

Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*

Francisco Benjamin de Souza Netto**

Introdução

A abordagem do *De Trinitate* de Santo Agostinho, obra fundamental para a determinação de sua posição no que concerne a esta questão decisiva para o ideário cristão, apresenta para o leitor dificuldades e resistências. Assinalemos apenas as que nos parecem constantes quanto à totalidade do livro: exegese escriturística e conceituação bem como argumentação se alternam por quase toda a extensão da obra, temas e problemas são revistos e reavaliados, sendo os conceitos básicos da formulação do dogma reenunciados e revistos quando o exame das analogias, ditas imagens, se encontra em exposição. Tudo isto coloca o leitor moderno diante de uma complexa dificuldade: optar por alguma ordem quanto à exposição das teses do autor, fato tanto mais grave quanto se trata de um autor que, em meio a protestos de sincera modéstia, pretende, sim, enunciar e demonstrar teses, *dógmata*, se quisermos adotar a linguagem que foi da filosofia helenística, antes de o ser da *sacra doctrina* oficial dos cristãos. A solução que adota-

* Versão preliminar de texto a ser apresentado no IV Encontro de Filosofia Medieval, Porto Alegre.

** Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

mos foi examinar, primeiro, em separado, evidentemente o quanto possível, exegese, “categorias” e “analogias”, para, depois, recuperar a unidade do discurso agostiniano. É o que empreendemos em seguida. No que concerne à exegese, um primeiro passo, ditado pela consciência de que se trata de questão já amplamente conhecida e estudada, é avaliar a atualidade do livro de Maurice Pontet, *L'exégèse de saint Augustin* (Lyon, Aubier, 1944). Eis porque fica ela para um segundo momento. É verdade que se poderia dizer o mesmo dos dois outros temas em debate. Mas, no que a eles concerne, pareceu-nos ser possível acrescentar algo ao que foi assimilado e exposto sobre a contribuição de Agostinho, notadamente quanto à precisão dos limites entre a filosofia e a teologia e quanto à teoria do conhecimento em geral, bem como da *Intellegentia* e da *Scientia*, presentes em toda extensão de sua obra.

A Essência e as Pessoas: Herança Grega e Elaboração Agostiniana

Quando Agostinho se engaja na polêmica trinitária, já a tradição latina incorporara e precisara o termo *substantia* ao enunciado do dogma e à possível solução das interrogações que suscitava. Ele há de preferir-lhe à palavra *essentia*, como se há de assinalar adiante: eis a razão do título desta unidade de nosso estudo. Isto faz com que, mesmo nos quatro primeiros livros do *De Trinitate*, dedicados à simples exposição do mistério e à exegese dos textos bíblicos nos quais ocorre a sua formulação, os termos pessoa e substância, preterido mas sempre usado juntamente como essência, já sejam utilizados. Em verdade, as controvérsias precedentes já os haviam consagrado e não havia porque evitá-los. Assim, em I, ii, 4, ao expor seu propósito de autor, diz pretender “*reddere rationem, quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intellegatur [...]*”¹. Uma

vez introduzido o termo, não há mais porque evitá-lo e, em I, iv, 7, refere que seus predecessores “[...] *hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus [...]*”². O mesmo ocorre em I, vi, 9: trata-se então de afirmar a unidade do Filho com o Pai a um título de leitura autêntica do prólogo do IV Evangelho, assinalando-se que “*In eo autem declarat, non tantum Deum esse, sed etiam eiusdem cum Patre substantiae [...]*”, e isto por oposição a “*omnia [...] quae facta sunt, id est omnem creaturam [...]*”³, pois ele, o Verbo, “*si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est. Et si non est Filius eiusdem substantiae cuius Pater; ergo facta substantia est: si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt: at ‘omnia per ipsum facta sunt’; unius igitur eiusdemque cum patre substantiae est*”⁴.

Na intenção polêmica de encerrar o teólogo ariano no círculo vicioso de uma inevitável contradição, Agostinho acaba por sugerir o que é precisamente aquilo que a palavra substância significa; com efeito, na passagem citada e na imediatamente subsequente, I, vi, 10, onde se considera o homem como *particeps* da vida eterna, o que salta aos olhos é denominar ela algo a que cabe a unidade no ser, seja o incriado, seja o criado, o que é perfeitamente coerente com a preferência do doutor de Hipona pela palavra *essentia*, anteriormente enfatizada. Igualmente, a partir daí, o termo pessoa designa o que em Deus é distinto (cf. I, vi, 10-12), enfatizando-se a unidade do *opus ad extra*, válida também para o Espírito Santo, porque “*in unitate Trinitatis consubstantialis et coaeternus*” (I, vi, 13)⁵.

O que é comum e o que é próprio são objeto de meticulosa exposição ao longo dos livros seguintes e só aqui e ali os termos pessoa e substância ocorrem: tudo sugere que Agostinho evita, ao aduzir o argumento escriturístico, beneficiar-se deste elementos exógenos de síntese. Vez por outra, entretanto, a explicitação faz-se imperativa, como ocorre em II, viii, 14, onde a alma é dita substância espiritual para se assinalar que a invisibilidade é comum às três pessoas, como

se explicita em seguida (15-16). Em todo subsequente discurso em que se perfaz o livro II procura o autor mostrar que no Antigo Testamento toda manifestação é comum e não há visibilização de Deus antes da que se faz mediante a humanidade do Verbo encarnado. O empenho neste sentido prossegue por todo o livro III até que uma síntese parece possível: "*Quapropter substantia, vel, si melius dicitur, essentia Dei, ubi pro modulo nostro ex quantulacumque particula intellegimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quandoquidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis*" (III, xi, 21)⁶. E a conclusão não pode ser outra: Deus nunca apareceu por si mesmo (III, xi, 27).

Todavia, a consideração do Mistério da Encarnação, com que se abre o livro IV, notadamente porque se considera a sua missão de revelador, dá ensejo a que se considere que conhecimento tiveram de Deus os filósofos, precisando que os mesmos, ou alguns deles, "*Quasi vero, quia praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intellegere potuerunt*" (IV, xvi, 21)⁷, mas da encarnação e da ressurreição nada vieram a conhecer (IV, xvii, 23). Só o Filho, porque é consubstancial e coeterno ao Pai, mas é igualmente verdadeiramente enviado por Este, pode valer ao homem o conhecimento da Trindade (cf. IV, xix, 25 – XX, 28) e enquanto juntamente com o Pai envia o Espírito (IV, xx, 29-30) é quem dá a conhecer a identidade trinitária de Deus. Isto mais do que recomenda que se assinale a missão reveladora do Verbo em seu ser-homem: Ele que torna possível a *inventio* da Trindade, não só pela simples razão, mas também sob a letra do Antigo Testamento.

A leitura dos quatro primeiros livros do *De Trinitate* deixa emergir os conceitos que não de permitir uma coerente enunciação do mistério. Tudo se passa como se Agostinho se acomodasse ao uso dos mesmos por docilidade à tradição. Ora, o livro V e, após este, o VII dissipam por completo esta impressão. Sem deixar de reconhecer as limitações tanto da linguagem como da razão humana, o que aí se pretende é mobilizar o que há de melhor no homem para dizer Deus desde a revelação do Verbo feito homem. O princípio fundamental soa eloquente: "*Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus*

in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro [...]” (V, i, 2)⁸. Assim, trata-se de pensar e dizer Deus a partir do próprio intelecto, deixadas de lado as categorias ou espécies destas próprias ao mundo material das substâncias compostas, antes de o pensamento elevar-se acima da finitude do próprio intelecto. O resultado que se espera deste empenho é manifesto: *“Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit”* (ibidem)⁹. Trata-se de uma teologia negativa distinta da oriental, que Agostinho não exclui, mas que, aqui, cede lugar à tentativa de dizer algo do que Deus é.

É a esta altura que a herança filosófica presta o serviço que lhe cabe, tornando-se mais preciso o recurso a seus termos: *“Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci ousian vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia; ita ab eo quod est esse dicta est essentia”* (V, ii, 3)¹⁰. Em seguida, Agostinho se autoriza da, então, já estabelecida, “pequena metafísica” do Êxodo (3, 14), para precisar, a partir daí, o que faz a diferença no que concerne a Deus, dizendo que as demais essências ou substâncias comportam acidentes que lhes valem alguma mudança, *“Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest: et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit”* (ibidem)¹¹. Tal permanência no ser não cabe ao que muda ou mesmo ao apenas mutável: *“ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse”* (ibidem)¹². Sabe-se que o termo predileto, *essentia*, se se impôs por seu significado, não deixou de ter-se em conta de problemático em razão de seu caráter de neologismo. Todavia, atribuído por Quintiliano a Plauto (II, 14, 2) e por Sêneca a Cícero (Ep. 58, 6), é aceito por Agostinho em razão de sua melhor correspondência ao grego (cf. *De Civitate Dei*, XII, 2, PL 41, 350)¹³, sem detrimento na tradição latina, na qual Hilário (*De Synodis*, 12, PL 10, 490) o atesta: *“Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dicitur autem essentia, et natura et genus, et substantia*

uniuscuiusque rei poterit"¹⁴. Percebe-se, nesta passagem, a razão da predileção agostiniana: com uma só palavra se expressa o que se dispersa por várias na língua latina. Deixando para a conclusão passagens de outros escritos que complementam o *De Trinitate*, acrescentemos simplesmente que, se a fixação do significado do termo herdado principalmente de Platão e Aristóteles, mas com múltiplas mediações, denota aquilo a que cabe ser, diz-se sempre com referência ao ser, enunciado no infinito, cujo prestígio tão somente cresce na literatura cristã desde Justino a nosso autor.

Retomando a leitura do livro V, depara-se, em seguida, com a refutação do argumento ariano segundo o qual tudo o que de Deus se diz ou entende, diz-se segundo a substância; logo, isto vale do Pai enquanto ingênito e do Filho enquanto gênito; ora, sendo um diverso do outro, há diversidade de substância entre o Pai e o Filho. A resposta parte da Escritura (Jo. 10, 30; Fil. 2, 6), textos nos quais a igualdade e a unidade com o Pai não coagem serem os termos acima entendidos segundo a substância; com efeito, aí se encontra algo que se diz que, porque diz-se do que é o mesmo segundo a substância, não pode dizer-se segundo esta: o Pai e o Filho (cf. iii, 4). A precisão do que seja isto que se diz passa por uma necessária consideração do que é o acidente: "*Accidens autem non solet dici, nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest. Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae graece appellantur achorista, sicut est plumae corvi color niger; amittit eum tamen, non quidem quamdiu pluma est, sed quia non semper est pluma. Quapropter ipsa materies mutabilis est, et ex eo quod desinit esse illud animal vel illa pluma, totumque illud corpus in terram mutatur et vertitur, amittit utique etiam illum colorem. Quamvis et accidens quod separabile dicitur, non separatione, sed mutatione amittatur; sicut est capillis hominum nigritudo, quoniam dum capilli sunt possunt albescere, separabile accidens dicitur; sed diligenter intuentibus satis apparet, non separatione quasi emigrare aliquid a capite dum canescit, ut nigritudo inde candore succedente discedat et aliquo eat, sed illam qualitatem coloris ibi verti atque mutari. Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile*" (iv, 5, a)¹⁵. Eis o essencial da tradição, a ser

conservada e reiterada até a introdução de Aristóteles. O acidente é associado à mutabilidade, como marca e necessidade desta, não podendo admitir-se em Deus.

Permanece, portanto no ar, a questão *quid tres*. Agostinho responde recorrendo à relação: “*Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidentem dicatur*” (v, 6)¹⁶. A quantidade, a qualidade “*et quod dicitur ad aliquid*”, como a amizade, a proximidade, a servidão, a similitude, a igualdade e outros tais e, ainda, o “*situs et habitus, et loca et tempora, et opera atque passiones*” (ibidem)¹⁷. Em seguida, reiterada a imutabilidade e, por conseguinte, a não accidentalidade de Deus, segue-se a resposta: “*Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius; et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, ut ex eo quod nunquam desinatesse Filius, Pater non desinat esse Pater; sed ex eo quod semper natus est Filius, nec cepit unquam esse Filius*” (ibidem)¹⁸. Se ser tal tivesse começo ou fim tratar-se-ia de acidente. Ao contrário, “*Si vero quod dicitur Pater, ad seipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad seipsum diceretur, non ad Patrem; secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius: sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur: quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur: neque secundum accidens quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia: quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*” (ibidem)¹⁹.

A longa citação justifica-se por seu próprio teor: Agostinho tem o que diz em conta de argumento e assume a responsabilidade teórica de conceber a *relatio* como algo de intermediário, após reconhecer

que, na esfera do mutável, as formas do *esse ad* sejam acidentais, precisamente porque “do mutável”. Isto fica patente na resposta aos arianos que se segue à passagem acima; após expor os argumentos destes e assinalar que lhes escapa a distinção entre o que se diz *ad seipsum* e é sempre segundo a substância, e o que se diz *ad alterum*, formula a resposta como segue: “*Cui versutiae respondetur ita, ut ipsi cogantur dicere secundum quid sit aequalis Patri Filius; utrum secundum id quod ad se dicitur, an secundum id quod ad Patrem dicitur. Non enim secundum id quod ad Patrem dicitur, quoniam ad Patrem Filius dicitur, ille autem non Filius, sed Pater est. Quia non sic ad se dicuntur Pater et Filius, quomodo amici et vicini. Relative quippe amicus dicitur ad amicum; et si aequaliter se diligunt, eadem in utroque amicitia est; et relative vicinus dicitur ad vicinum, et quia aequaliter sibi vicini sunt (quantum enim iste illi, tantum et ille huic vicinatur), eadem in utroque vicinitas. Quia vero Filius non ad Filium relative dicitur, sed ad Patrem, non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, aequalis est Filius Patri: restat ut secundum id aequalis sit, quod ad se dicitur. Quicquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur: restat ergo ut secundum substantiam sit aequalis. Eadem igitur utriusque substantia*” (vi, 7)²⁰. Assim, quando se diz o Pai ingêxito, nega-se algo relativamente, diz-se o que não é, não se nega a substância. O que se nega pode, portanto, negar-se segundo a substância, como quando digo “*homo est*” e lhe oponho “*non homo est*”, mas pode negar-se também segundo cada um dos demais predicamentos (cf. vii, 8), o que vale em especial da relação segundo a qual diz-se alguém gênito ou ingêxito, filho ou pai (ibidem).

Assim, tudo o que em Deus se diz segundo a substância, diz-se do uno e diz-se uno, donde dizer-se um só Deus nesta unidade um e bom. E isto diz-se propriamente, já os demais predicamentos de modo apenas translato, mesmo porque para Deus não é algo outro ser e ser-grande e, assim como não se diz três essências, não se diz três bondades ou magnitudes: “*Essentiam dico, quae ousía graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus*” (viii, 9)²¹. Todavia, a expressão do que em Deus é trino experimentou diferenças e Agostinho o nota quanto aos gregos: “*Dicunt quidem illi hyposthasim; sed nescio quid volunt*

interesse inter usiam et hyposthasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint: mían ousían, três hypostháseis, quod est latine, unam essentiam, tres substantias" (viii, 10)²². Esta seria a versão etimológica natural do grego ao latim, o que dá ensejo à observação: "*Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam, quod intellegatur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas [...]*" (ix, 10)²³. O que Agostinho assinala é que, embora a correspondência dos termos seja entre *hypósthesis* e *substantia*, o uso desta palavra no latim apropriou-a a corresponder a *ousía*, o que é problemático, como o admite: "*Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres Personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*" (ibidem)²⁴.

O capítulo imediatamente subsequente acrescenta precisões importantes desde sua abertura: "*Sicut ergo non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines, neque tres magnos. In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus, magnus mons et magnus animus; in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo quod est magna domus. Sed illa est vera magnitudo, qua non solum magna est domus quae magna est, et qua magnus est mons quisquis magnus est; sed etiam qua magnum est quidquid aliud magnum dicitur: ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud quae ab illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione eius magna sunt. Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod est ipse, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est; alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus: ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo*" (x, 11)²⁵. Eis porque não se dizem três grandezas, assim como não se dizem três essências, eis porque, igualmente, um só o que se diz grande, "*quia ipse sua est magnitudo*" (ibidem). E o mesmo diga-se da bondade, da onipotência, da eternidade "*omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo*

possunto pronuntiari, quae ad seipsum dicitur, non translate ac per similitudinem, sed proprie: si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest" (ibidem)²⁶.

Incluso no mais teológico de quantos escritos possam ser havidos em tal conta dentre os do doutor de Hipona, todo este excurso articula os momentos capitais de sua metafísica. Via médio-platonismo, a inspiração platônica é manifesta: em Deus nada é por participação e, fora dele, tudo o é, o que quer que seja. Certamente, isto vale quanto ao ser; quanto à essência de cada ente e a inerência neste dos predicamentos que lhe cabem, é mister proceder com cautela, mesmo porque a seção supra citada é tanto mais coerente quanto, por exemplo, se considerar a grandeza por que algo é grande, por aquele acidente inerente "por que" algo participa da grandeza de Deus, com a devida e infinita distância: o que em Deus é idêntico a seu ser, no que é por participação é outro, a rutura da unidade acompanhando a inidentidade ao ser. Esta interpretação impõe-se também se se consideram os termos em que a participação nas idéias divinas é expressa no *De Civitate Dei*, precisamente em um contexto em que se assinala o absoluto diferir entre Deus e a criatura: "*aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*" (XII, 2)²⁷. A doutrina agostiniana da participação associa à mesma a idéia de semelhança e discerne na Trindade o princípio desta: o Verbo. Já foi suficientemente esclarecido por Gilson, citando Bréhier, que este não tem similar em Plotino, o mesmo valendo do médio-platonismo²⁸. De qualquer forma, para Agostinho, tudo o que é e não é Deus, é à imagem deste, e o é com fundamento no Verbo. Em português, é preferível reproduzir literalmente o Gênese e dizer ser o Verbo a Imagem perfeita e as criaturas imagens por semelhança. A razão é a opção dos exegetas modernos na tradução de Gen. 1, 26, em que imagem corresponde a *selem* e semelhança a *demut*, esta sendo o complemento restritivo daquela²⁹. Importa assinalar o que o latim em uso sugeriu a Agostinho: "*Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago*

enim tunc est, cum de aliquo exprimitur” (*De Genesi ad litteram*, op. imp. XVI, 57)³⁰. E ainda: “*Imago, si perfecte implet aliud cujus imago est, ipse coaequatur ei, non illud imagini suae*” (*De Trin.* VI, 10, 11)³¹.

Retornando ao exame do livro V, assinala-se que, a despeito dos problemas que acarreta, também o Espírito Santo, no que tem de próprio, diz-se relativamente, o restante sendo comum (xi, 12). Certamente, isto padece uma dificuldade: não há um vocábulo comum a servir de correlativo ao Espírito (xii, 13). A dificuldade dá ensejo a que se precise em que sentido se fala de princípio no que concerne à Trindade. O Pai diz-se princípio em relação ao Filho relativamente. Já no que concerne à criatura, dizem-se em absoluto um só princípio o Pai e o Filho quanto à criação (xiii, 14), o Pai e o Filho sendo princípio do Espírito na vida intratrinitária a um título unitário, sendo os três um só princípio da criação (xiv, 15). Enfim, precisa-se também que o Espírito Santo procede desde toda eternidade como dom, na unidade da substância divina, antes mesmo de ser dado (xv, 16). O livro termina com precisões a este respeito e a respeito de, em suas relações com Deus, só a criatura mudar, não Deus (xvi, 17). Eis como o livro V lega-nos o essencial da metafísica agostiniana no âmago do debate da questão trinitária e sem detrimento da revelação.

O livro VI é, como já se observou, um notável exercício de exegese, com decisivos resultados para a afirmação da igualdade das pessoas na unidade da Trindade. Isto não impede e mesmo exige que o *processus* especulativo avance alguns pontos. Assim, após a abertura do livro, em II, 3, visualiza-se o Pai enquanto é princípio do Filho, e isto é-lhe próprio enquanto Pai, para em seguida proceder-se à exposição dos nomes absolutos comuns a ambos. Em seguida, de iii, 4 a iv, 6 desenvolve-se, sempre em base exegética, a unidade de ambos, que este derradeiro capítulo sintetiza: “*Quanto ergo magis in illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est animus humanus, haec ita se habent? Humano quippe animo non hoc est esse et fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus e nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel*

multiplaci simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur"³². O argumento é *a fortiori*, partindo da unidade de inseparabilidade das distintas virtudes na alma humana: inseparáveis, mas distintas, outras, o que não ocorre em Deus, onde é absoluta a unidade do que é absoluto. Idêntica argumentação é aplicada ao Espírito Santo em v, 7, quando se enfatiza a unidade de *substantia*, na qual é Ele a *charitas* que os une, *non participatione sed essentia sua*. Com efeito: "*Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna: quae si amicitia convenienter dici potest; sed aptius dicitur charitas. Et haec quoque substantia, quia Deus substantia et Deus charitas sicut scriptum est (I Jo. 4, 16). Sicut autem substantia simul cum Patre et Filio, ita simul magna, et simul bona, et simul sancta, et quicquid aliud ad se dicitur: quonia non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse vel bonum esse et caetera, sicut supra ostendimus*"³³. Certamente, tal unidade não se encontra na criatura, não só a corpórea, pois "*Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior: sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex*" (vi, 8)³⁴, pois nela o que sente, pensa ou quer é dela distinto, cada qual sendo também distinto do restante: "*Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis*"³⁵. Após insistir em que Deus é trino mas não tríplice, o livro se encerra discutindo algumas dificuldades herdadas dos antecessores, notadamente Hilário, sem perder a oportunidade de ser lapidar pouco antes do final: "*Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc est esse, unum omnia [...]*" (x, 11)³⁶.

Toda a problemática e toda a dificuldade que, sem resistência, Agostinho deixou emergir de sua Fé na Trindade e dos termos em que a Escritura e a Tradição a expressam, recebe nova e meticulosa abordagem no livro VII. A questão, diferida anteriormente, consiste em saber-se se cada Pessoa pode dizer-se Deus e tudo o que deste se diz só, isto é, tomada em separado das demais. A expressão "*Cristo força de Deus e sabedoria de Deus*" (I Cor. 1, 24) permite que se faça

remontar o debate à Escritura. A problemática põe-se a partir da linguagem desta de modo desafiador, isto é, ao perguntar-se se o Pai é Deus tal é Pai, residindo no Filho a sua divindade (i, 1). Isto consistiria em “*aliud in Patre intelligi esse, aliud sapientem esse, ut non hoc ispo sit quo sapiens est; quod de anima intelligi solet, quae alias insipiens, alias sapiens est [...]*” (i, 2)³⁷. Nesses termos, no que consistiria serem Pai e Filho da mesma essência? Disto decorreria também o sumo absurdo de o Filho como imagem “*ad se dici*”. A solução é encaminhada ao estabelecer-se que “*Omnia enim quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur*” (ibidem)³⁸. Assim, o homem diz-se senhor relativamente ao servo, mas ao dizer-se homem, diz-se *ad se* e o que se diz é sua essência. Com efeito “*si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia*” (ibidem)³⁹. Ora, se não há algo que se diga *ad se* qual essência ou substância, não há também o que se possa dizer relativamente: “*Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino quod relative dicatur ad aliquid*”. E o mesmo valendo do Filho, conclui-se: “*Non ergo ita, sed utrumque substantia, et trumque una substantia*” (ibidem)⁴⁰.

A aplicação da solução se precisa a partir da idéia de sabedoria, da qual decorrerá: “*Sapientia vera et sapiens est, et se ipsa sapiens est. Et quoniam quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens, si rursus dsipiat, manet tamen in se sapientia, nec cum anima fuerit in stultitiam commutata, illa mutatur: non ita est in eo qui ex ea fit sapiens, quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est. Cum enim corpus in alium colorem fuerit mutatum, non manebit candor ille, sed omnino esse desinet. Quod si et Pater qui genuit sapientiam, ex ea fit sapiens, nec hoc est illi esse quod sapere, qualitas ejus est Filius; non proles ejus, et non ibi erit jam summa simplicitas. Sed absit ut ita sit; quia vere ibi est summe simplex essentia: hoc ergo est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit sapiens est Pater; alioquin non ipse illam, sed illa eum genuit*” (ibidem)⁴¹. Sendo o ser idêntico ao saber, o que faz sábio, faz ser e é causa do ser, o que só pode ocorrer por geração ou facção. “*Ergo Pater ipse sapientia est: et ita dicitur Filius sasapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris;*

id est, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen, sic intellegatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia: ergo et una essentia, quia hoc est ibi esse quod sapere. Quod enim est sapientiae sapere, et potentiae posse, [...] hoc est essentiae ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia” (ibidem)⁴². Já Filho e Verbo dizem-se relativamente e não se dizem do Pai, “*quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus Verbum es, sicut Filius ad patrem: sapientia vero eo quod essentia”* (ii, 3).

O livro tem sequência expondo como o Verbo é Sabedoria e como em humanidade tornou, de certo modo, possível que o homem sentisse Deus (iii, 4-5), para fazer o mesmo com o Espírito Santo (iii, 6). Mas, o que são estes três, o Pai, o Filho e o Espírito Santo? Em outros termos, o que são estes três, além de serem uma única e só substância ou essência? Com efeito, quando digo “*Abraão, Isaac e Jacó*”, digo três homens e isto vale a nível mais genérico, de modo que o que se pode dizer no plural por nome especial, pode dizer-se também mediante um nome geral. Mas isto não pode aplicar-se sem mais ao Pai, ao Filho e ao Espírito. “*Quid igitur tres? Si enim tres personae, commune est eis id quod persona est: ergo speciale hoc aut generale nomen est eis, si consuetudinem loquendi respicimus. Sed ubi est naturae nulla diversitas, ita generaliter enuntiantur aliqua plura, ut etiam specialiter enuntiari possint”* (iv, 7)⁴³. Ora, em Deus, ao contrário do que ocorre com as demais substâncias, “*nulla est essentiae diversitas, oportet ut speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum”* (ibidem)⁴⁴. Todavia, porque a Escritura, mesmo não utilizando o nome pessoa para cada um, não obstante não aplicou à essência única, “*propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit”* (iv, 8)⁴⁵. Certamente, entre os gregos ou entre alguns destes, o vocabulário variou, de modo a substância ora corresponder a essência, ora a pessoa, dizendo-se neste caso de modo relativo. Mas — e, aqui, Agostinho pensa em latim —, se a *substantia* corresponde

subsistere como a *essentia esse* e Deus *ad se subsistit*, neste caso é absurdo dizer-se a substância relativamente.

Todavia, Agostinho tem dificuldades quanto à subsistência de Deus: “*Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere: de his enim rebus recte intellegitur, in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subjecto dicuntur, sicut color aut forma in corpore*” (v, 10)⁴⁶. Trata-se de coisas a que algo é inerente cujo ser não é idêntico ao da coisa e que pode ser supresso sem a supressão desta. Donde, “*Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur [...]*” (ibidem)⁴⁷. Em outros termos, não havendo inerência em Deus, “*Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat esentiam*” (ibidem)⁴⁸. Esta opção é fundamentada no Êxodo (3, 14), constituindo o que se chama a “pequena metafísica” deste. “*Sed tamen, sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae*” (ibidem)⁴⁹. Atento, às vezes até a obsessão, para a etimologia das palavras, mas, nem por isso, desatento para as convenções do uso e inevitáveis concessões a este, Agostinho representa, a seu modo, a expressão latina da extrema dificuldade de toda *theologia* quanto à adequação no dizer Deus.

Vai ele tão longe nisto, que, em seguida (vi, 11), se pergunta se não está sendo excessivamente rigoroso, já que os gregos, podendo dizer *tria prósopa*, disseram algures *tres hyposthaes*, o que literalmente se traduz três substâncias. Apenas, seguiram ele a *consuetudo* de sua língua: “*Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative; sic dicamus tres personas, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quemadmodum dicuntur aliqui tres amici [...]*” (ibidem)⁵⁰. Trata-se de um dizer por reciprocidade. De

qualquer forma, *“ut Substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum; sicut ad se dicitur Deus [...]. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse [...], ita hoc illi est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intellegitur Trinitas, ne omnino taceremus interroganti, quid tres, cum tres esse fateremur?”* (ibidem)⁵¹.

Encaminhando a conclusão do livro, o autor evoca uma saída que encontra em alguns estudiosos que não cita nominalmente: é a saída consistente em lançar mãos do gênero e da espécie. Após uma exposição geral de como entende estes universais, exclui que a relação essência/pessoas na Trindade possa ser esclarecida mediante tal recurso. Com efeito, *“si essentia genus est, una essentia jam non habet species, sicut quia genus est animal, unum animal jam non habet species. Non sunt ergo tres species unius essentiae, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae quae apellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent [...]”*. Ora, *“ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest: omnino enim non potest, quia unus homo jam singulus homo est. [...] Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo [...]”* (ibidem)⁵². Sendo única a essência, não pode ser espécie por já ser perfeita na unidade. Todo o problema depende do uso das palavras que podem prestar-se a expressar níveis distintos de unidade, como ocorreu com a palavra *natura*, que os antigos usaram, antes de serem introduzidas as mais recentes, essência e substância. Ocorre o mesmo que ocorre com a matéria de que se faz algo: se da mesma porção de ouro fazemos três estátuas, nem por isso o ouro é gênero ou espécie em relação às estátuas: *“Nulla quippe species individua sua transgreditur, ut aliquid extra comprehendat”*. Igualmente *“nulla species excedit definitionem generis sui”* (ibidem)⁵³. Eis como se

perfaz a analogia: “*Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas vel substantias, unam essentiam et unum Deum, tanquam ex una materia tria quaedam subsistant, etiamsi quiquid illud est, in his tribus explicatum sit. Non enim aliquid aliud ejus essentiae est praeter istam Trinitatem: tamen tre personas ejusdem essentiae, vel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona [...]*” (ibidem)⁵⁴. Não ocorre, pois, o que ocorre, por exemplo, com “homem”, quando se pode dizer três homens de uma só natureza. Em Deus, a essência não é mais no Pai do que nas demais pessoas. A seção com a qual se completa o livro prepara o recurso ao homem como *imago Dei* e, por sua riqueza, merece ser tratada na próxima unidade (vi, 12).

Eis o resultado a que se pode chegar ao cabo dos sete primeiros livros. Doravante, todo progresso há de passar, necessariamente, pela consideração das imagens e, então, sempre com a devida cautela, há de se discernir melhor em que sentido cada pessoa, sendo a essência divina e não apenas nesta, é algo distinto das demais. No livro XV, a recapitulação a que se procede é certo índice de leitura para o conjunto e, no que concerne ao uso dos conceitos em causa, sendo a síntese do que se alcançou (cf. iii, 5). Todavia, algo ainda se pode precisar. Assim, em v, 7 é cabível ainda insistir na absoluta simplicidade e unidade de Deus: “*Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis: itemque cum dicitur, vivens et intellegens, quod est utique sapiens, hoc quidem dicitur. Non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est*”⁵⁵. E o mesmo vale de quantos atributos se possam dizer. Ditos idênticos à mesma essência, são também idênticos uns com os outros, valendo para todos o seguinte “*Quid enim potentius et speciosius sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1)*”⁵⁶. Donde a fórmula sintética: “*Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam est vel essentiam est intellegendum*” (v, 8)⁵⁷. Sem dúvida, como se pode observar, entre os atributos alguns assimilam melhor os demais porque dizem-se sempre segundo o bem acabado, como

ocorre com *beatus* (ibidem). A dificuldade permanece sempre responder à questão *quid tres?* Na *retractatio* deste livro final Agostinho prefere fazê-lo diretamente na perspectiva das imagens.

Notas

- 1 - “[...] dar razão a que seja a Trindade um, só e verdadeiro Deus, e que retamente o Pai, o Filho e Espírito Santo diga-se, creia-se e intelija-se de uma só substância ou essência [...]”. *De Trinitate*, I, ii, 4, C. Chr., 31. A abreviação “C. Chr.” corresponde à edição do Corpus Christianorum de Turnholt, que será preferencialmente citada neste estudo, sendo indicadas outras quando for o caso.
- 2 - “[...] intencionaram ensinar isto segundo as Escrituras, isto é, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo por inseparável igualdade de uma e a mesma substância, insinuam unidade; assim, não são três deuses, mas um só Deus [...]”. C. Chr. vol. L, 35. Traduzimos *insinuare* literalmente; a idéia original, dissimulada em português, é a de introduzir, no caso, afirmando.
- 3 - “Nele declara não só ser Deus, mas ser da mesma substância com o Pai [...], e isto por oposição a tudo o que foi feito, isto é, toda criatura”.
- 4 - “Se, ao contrário, não é criatura, é da mesma substância com o Pai. Com efeito, toda a substância que não é Deus, é criatura: e a que não é criatura, é Deus. E se o filho não é da mesma substância do Pai, é, portanto, substância feita; e se é substância feita, nem tudo por ele foi feito; mas tudo foi feito por Ele ; é ele, pois, da mesma substância com o Pai”. Note-se como Agostinho se adapta ao uso da palavra substância.
- 5 - “[...] na unidade da Trindade, consubstancial e coeterno”. Cf., quanto a I, vi. 9 - I, vi. 13, C. Chr., vol. L., 3744.
- 6 - “Eis porque a substância, ou se melhor se diz, a essência de Deus, onde segundo o nosso módulo inteligimos, desde uma pequena partícula que seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, por não ser ela de nenhum modo mutável, de nenhum modo pode por si mesma ser visível”, C. Chr.; L, 150. Traduzimos literalmente *modulus*, que tem por correspondente em

português *medida*, para manter o jogo de palavras com *modus* e fizemos o mesmo com *particula*.

- 7 - “[...] como se, porque puderam inteligir a precelsa e incomutável substância mediante aquilo que foi feito [...]”, C. Chr., L, 188, 3-4.
- 8 - “O que, portanto, não encontramos no que há de melhor em nós, não devemos nele procurar, que de longe é melhor do que aquilo que há de melhor em nós [...]”, C. Chr., L, 207, 37-39.
- 9 - “Pois quem pensa Deus de tal modo, ainda que não possa de todo modo encontrar o que seja, cuide, porém, piedosamente, o quanto pode, dele sentir algo que não seja”, C. Chr., L, 207, 44-46. Note-se o uso do verbo *sentire*, transposto para o inteligir e o significado originário de *pius*.
- 10 - “É sem dúvida substância, ou, se assim se chama melhor, essência, a qual os gregos chamam *ousiam*. Pois, como a partir daquilo que é saber, diz-se sapiência e do que é ‘scire’ diz-se ciência, da mesma forma, a partir do que é ser é dita essência”, C. Chr., L., 207, 01 -208, 05. Note-se a impossibilidade de se estabelecer a relação *scire* – *scientia* em português : *scire* é o conhecer com certeza ou vigor.
- 11 - “Ora, a Deus nada de tal pode haver-se qual acidente: assim, é tão somente a incomutável substância ou essência, que Deus é, à qual certamente o próprio ser, desde o qual é denominada a essência, máxima e com total verdade compete”, C. Chr., L, 208, 10-12. Note-se a tradução dada a *accidere* e o prestígio sem crepúsculo do puro *esse*.
- 12 - “E, por este só que não apenas muda , mas também de todo não pode mudar, ocorre sem escrúpulo que verdadeiramente se diga ser”, C. Chr., L, 14-16. *Solum* traduziu-se incorporando o calor de “único” da língua portuguesa.
- 13 - Cf. a respeito a alentada nota 2 aposta à p. 8 do *Le De Ente et Essentia de Saint Thomas d’Aquin* do Pe. M. D. Roland Gosselin, O.P., Paris, J. Vrin, 1948.
- 14 - “Essência é a coisa que é, ou a partir do que é [algo], e a qual, no que permanece, subsiste. Ora, pode dizer-se essência e também o poderá natureza e gênero, bem como substância de cada coisa”.
- 15 - “Ora, não é costume dizer-se acidente, a não ser que por alguma mutação daquela coisa acede pode ser omitido. Pois, ainda que alguns digam inseparáveis certos acidentes, que os gregos chamam *achórista*, como a cor negra da pena do corvo, contudo perde ela tal cor, não enquanto é pena, mas porque não é sempre pena. Eis porque é a matéria ela própria mutável, e por deixar de ser aquele animal ou aquela pena e porque todo aquele corpo se muda e converte em terra, perde com efeito também

aquela cor. Sem dúvida, o acidente que se diz separável, não por separação, mas por mutação se perder, como ocorre com a negritude do cabelo do homem, pois quando há cabelos, podem tornar-se brancos, diz-se acidente separável; mas aos que observam diligentemente sobejamente aparece, não como que por separação como que emigrar algo da cabeça quando embranquece, de modo que a negritude desde o advir do candor se afastasse e fosse para outro lugar, mas a própria qualidade da cor aí se converter e mudar. Nada é, pois, acidente em Deus, porque nada mutável ou amissível”, C. Chr., L,209, 1-16.

- 16 - “Eis porque nada nele segundo a acidente diz-se, porque nada lhe acede; todavia, nem tudo o que se diz, diz-se segundo a substância. Nas coisas criadas e mutáveis o que não se diz segundo a substância, resta seja dito segundo o acidente”, C. Chr., L, 210, 24-28.
- 17 - “[...] a situação e o hábito, os lugares e os tempos, as obras e as paixões”, C. Chr., L, 210, 31-32. Eis a livre tradição de Agostinho sobre as categorias, a denotar o conhecimento que delas hauriu.
- 18 - “[...] diz-se, pois, para algo como o Pai para o Filho e o Filho para o Pai, o que não é acidente, porque aquele é sempre Pai e este sempre Filho, e não sempre de um modo tal como se desde que nasceu é Filho ou desde que nunca deixe o Filho de ser não deixe também o Pai de ser Pai, mas a partir disto que sempre nasceu Filho e nunca começou a ser Filho”, C. Chr., 210, 3-8.
- 19 - “Se, todavia, o que se diz Pai para si mesmo se dissesse e não para o Filho, e o que se diz Filho para si mesmo se dissesse e não para o Pai, segundo a substância dir-se-ia tanto o Pai quanto o Filho. Mas, porque o Pai não se diz Pai senão porque é para ele o Filho, e o Filho não se diz Filho senão porque tem um Pai. Não se dizem tais segundo a substância, pois nenhum deles se diz para si mesmo mas reciprocamente e um para com o outro dizem-se tais; e nem se dizem segundo o acidente, porque o que se diz Pai e o que se diz Filho é para eles eterno e incomutável. Eis porque, embora seja diverso ser Pai e ser Filho, não é contudo diversa a substância, porque não se dizem segundo a substância mas *segundo o relativo*, o qual relativo, entretanto, não é acidente, porque não é mutável”, C. Chr., L, 210, 10-211, 22.
- 20 - “Responde-se a este ardid de modo tal que eles próprios sejam coagidos a dizer segundo o que é igual o Filho e ao Pai, se segundo o que se diz por si ou segundo o que se diz para o Pai. Ora, não segundo o que se diz para o Pai, pois para o Pai diz-se Filho; ora, este não é filho mas Pai, – isto

porque não se dizem para si Pai e Filho como amigos ou vizinhos. Com efeito, o amigo diz-se relativamente ao amigo, e se igual é sua dileção, é a mesma em ambos a amizade; e o vizinho diz-se relativamente ao vizinho, e porque são igualmente vizinhos um para o outro (pois o quanto este, tanto aquele deste é vizinho), é a mesma em cada qual a vizinhança. Ora, porque o Filho não se diz relativamente ao Filho mas ao Pai, não é segundo o que se diz para com o pai que o filho é igual ao Pai. Ora, o que se diz para si, diz-se segundo a substância. Resta portanto que segundo a substância seja igual. É a mesma substância de ambos”, C. Chr., L, V, vi, 7, 212, 31-46.

- 21 - “Digo *essência* o que em grego se diz *ousia*, o qual mais usualmente chamamos *substância*”, C. Chr., L, 216, 41-42.
- 22 - “Dizem pois eles *Hyposthasim* mas não sei o que pode ser entre *ousia* e *hyposthasis*: assim muitos dos nossos que tais expressam na língua grega firmaram o costume de dizem *mian ousian*, *treis hyposthaseis*, o que é em latim o mesmo que *uma essência, três substâncias*”, C. Chr., L, 216, 43-217, 47.
- 23 - “Mas porque nosso costume de falar já obteve o efeito de o mesmo se inteligir quando se diz *essência*, que se inteligir quando se diz *substância*, não ousamos dizer uma *essência*, *três substâncias*, mas uma *essência* ou *substância*, porém *três pessoas* [...]”, C. Chr., L, 217, 47-51.
- 24 - “Contudo, quando se questiona o que *três*? o humano falar elabora em absoluta pobreza, diz-se entretanto: *três pessoas*, não para que se dissesse aquilo, mas para não silenciar”, C. Chr., L, V, ix, 10, 217, 8-11.
- 25 - “Portanto, assim como não dizemos *três essências*, do mesmo modo não dizemos *três grandezas* nem *três grandes*. Nas coisas que por participação da grandeza são grandes, para as quais o ser é outro em relação ao serem elas grandes, como uma grande casa e um grande monte e uma grande alma (*animus*), nestas coisas, portanto, é a grandeza outra em relação àquilo que por ela é grande, e em absoluto a grandeza não é aquilo que é a casa grande. Mas é verdadeira aquela grandeza pela qual não só é grande a casa, que é grande, mas ainda pela qual é grande o que de outro se diga grande, de modo a ser a grandeza outra em relação a tudo o que por ela se diz grande. Uma tal grandeza é em verdade primordialmente grande e muito mais excelente do que tudo o quanto por participação dela é grande. Ora, Deus, porque não é grande por alguma grandeza que não seja o que ele próprio é, como se Deus fosse dela participante por ser grande (de outro modo tal grandeza seria maior que Deus; ora, nada há maior do que Deus), é ele grande por aquela grande-

- za pela qual é ele esta mesma grandeza”, C. Chr., L, V, x, 11, 217, 1-218, 18.
- 26 - “[...] e sem exceção de todos os predicamentos que de Deus podem enunciar-se, isto é, tudo o que se diz para si mesmo, de modo não translato ou por similitude, mas propriamente, se é que dele pode a boca humana dizer algo de modo próprio”, C. Chr., L, V, x, 11, 218, 24-27.
- 27 - “[...] deu alguns ser mais, a outros menos; e assim ordenou por graus as naturezas das essências”, C. Chr., XL, VIII, XII, ii, 9-11.
- 28 - GILSON, E; *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Deuxième édition, Paris: J. Vrin, 1982, p. 276, nota 1; BRÉHIER, E., PLOTIN, *Ennéades*, III. Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 21.
- 29 - Cf. Comentário Bíblico *San Jerónimo*. Madrid : Ed. Cristiandad, 1971. vol. I, “Genesi”, E. H. Maly, p. 69.
- 30 - “Toda a imagem é semelhante àquilo de que é imagem; todavia, nem tudo que é semelhante a algo é também sua imagem: como no espelho e na pintura: porque são imagens, são semelhantes: contudo, se um não nasceu do outro, nenhum deles pode dizer-se imagem do outro. Assim, há imagem quando se exprime do outro”.
- 31 - “Pois a imagem, se é em plenitude aquilo de que é imagem, é ela que lhe é dada por igual e não ele a ela”.
- 32 - “[...] quanto mais, portanto, naquela incomutável eterna substância incomparavelmente mais simples do que o é a alma [*animus*] humana isto assim se passa. Não é para a alma humana o mesmo ser que é ser forte, ou prudente, ou justo ou temperante; algo pode ser alma [*animus*] e não ter nenhuma destas virtudes. Ora, para Deus o mesmo é ser e ser potente, ou ser justo, ou ser sábio, e o que quer que disseres daquela simples multiplicidade ou múltíplice simplicidade, mediante o que seja significada a substância”, C. Chr., L, VI, iv, 6, 234, 11-19.
- 33 - “[...] não por participação, mas por sua essência [...]. Portanto, o Espírito Santo é algo comum no Pai e no Filho, o que quer que seja, ou a própria comunhão consubstancial e coeterna: a qual, se pode dizer-se convenientemente amizade, diga-se, mas mais aptamente diz-se caridade; e também ela substância, porque Deus substância e Deus caridade como está escrito. Ora, como é simultaneamente com o Pai e com o Filho, do mesmo modo é simultaneamente boa e santa o que quer que de outro dela e para ela, porque não é outro para Deus ser e outro ser grande ou bom o restante, como acima mostramos”, C. Chr., L, VI, v, 235, 7; 235, 16-236, 24.

- 34 - "Também a criatura espiritual, como é a alma [*anima*], que é sem dúvida mais simples em comparação com o corpo, fora da comparação como corpo é múltipla: ela própria é ainda não simples", C. Chr., L, VI, vi, 8, 237, 20-22.
- 35 - "Pois nada simples é mutável; ora, toda a criatura é mutável", *ibidem*, vi, 8, 237, 33-34.
- 36 - "[...] onde é a primeira e suma vida, para a qual não é outro o viver e outro o ser; mas é o mesmo ser e viver; e o primeiro e sumo intelecto, para o qual não é outro o viver e outro o inteligir, mas aquilo que é inteligir, isto é viver, isto é ser, tudo um [...]", C. Chr., L, VI, x, 11, 241, 16-20.
- 37 - "[...] algo no Pai inteligir-se e outro ser sábio, de modo que não seja por aquilo mesmo por que é sábio; o que sói inteligir-se da alma [*anima*], que por vezes é insipiente, por vezes sábia [...]", C. Chr., L, VII, i, 2, 246, 66-68.
- 38 - *Ibidem*, i, 2, 247, 94-95.
- 39 - "[...] se a ela própria diz-se relativamente, a essência ela própria não é essência", VII, i, 2, 247, 105-106.
- 40 - "Eis porque se o Pai não é algo para si mesmo, não há de todo o que relativamente se diga para algo [...]. Portanto, Não é assim, mas um e outro é substância e um e outro a mesma substância", C. Chr., L, VII, i, 2, 247, 115-248 117; 248, 126-127.
- 41 - "Todavia, também a sabedoria é sábia e por ela própria é sábia. E porque qualquer alma por participação da sabedoria faz-se sábia, se deixa de o ser, permanece, contudo, em si mesma a sabedoria; e nem quando a alma mudar-se para a estultícia, ela há de mudar-se. Pois não ocorre do mesmo modo naquele que por ela se faz sábio, como a brancura no corpo que por ela é branco; pois quando o corpo for mudado para outra cor, não permanecerá aquela brancura e deixará totalmente de ser. Assim, também, se o Pai, que gerou a sabedoria, por ela se faz sábio nem é o mesmo para ele ser e ser sábio, o Filho é qualidade sua, não sua prole, e não haverá aí mais a suma simplicidade. Mas não é absolutamente assim, porque há verdadeiramente aí uma essência sumamente simples; portanto, aí, o que é ser é também sábio. E, se o que aí é ser, é ser sábio, o Pai não é sábio por aquela sabedoria que gerou; de outro modo, não a gerou ele, mas ela o gerou", C. Chr., L, VII, i, 2, 248, 136-249, 150.
- 42 - "Portanto, também o Pai é ele próprio sabedoria, e o Filho diz-se sabedoria do Pai do mesmo modo que se diz luz do Pai, como o que é de algum modo luz da luz e ambos uma mesma luz; dessa forma, intelija-se sabe-

doria da sabedoria e ambos uma mesma sabedoria. O que é para a sabedoria o ser sábio [saber] e para a potência o poder, para a eternidade o ser eterna, para a justiça o ser justa, para a grandeza o ser grande, isto é para a essência o próprio ser. E porque naquela simplicidade não é outro o saber que o ser, aí a sabedoria é a própria essência”, C. Chr., *ibidem*, 158-167.

- 43 - “Portanto, que três? Pois, se três pessoas, é-lhes comum isto que a pessoa é. Portanto, isto é para eles um nome especial ou geral, se visualizarmos o modo costumeiro de falar. Mas, onde é nula a diversidade da natureza, alguns múltiplos são enunciados de um modo geral tal, que possam também enunciar-se de um modo especial “, C. Chr., L VII, iv, 7, 257, 64-69.
- 44 - “[...] não há nenhuma diversidade de essência, é mister que este três tenham um nome especial, o qual, todavia, não se encontra. Pois pessoa é um nome geral de tal modo que mesmo o homem possa dizer-se isto, embora tão grande seja o que há entre o homem o Deus”, C. Chr., L, VII, iv, 257, 73-76.
- 45 - “[...] por isso, fêz-se lícito por necessidade de falar e discutir, dizer três pessoas, não porque a Escritura diz, mas porque não contradiz”, *ibidem*, iv, 8, 258, 93-95.
- 46 - “Se, entretanto, é digno que se diga Deus subsistir? Pois entende-se retamente daquelas coisas [...] em cujos sujeitos é aquilo que se diz em algum sujeito, como a cor ou forma do corpo”, C. Chr., L, VII, v, 10, 260, 8-12.
- 47 - “Portanto, as coisas mutáveis e não simples dizem-se propriamente substância. Ora, se Deus subsiste de modo a poder dizer-se propriamente substâncias, é-lhe inerente algo como um sujeito, e não é simples de modo que lhe seja uma tal ser, o qual é para ele o que quer de outro dele para ele se diga”, C. Chr., L, VII, v, 10, 260, 8-12.
- 48 - “De modo que é manifesto Deus chamar-se abusivamente substância, de modo a entender-se essência pelo nome mais usual, o que verdadeira e propriamente se diz, de modo tal que, talvez, seja mister que somente Deus se diga essência”, C. Chr., L, VII, v, 261, 16-19.
- 49 - “Mas, contudo, quer se diga essência, o que se diz propriamente, quer substância, o que abusivamente, cada qual diz-se para si não relativamente a algo. Donde, isto é para Deus ser, o que é subsistir, e, assim se é a Trindade uma só essência, é também uma só substância. Eis porque, talvez, dizem-se mais comodamente três pessoas do que três substâncias”, C. Chr., L, VII, v, 261, 22 -vi, 2.

- 50 - “Pois também quanto às pessoas a mesma razão; pois não é outro para Deus ser o outro ser pessoa, mas de todo o mesmo. Assim, se ser diz-se para si e pessoa relativamente, digamos pois três pessoas, o Pai, o Filho, e o Espírito Santo como alguns se dizem três amigos [...]”, *ibidem*, 261, 6-262, 11.
- 51 - “[...] de modo que a substância do Pai é o próprio Pai; não aquilo por que é Pai, mas aquilo por que é; do mesmo modo, a pessoa do Pai não é algo outro que o próprio Pai. Pois diz-se a si mesmo pessoa, não ao Filho ou ao Espírito Santo, como diz-se a si mesmo Deus [...] E do mesmo modo que isto que é para ele ser, é ser Deus, o que é ser bom e ser grande, da mesma forma, é isto para ele ser e ser pessoa. Por que, pois, não dizemos estes três simultaneamente uma pessoa, como dizemos uma essência e um Deus, já que não dizemos três deuses e três essências, senão porque queremos ou servir um só vocábulo e esta significação pela qual se entende a Trindade, de modo que não silenciemos de todo ao que interroga o que três, já que confessamos ser três?”, *C. Chr.*, L, VII, 262, 20-33.
- 52 - “[...] se essência é um gênero, uma essência única já não tem espécies; por exemplo, animal é um gênero: ora, se certo animal é único já não tem espécies. Portanto, não são três espécies de uma só essência, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ora, se a essência é espécie como homem é espécie, aqueles três que chamamos substâncias ou pessoas têm em comum a mesma espécie [...]; ora. [...] de uma tal forma, um homem único poderia subdividir-se em alguns homens singulares; ora, não o pode em absoluto, pois um homem, do mesmo modo é uma essência única como o é um homem único”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 263, 53-63.
- 53 - “Pois nenhuma espécie transgride os seus indivíduos, de modo a compreender algo fora [...]; nenhuma espécie excede a definição de seu gênero”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 264, 79-80; 87-88.
- 54 - “Portanto, não é assim que dizemos três pessoas ou substâncias uma essência e um só Deus qual a partir de uma matéria três indivíduos subsistam, ainda que esta, o que quer que seja, fosse partilhada pelos três; pois não há algo outro afora desta essência além desta trindade. Contudo, dizemos três pessoas da mesma essência ou três pessoas uma só essência; mas três pessoas a partir da mesma essência não dizemos, como se aí fosse outro o que é essência e outro o que é pessoa [...]”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 264, 93-265, 100.
- 55 - “Portanto, uma e a mesma coisa diz-se, quer Deus diga-se eterno, quer imortal, quer incorruptível, quer imutável, e o mesmo quando se diz

vivente ou inteligente, o que é sábio, e isto diz-se o mesmo”, C. Chr., L, a, XV, v, 7, 469, 31-35.

- 56 - “O que mais poderoso e specioso que a Sabedoria, que alcança de um extremo a outro fortemente, e tudo dispõe suavemente”.
- 57 - “Asim, o que quer que aí parece dizer-se segundo as qualidades, deve entender-se segundo a substância ou essência”, C. Chr., *ibidem*, vi, 8, 470, 50-53.