe nos corações» (*De Trin.*, VII, 6, 12) o que agora não pode de todo compreender. Se a resposta à pergunta «três quê?» resiste ao dizer directo, talvez nos possamos aproximar por uma via oblíqua. O fracasso da via conceptual, directa e racional, vai reconduzir Agostinho, no livro VIII, a fazer uma inflexão crucial que divide e articula *De Trinitate* em duas abas, como se este livro fosse o gonzo metodológico no qual toda a obra gira. O fracasso de um *dizer por conceito*, ou de uma *via curta* racional e especulativa, reorienta a questão do domínio teorético para o domínio da acção. A Trindade, ao nível da *imago Dei* que somos, é em nós da ordem experimental. O conhecimento volve-se acção, sem o dinamismo da qual não se pode avançar do saber para a experiência de Deus. Só o agir amoroso pode *dizer, revelar* fenomenologicamente o mistério de Deus. Não é, pois, no plano abstracto do discurso que a relação e a substância convergem; só no agir próprio da pessoa *qua talis* aquelas se vinculam concretamente. É pois na *acção* concreta da *pessoa* que a relação se ontologiza e ganha 'substância', e esta por seu lado como que «ganha asas», i.e., movimento para (*esse ad*). Ora, a expressão mais perfeita da acção própria de uma *pessoa* é o amor / *caritas*. Só o amor realiza o que o olhar curioso, inutilmente, quer perscrutar de fora. A partir daqui até ao livro XV temos de descobrir a acção sob o discurso. A fenomenologia transmuta-

-se aqui em *exercitatio animi, scientia practica* naquele sentido que será tão caro à *theologia* de São Boaventura.

\* \* \*

Os livros V a VII de *De Trinitate*, como acabou de se dizer, levam ao limite a especulação racional sobre a Trindade, pois «foi dito três pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer.» É sobre este insucesso da razão especulativa, que ela própria reconhece, que se abre outra possibilidade e uma nova exigência na procura. Não se pode aceder à Trindade nem *de fora*, pela exegese escriturística (livros I-IV), nem pela especulação racional e as variações eidéticas sobre as noções de *relação* e de *pessoa* (livros V-VII), nem sequer, adiante-se já, *por dentro*, pelas analogias transcendentais no espírito humano, apesar de os *vestígios trinitários* na alma serem um «espelho da Trindade» (*speculum trinitatis*), se bem que sempre em regime de «dissemelhante semelhança» (*dissimilis similitudo*, Ep. 169, 6; *De Trin.*, XV, 11, 21; 14, 24; 20, 39), pois o pensamento não pode ver, nem dar a ver, o abraço imemorial da Vida intratrinitária.

Por causa disso, no livro VIII, Agostinho já não procura conhecer a Trindade a partir das Escrituras ou da razão, mas «sobretudo a partir do amor que é o eco da própria vida divina»<sup>24</sup>. Na verdade, «se vês o amor, vês a Trindade» (*uides trinitatem si caritatem uides*, *De Trin.*, VIII, 8, 12) – só a *caritas* em acto tem o poder de desvelar e mostrar a Trindade. «Esta fórmula, por demais desconhecida, evoca a vida trinitária com rara acuidade e sublinha que a mesma é acessível a todos nós. A vida trinitária exprime-se, com efeito, como uma comunhão de amor entre as três pessoas divinas. Esta comu-

<sup>24</sup> Marie-Anne VANNIER, «S. Augustin et la Trinité», in *Connaissance des Pères de l'Église* 76 (décembre 1999), p. 28 (cf. *De Trin.*, VIII, 9, 13).

nhão inefável é o próprio Deus (*In Io. Ep.* 7, 4-7; *Ep.* 186, 3, 7; *Sermones* 156, 5, 5 e 350, 1; *En. In Ps.* 79, 2), mas a mesma já se encontrava actuante no célebre *cor unum* da primeira comunidade de Jerusalém.»<sup>25</sup>

É pois compreensível que, nesta inflexão metodológica crucial, Agostinho introduza o que se tornará agora na mais importante mediação na progressão, como acima se disse: entre a fé, *fides*, e a inteligência, *intellectus*, eis o amor, *caritas*; só o amor pode outorgar o *conhecimento* (*co-nascimento*, *connaissance*) que o pensar procurara em vão, lá por fora: «A menos que o amemos agora, jamais o veremos.» (*De Trin.*, VIII, 4, 6). E «que ninguém diga: não sei o que amar. Ame o irmão e ame o próprio amor» (*De Trin.*, VIII, 8, 12). Convocando São João – «Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor» (1 Jo 4, 7-8) –, tem Agostinho uma daquelas afirmações que determinam toda a envergadura de um pensamento e o conduzem a uma verdadeira *ontologia teológica* (M. Smallbrugge): «o amor fraterno – amor fraterno (*fraterna dilectio*) é aquele com que nos amamos uns aos outros – não só vem de Deus, mas também é Deus» (*non solum ex deo sed etiam deum esse*; *De Trin.*, VIII, 8, 12). Reitere-se: só o amor dá um verdadeiro conhecimento de Deus. Noutro lugar Agostinho acrescenta um indicativo para nós precioso quanto ao facto de que, sob o discurso, é a acção que ele sempre tem em vista: «Se alguém ama, sabe o que eu quero dizer» (*In Ioh. Eu.*, 26, 4).

É este o grande momento da intuição agostiniana da natureza do amor. Tentando compreender *in recto* como a Trindade é uma comunidade de Amor, descobre *in obliquo* a estrutura radicalmente trinitária de todo o amor humano e inflec-

<sup>25</sup>Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris, Cerf, 1993, p. 24.

te-lhe efectivamente a natureza de desejo carente, erótico e autocentrado. Descobre que o amor é sempre a três, nunca a dois, e muito menos a um. Porque brota de uma comunidade trinitária, o amor funda sempre outra comunidade trinitária. Por isso, o paradigma binário ou dualista, tal como o unitário ou modalista, jamais conseguem dar conta da realidade simultaneamente unificante e diferenciadora do amor. «O amor é pertença de alguém que ama, e com o amor ama-se alguma coisa. São, como se vê, três coisas: aquele que ama, aquilo que é amado e o amor (*amans et quod amatur et amor*). Que é então o amor senão uma vida que une ou procura unir duas coisas, aquele que ama e aquilo que é amado? E isto é assim também no amor mais baixo e carnal. Mas para bebermos alguma coisa mais pura e cristalina, ignorando a carne, subamos até ao espírito. O que é que o espírito ama no amigo senão o espírito? E também aí são três as coisas, aquele que ama e aquilo que é amado e o amor. Resta-nos ainda elevarmo-nos a partir daqui e, quanto ao homem for permitido, procurar mais acima estas coisas. Mas descanse aqui um pouco a nossa atenção, não por julgar que encontrou já o que procura, mas como costumamos encontrar um lugar quando temos de procurar alguma coisa. Essa coisa ainda não foi encontrada, mas já se encontrou onde a procurar.» (*De Trin.*, VIII, 10, 14) O verdadeiro amor humano é epifania de um ‘acontecimento eterno’, viático de um ‘*mysterium* primordial’ (T. D’Eypermon) que, na mesma circulação amorosa, nos torna capazes de infinito (*capax Dei*, *De Trin.*, XIV, 8, 12; 12, 15), pois n’Ele, por Ele e com Ele somos introduzidos na vida trinitária: «Eu e o Pai viremos a ele e faremos dele nossa morada» (Jo 14, 23).

Determinado o método, determinado o lugar onde procurar, o que resta? Exercitar-se na procura. E que procuramos? Importa que no caminho não esqueçamos o destino: «Procuramos, evidentemente, a Trindade, não uma qualquer, mas

a Trindade que é Deus, o Deus verdadeiro, supremo e único» (*De Trin.*, IX, 1, 1). No princípio do livro XV, na breve síntese do percurso feito ao longo da obra, e referindo-se em concreto à passagem do livro VIII para o livro IX, relembra Agostinho que, «quando se chegou ao amor que é dito Deus na Sagrada Escritura, brilhou um pouco [*para nós*] uma trindade, isto é, aquele que ama, aquilo que é amado e o amor» (*De Trin.*, XV, 6, 10). Mas então o brilho tornou-se de tal modo intenso que, incapaz de se fixar na *lux ineffabilis* (*De Trin.*, XV, 6, 10), o espírito se voltou para si próprio, procurando encontrar em si uma imagem da Trindade. Uma vez que fomos criados à imagem e à semelhança do Deus Trindade (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gn 1: 26.27; 9: 6)<sup>26</sup> deve ser possível encontrar em nós afinidades que nos permitam ir progredindo, *per speculum et in aenigmate*, no conhecimento (*con-nascimento*) da mesma Trindade em nós. Foi pois a tentativa de dar seguimento prático e experiencial à afirmação «se vês o amor, vês a Trindade» que orientou Agostinho para as ditas *analogias psicológicas* do espírito humano, i.e., para uma fenomenologia do amor cuja primeira tríade: *amans et quod amatur et amor*, aquele que ama, aquilo que é amado e o amor (*De Trin.*, VIII, 10, 14; IX, 2, 2) dará lugar a outra tríade: *mens, notitia, amor*, a mente, o conhecimento de si e o amor que a ambos estreita (*De Trin.*, IX, 3, 3; 4, 4) logo seguida de uma ainda «mais evidente»: *memoria, intelligentia et uoluntas*, memória, inteligência e vontade (*De Trin.*, X, 11, 17.18; XV, 3, 5).

\* \* \*

Tem havido infindas discussões sobre as chamadas «analogias psicológicas» do espírito humano, sobre o seu alcance e

<sup>26</sup> Cf. Manuel da Costa FREITAS, «À Imagem e Semelhança de Deus. Um tema de antropologia agostiniana», in *Didaskalia* 19 (1989), pp. 21-34.

o facto de Agostinho, de livro para livro, variar a terminologia. Efectivamente, além das referidas (*amans, amor, amatus; mens, notitia et amor; memoria, intelligentia et uoluntas*), outras analogias trinitárias já tinham aparecido ao longo da obra: *aeternitas, ueritas, uoluntas*, eternidade, verdade, vontade (*De Trin.*, IV, 1, 2); *res, imago, congruentia*, realidade, imagem, conveniência (entre ambas); *aeternitas (in patre), species (in imagine), usus (in munere)*, eternidade (no Pai), forma (na imagem), reciprocidade (no dom); *esse, uiuere, intelligere*, ser, viver, pensar (*De Trin.*, VI, 10, 11); *unitas, species, ordo*, unidade, forma, ordem; *summa origo, perfectissima pulchritudo, beatissima delectatio*, origem suprema, perfeitíssima beleza, felicíssima deleitação (*De Trin.*, VI, 10, 12) – e outras ainda farão a sua aparição: *res, uisio, intentio (animi)*, coisa, visão, atenção / intenção (*De Trin.*, XI, 2, 2); *memoria, uisio interior, uolitio*, memória, visão interior, volição (*De Trin.*, XI, 3, 6-9); *ingenium, doctrina, usus*, engenho, saber e uso (*De Trin.*, X, 11, 17); *memoria, scientia, uoluntas*, memória, ciência, vontade (*De Trin.*, XII, 15, 25); *scientia (fidei), cogitatio, amor*, ciência (da fé), pensamento, amor (*De Trin.*, XIII, 20, 26); *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*, memória de Deus, inteligência de Deus, amor de Deus (*De Trin.*, XIV, 12, 15); *memoria, contuitus, dilectio*, memória, visão, amor; *retentio, contemplatio, dilectio*, retenção, contemplação, amor (*De Trin.*, XI, 3, 6; XIV, 2, 4). Nesta pletera de tríades, é como se Agostinho praticasse verdadeiras *variações fenomenológicas* sobre estruturas ternárias, as quais se encontram presentes já em todas as realidades do mundo sensível enquanto «modo/medida, número e peso» (*modus, numerus, pondus, mensura, numerus, pondus, De Trin.*, III, 8, 15; 9, 18)<sup>27</sup>, já

<sup>27</sup> *De Trinitate*, XI, 11, 18 opera a correspondência «*memoria* = *mensura*», «*uisio* = *numerus*», «*uoluntas* = *pondus*». Em *De Natura boni*, v.g., pratica uma autêntica «ontologia triádica» à luz do *Livro da Sabedoria* 11: 21, «*omnia mensura et numero et pondere disposuisti*», «tudo criaste com medida, número e peso» (cf. também o esquema «*causa*», «*species*», «*manentia*», *Epistula* 11, 3).

na apreensão sensível delas pelo *homo exterior* (*De Trin.*, XI, 1, 1), quer ainda na apreensão evidente de si mesmo (*scio me scire, scio me uigilare, scio me uiuere, De Trin.* XV, 12, 21)<sup>28</sup> e outrossim na visão inteligível das essências eternas e nos superiores dinamismos memorial e volitivo do espírito humano. Se bem que não sistematizada, porque Agostinho pratica uma hermenêutica circular e circunvolada, feita de fluxos e refluxos, há nesta fenomenologia uma nítida progressão, como se Agostinho de tríade para tríade tivesse como escopo aquele ideal de preenchimento último da intencionalidade que o move, *visée* que só a analogia *memoria, intelligentia et uoluntas*, porque a mais evidente entre todas (*euidentiore, De Trin.*, XV, 3, 5), está mais apta a exprimir. O símile, porém, não reduz o *mysterium*, pois o inefável está sempre para além de toda a analogia: daí que esta opere sobre o fundo de uma inultrapassável desproporção: «semelhança dissemelhante», *dissimilis similitudo* sintetiza alhures o génio lapidar de Agostinho (*Ep.* 169, 6; *De Trin.*, XV, 15, 24).

Nesta fina descrição das potências da alma, a novidade de Agostinho reside na introdução da vontade como elemento essencialmente unitivo (*copulatrix uoluntas, De Trin.*, XI, 7, 12; 9, 16), pois a tríade neoplatónica *esse, uiuere, intelligere*, que muito influenciou a reflexão trinitária de Mário Victorino (*Aduersus Arium*), e cujo eco encontrámos no livro VI de *De Trinitate*, não contemplava especialmente a vontade neste processo analógico. Ao invés, o autor de *De Trinitate* conclui que a vontade, cuja função essencial é unir a memória e a inteligência – *uoluntas utrumque iungebat, utrumque copulat*, etc. (cf. *De Trin.*, XII, 15, 25; XI, 3, 6; IX, 10, 15; XIV, 3, 5; 6, 8; 8, 11; 10, 13; 11, 14; XV, 27, 50) – é em nós a «insinuação» daquilo que o

<sup>28</sup> «*me scire scio*», «*scio me cogitare*»; «*scio esse me*» / «seí que sei», «seí que penso», «seí que sou», etc.; cf. *Soliloquia*, 1, 4.7; *De Utilitate credendi*, 25; *Confessiones*, XIII, 11, 12.

Espírito Santo é na Trindade (*De Trin.*, XI, 4, 7; 5, 9). Assim, na antropologia relacional<sup>29</sup> que *De Trinitate* institui, ao amor «ou vontade» fica cometida por excelência a tarefa relacional (*De Trin.*, XIV, 6, 8); a *caritas* em acto é o novo nome para relação – e já não a *persona* em abstracto<sup>30</sup>. «As analogias trinitárias apresentam a vantagem de mostrar como um e três se harmonizam na Trindade e de ressaltar a dimensão dinâmica da imagem de Deus no ser humano»; daí que, nesta obra, se esboce «uma problemática muito actual, a da constituição do sujeito pela mediação da intersubjectividade.»<sup>31</sup>

Mas uma vez cumprida a fenomenologia das tríades do espírito humano (*De Trin.*, XV, 18, 28), como se o arco que vai desde o livro IX ao livro XIV constituísse um exercício de purificação e de diferenciação espirituais – a referida *exercitatio animi* (cf. *De Trin.*, IX, 12, 17; XV, 3, 5: «a atenção do leitor se exercitasse com mais clareza», *distinctius lectoris exerceretur intentio*; XV, 6, 10; 27, 49) – verificamos que no último livro, o XV, quando trata da *pessoa* do Espírito Santo, Agostinho recupera de novo o intento da investigação, suspenso na passagem do livro VII para ao livro VIII, quando respondera ao impasse do livro V – «foi dito três pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer» – com a afirmação «se vês o amor, vês a Trindade». O que significa que, finalmente, é apenas na pneumatologia como *ontologia de comunhão* que se cumpre a intencionalidade agostiniana quanto à teoria das relações, intencionalidade que o livro VI (6, 7) antecipara protensivamente ao referir o Espírito como «amizade» (*amicitia*) ou «mais adequadamente, amor» (*aptius caritas*) do Pai e do Filho.

<sup>29</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», in *Biblos* 56 (1980), pp.183-194.

<sup>30</sup> Cf. *Confessiones*, XIII, XI, 12; *De Ciuitate Dei*, XI, 26-28.

<sup>31</sup> Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, p. 26; «S. Augustin et la Trinité», p. 32.

Neste entremeio, para os livros XII, XIII, XIV, temos a síntese do próprio Agostinho: «No livro XII pareceu que se devia distinguir sabedoria [*sapientia*] de ciência [*scientia*] e, naquela que se chama propriamente ciência, porque é inferior, foi necessário procurar em primeiro lugar uma espécie de trindade no seu género, a qual, embora já pertencendo ao homem interior, todavia ainda não deve ser chamada ou considerada imagem de Deus. E isto é tratado no livro XIII, realçando a fé cristã. No livro XIV, trata-se da verdadeira sabedoria do homem, isto é, concedida por dom de Deus na participação do próprio Deus, a qual é distinta da ciência».<sup>32</sup> Na diferença entre *scientia* e *sapientia* joga-se a tensão escatológica entre tempo e eternidade, entre desejo de felicidade e a beatitude, entre as verdades históricas próprias da fé, a que a experiência cristã jamais se subtrai, bem pelo contrário, pois «o Verbo fez-se carne e montou tenda entre nós» (Jo 1: 14), e as verdades eternas próprias da ciência contemplativa, i.e., da sabedoria. Assim, «a fé procura, a inteligência encontra» (*fides quaerit, intellectus inuenit*). No intervalo, como Mediador e Caminho que caminha conosco e nos leva da morte à Vida, temos Cristo Ressuscitado que, com o Pai, duplamente nos oferta o Espírito Santo e nos reconduz à Trindade em cujo *mysterium* fomos mergulhados pelo nosso baptismo.

E depois disto pode Agostinho concluir, recolhendo novo ímpeto, que só na pneumatologia se resolvem, tanto quanto possível, as aporias do pensar categorial binário, que dividiu e depois foi incapaz de reunir e reatar os nexos ontológicos da dispersão operada. Pois, para Agostinho, o Espírito Santo não é o Espírito do Pai e, depois, o Espírito do Filho, mas o Espírito de ambos, *Spiritus sanctus amborum* e ‘caridade de ambos procedente’ (*De Trin.*, V, 11, 12; XV, 6, 10). Agostinho esforça-

<sup>32</sup> *De Trinitate*, XV, 3, 5.

-se por mostrar que, procedendo do Pai e do Filho, o Espírito não lhes é inferior, porque o Espírito é a Vida única de Deus. E «importa sublinhar que Agostinho não diz que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de uma unidade indiferenciada: o Espírito vem *principaliter* do Pai (*De Trin.*, XV, 17, 29), mas é dado pelo Pai ao seu Filho, de forma a que o Filho, com o Pai, possa enviar o Espírito (*De Trin.*, XV, 26, 47) tanto na eternidade [*donum*] como no tempo [*datus*]. (...) O Pai dá a sua própria vida ao Filho – o que inclui o Espírito Santo. Por conseguinte, eterna e simultaneamente, o Espírito é dado pelo Pai e pelo Filho em conjunto. Mas isto significa que a natureza do Pai como doador não se reduz a ser o Pai do Filho; gerando o Filho, há aí um ‘excesso’ de dom.»<sup>33</sup>

\* \* \*

Voltando ainda às analogias, não deixa Agostinho de observar que, embora o «amor ou vontade» insinue em nós o Espírito Santo na Trindade (*De Trin.*, XI, 5, 9), não apenas ele é chamado amor, mas sim «Deus é amor». Não obstante, aprofundando a célebre teoria das apropriações interroga-se: «Se, pois, com propriedade se deve chamar amor a algum dos três, que há de mais adequado do que ser o Espírito Santo?» (*De Trin.*, XV, 17, 29) Portanto, na Trindade, o Espírito Santo é chamado amor *por apropriação* (*De Trin.*, XV, 17, 29; 20, 37). Por apropriação (*proprie*) sublinhe-se bem, e não por exclusão, pois também o Pai e o Filho se dizem amor (*caritas*). O perigo de uma aplicação unívoca das analogias psicológicas à Trindade seria «psicologizar» ou «despersonalizar» o Espírito Santo e a Trindade (o que Agostinho não faz<sup>34</sup>) e atribuir a

<sup>33</sup> Rowan WILLIAMS, «Trinité (La)», p. 1430; cf. *De Trinitate*, IV, 20, 29; V, 15, 16; XV, 19, 36.

<sup>34</sup> Cf. Basil STUDER, «La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona. Continuità della tradizione occidentale?», in *Mysterium Caritatis*, pp. 291-310.

memória ao Pai, a inteligência ao Filho e a vontade/amor ao Espírito Santo (*De Trin.*, XV, 7, 12; 17, 28). Agostinho adverte que a analogia não é para ser tomada à letra e muito menos aplicada de forma insensata, segundo uma correspondência exclusiva (*De Trin.*, XV, 20, 39; 23, 43), mas deve ser assumida ao jeito de uma co-presença e co-implicação relacional dos três nos três (*communio caritatis*).

Daí a dupla e conversível afirmação de São João, que é agora o eixo em que se move todo o pensamento de Agostinho: «Deus é espírito» e «Deus é amor» (Jo, 4, 24; 1 Jo 4, 8), deduzindo da Escritura a conclusão que logicamente se impõe: «O Espírito é amor». A *caritas* é o modo próprio como Deus é Uno e Trino, porque é vínculo unitivo na diferença de pessoas. «Só esta distinção trinitária do ser de Deus torna compreensível a frase 'Deus é amor'.»<sup>35</sup> E este eterno amor-relação-recíproca (*ad inuicem*) é mais do que 'ser' ou 'substância': é comunhão de *pessoas-em-acto-de-amor*. O amor gera sempre pessoas, não indivíduos. É esta *perene restituição* em Deus (Stanislas Breton chama-lhe «ebulição interna») que torna inconcebível e contraditório que uma das pessoas se baste a si mesma, mas que haja entre elas pericorese, 'dança'. O Espírito é a relação eterna do Pai e do Filho; esta relação é a expressão do seu amor, de tal modo que do inefável abraço do Pai e do Filho (*ineffabilis quidam complexus patris et imaginis*, *De Trin.*, VI, 10, 11), diríamos: do *Beijo Imemorial*, procede eternamente uma terceira Pessoa. O Espírito é a Relação em Pessoa; acontecimento de amor, enlace eterno, comunhão de Vida, *uinculum caritatis*: «Ó mistério de bondade! Ó sinal de unidade! Ó vínculo de caridade!» (*O sacramentum pietatis. O signum unitatis. O uinculum caritatis*, *In Ioh. Eu.*, 26, 13). «Juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é uma terceira

<sup>35</sup>Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, trad. esp. de F. C. Vevia, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 421.

relação divina, a saber: a relação das relações do Pai e do Filho. Relação das relações, portanto, e nessa medida uma relação eternamente nova. (...) Só o Espírito de Deus, enquanto relação de relações, constitui o ser do amor como acontecimento.»<sup>36</sup> O *uinculum caritatis*, Espírito Santo, tem o nome próprio do que é comum ao Pai e ao Filho e o seu nome coincide com o vórtice trinitário: é a própria «dança»; é o amor mútuo e subsistente; é o *êxtase recíproco* e a *koinonia* do Pai e do Filho (*De Trin.*, XV, 6, 10). O pensamento queria encontrar uma identidade, uma substância, terra firme onde assentar; mas apenas encontra movimento, circulação, eterna doação inter-remissiva; quando a razão 'salta' à procura do fundamento, o solo está desde sempre em movimento e por isso, sem as suas referências habituais, fica perdida como Nicodemos ouvindo o Espírito sem saber nem de onde vem nem para onde vai (Jo 3: 8). *De Trinitate* é um permanente tirocínio de iconoclastia. Remata, pois, Agostinho: «Na Trindade excelsa, uma pessoa apenas é como as três, e duas não são mais que uma só, pois em si são infinitas. Assim, cada uma delas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas, e todas em todas – e em todas a unidade.» (*De Trin.*, VI, 10, 12.) O amor perdeu qualquer sentido captativo ou possessivo para se entender como pura e eterna doação. O sentido último do ser exprime-se na confissão trinitária como generosidade ontológica radical; um Deus sempre novo e em aberto, eternamente de surpresa em surpresa; quem procurava encontrou muito mais do que poderia desejar e pensar; quem tinha sede encontrou a fonte; mas «a fonte vence o sequioso» (*fons uincit sitientem*, *Sermo* 159, 9). A Trindade é Vida oblativa continuamente a brotar. A exuberância que a Vida assim patenteia é a essência última da auto-revelação e da automanifestação:

<sup>36</sup>Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 476.

«Deus distingue-se ao amar-se a si mesmo.»<sup>37</sup> «Santo Agostinho faz uma verdadeira descoberta trinitária e pneumatológica quando exprime, pela primeira vez, uma ideia então totalmente estranha à teologia grega, a saber, a Trindade Santa considerada como Amor. Realça, além disso, a especial significação da Terceira hipóstase, exactamente como amor, como vínculo de amor, amor ou dilectio. (...) Esta beatitude do amor na Trindade, consolação do Paráclito, é o Espírito Santo. Em toda a literatura patrística, é apenas em Agostinho que encontramos este esquema de amor: o que ama, o amado e o próprio amor. Ele compreendeu a Terceira hipóstase como Amor hipostático e é isto que constitui a importância perene da sua teologia trinitária.»<sup>38</sup>

Lembremos outrossim a propósito do que Serge Boulgakov chama «descoberta trinitária», que na oração com que termina *De Trinitate* (XV, 28, 51), a questão já se não coloca a Agostinho em termos de linguagem seja simbólica, seja especulativa, seja analógica, mas em termos de metamorfose orante, in-habitação trinitária, *deificatio*: «Quando, pois, chegarmos a ti, cessarão estas muitas palavras que dizemos e não chegamos. Tu permanecerás um só, tudo em todos, e sem fim diremos uma só coisa, louvando-te em uníssono e em ti nos tornando também nós um só. Senhor Deus uno, Deus Trindade...» (*De Trin.*, XV, 28, 51). «Habita no amor e serás in-habitado; permanece no amor e ele permanecerá em ti» (*In Ep. Ioh. ad Parthos*, 7, 10): trata-se de *dançar* no Espírito a própria Vida divina. Tudo foi assumido na eterna pericorese do Pai e do Filho e do Espírito. *Magnificat*.

José M. da Silva Rosa

<sup>37</sup>Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 419.

<sup>38</sup>Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, Paris, L'Âge d'Homme, 1996, pp. 49.74.

## DE TRINITATE LIBRI QVINDECIM

### A TRINDADE

## TRATADO EM QUINZE LIVROS