

DE TRINITATE
Livros IX – XIII



Santo Agostinho

Tradutores :

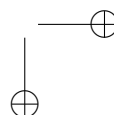
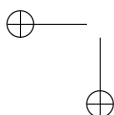
Arnaldo do Espírito Santo / Domingos Lucas Dias

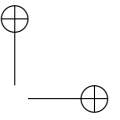
João Beato / Maria Cristina Pimentel

www.lusosofia.net



Texto publicado na LUSOSOFIA.NET
com a benévola e graciosa autorização dos Tradutores
e da Irmã Eliete Duarte, da Paulinas Editora,
onde os XV livros da obra,
em edição bilingue (latim / português),
estão publicados na íntegra :
SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate / Trindade*,
Paulinas Editora, Prior Velho, 2007





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título : *De Trinitate*, Livros IX – XIII

Autor : Santo Agostinho

Tradutores : Arnaldo do Espírito Santo / Domingos Lucas Dias / João Beato /

Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel

Colecção : Textos Clássicos de Filosofia

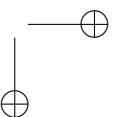
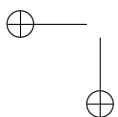
Direcção : José M. S. Rosa & Artur Morão

Design da Capa : António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação : José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



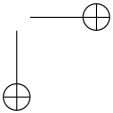
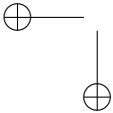




NOTAS PRÉVIAS À TRADUÇÃO

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 demísticosarrebatamentos. 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,

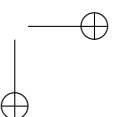
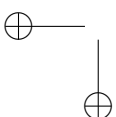




criou imagens, manipulou sentidos, deu largas ao seu temperamento artístico, de que o leitor da língua portuguesa só desfrutará plenamente confrontando a tradução com o original latino. Para os que se ficarem pela tradução, asseguramos, enquanto tradutores, que fizemos um esforço por atingir o inatingível: 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.¹” 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 Irmão Eliete Duarte, a Irmã Delfina Repetto e Rui Costa Oliveira. Por último, à Reitoria do Santuário de Fátima na pessoa de Monsenhor Luciano Guerra a nossa gratidão sincera pelo desafio que nos lançou. Que a Trindade indivisa nos acolha a todos na sua luz.

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





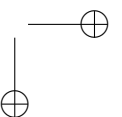
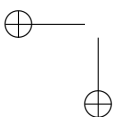
No estabelecimento do texto latino serviu-nos de base o da edição de Cornelius Mayer, publicado no *Corpus Augustinianum Gissense*, alterado e corrigido no confronto com outras edições, entre as quais a da *Patrologia Latina* de Migne. Para orientar a leitura, foram acrescentados na tradução portuguesa, 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 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 afadigava 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*¹ 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.*)²

Logo num dos seus primeiros textos, *De Ordine*, II, 16, 44, encontramos a afirmação, que torna Agostinho um precursor da teologia negativa³, de que “Deus melhor se conhece ignorando” (*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

¹ Cf. Henri-Irenée 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.

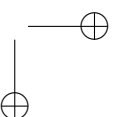
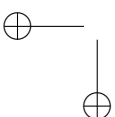
² Cf. *Sermo* 52, 6, 18.

³ 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.



neoplatônico (Plotino e Porfírio), atente-se na afirmação incrustada no ‘coração’ de *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 in-





teligência aquilo em que tenho crido...”, conclui *De Trinitate*⁴. 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 *Isaías* 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 se apura.

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 amoroso, 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*⁵. O amor é em si mesmo um poder de conhecimento; a *caritas* é verdadeiramente *capax uerbi*.

⁴ XV, 18, 51.

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





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.”⁶

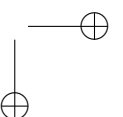
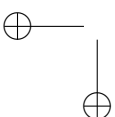
* * *

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 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)⁷.

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,

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

⁷ Cf. Ambrósio de Milão, *Hymnus* II, 32.

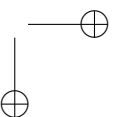
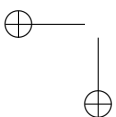




a vida feliz, [pois] que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos de uma sólida fé, de uma vida de esperança e de uma ardente caridade”. Importa sublinhar bem a afirmação: é em contexto orante, quando como catecúmeno se prepara para receber o baptismo, 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”⁸; o *mysterium Trinitatis* é sempre menos da ordem do que se pode conhecer e dar a ver racionalmente do que um *mysterium caritatis*⁹, 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 inacessível 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 cris-

⁸ Cf. Rowan WILLIAMS, “Trinité (La)”, in *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l’Europe IV^e – XXI^e siècle* (éd. fr. sous dir. Marie-Anne Vannier), Paris, Cerf, 2005, p. 1430.

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





tianismo, de um ponto de vista teórico, como também a base existencial prática e concreta da vida cristã.”¹⁰

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”¹¹ — 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”.¹² 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 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 391¹³, 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

¹⁰ 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.

¹¹ Agostinho, *De Beata uita*, 1, 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.

¹² *Carta II*, 312 d-e.

¹³ 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;



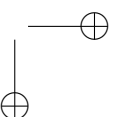
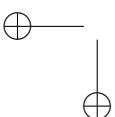


a *Epistula* 120, também do ano 410 — que a tónica dominante mantém-se: a exposição da fé na Trindade insere-se e culmina sempre num horizonte doxológico e orante, e nisto Agostinho é um perfeito herdeiro da mais recuada tradição eclesial confessante e das fórmulas litúrgicas e baptismais, que, se tiveram 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 iuuenis inchoavi, 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 (*urgentibus tamen fratribus*),

De Vera religione, 7, 13; 8, 14; 18, 35; 55, 113; *De Diuersis quaestionibus octoginta tribus*, q. 18, etc..



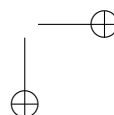
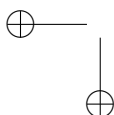


a quem não era capaz de me opor, corriji-os na medida em que achei necessário, completei-os e publiquei-os (*emendavi eos... et compleui et edidi*) juntando-lhes no princípio uma carta que escrevi ao Venerável Aurélio, bispo da Igreja de Cartago. Nesse prólogo expus também o que acontecera e o que teria 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”¹⁴, refrega que Agostinho relembra mais tarde¹⁵. Fora também por esta altura que Justina, mãe do jovem Imperador Valentiniano, conquistada pe-

¹⁴ Cf. Rowan WILLIAMS, “Trinité (La)”, p. 1421.

¹⁵ Cf. *Epistula* 238, 4.

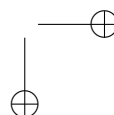
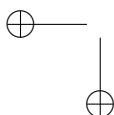




los Arianos, perseguira o bispo Ambrósio por este lhes recusar uma basílica para o seu culto¹⁶. Mas se é talvez verdade que no Ocidente as controvérsias nunca foram tão violentas nem tão disseminadas como no Oriente, é indubitável que a polémica contra o arianismo, por um lado, e contra o modalismo, 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, 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, *Prooemium*, 1-3), o adiantamento 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, *Prooemium*, 3; VII, 1, 1; IX, 1, 1; XIII, I, 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

¹⁶ Cf. Agostinho, *Confessiones*, IX, VII, 15.





“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 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 Trinitates* 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 *dossier* com os *dicta probanti* 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*¹⁷), concepção totalmente partilhada por Agostinho: *angelus enim officii nomen, non naturae* (*En. in Psalmos*, 103, 1)¹⁸.

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, *Prooemium*, 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 noutro 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

¹⁷ *De Carne Christi*, XIV, 3.

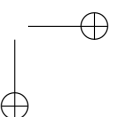
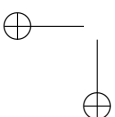
¹⁸ Cf. Agostinho, *Trinitate*, II, 13, 23; *De Genesi ad litteram*, 6, 19.24; *In Iohannis euangelium*, 24, 7; *Enarrationes in Psalmos*, 135, 3; 145, 3; *Sermones*, 7, 3; 362, 17; *Epistulae*, 95, 8; 102, 20.





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 *pessoas* mais transcendentais 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

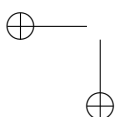




nova linguagem; é preciso criar uma nova gramática. Neste episódio e com esta linguagem paradoxal, interroga-se Agostinho, não se querará insinuar de modo simbólico a unidade da Trindade e a trindade da Unidade?

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, tem 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 pode-





rás 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 incómodo 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.

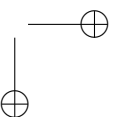
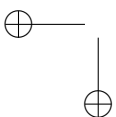
Ora, contra os Arianos (Ário, Aécio, Eunómio de Cízico, etc.), que praticamente acabam por afirmar os três deuses estilhaçando a unidade de Deus, a substância única parece exprimir melhor essa unidade e a imutabilidade. Todavia, o autor de *De Trinitate*, quando aceita inscrever-se sob a agenda dos hereges (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 *personas* 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 *personas* 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, sabeliano! (...) Distingue as *personas*, para que não percas cada *persona*. Distingue com inteligência, não separe com perfídia, não aconteça que ao fugires de Caríbdiscaias 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 reciproci-

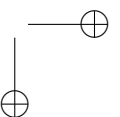
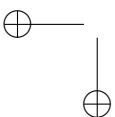




dade (*ad inuicem*). Eis o paradoxo trinitário: como pensar em conjunto aquilo que a *ratio*, a razão lógica, parece não conseguir formular em conjunto? Isto é, como pensar “a união inefável” (*ineffabilis coniunctio*) que faz destas três realidades um único Deus (*De Trin.*, VII, 4, 8), uma Trindade 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 delinea 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.

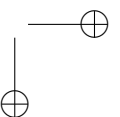
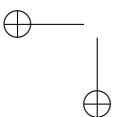
Podemos, então, admitir em Deus uma relação que não exprima o accidental e que, por conseguinte, escape à mutabilidade? Ou terão razão os arianos e os eunomianos ao afirmar que “tudo o que se pensa ou predica de Deus se deve predicar segundo a substância, jamais segundo os acidentes” — o que os conduz 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 *personas* 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 apensar*.

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 essenciais. 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 filius relatiue 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” ocidental¹⁹ 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 singu-

¹⁹ Pierre HADOT, “L’image de la Trinité dans l’âme chez Victorinus et saint Augustin”, *Studia patristica* 6 (1962), p. 409.





lares. 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.”²⁰ Requer-se, pois, uma “ontologia triádica ou trinitária” (expressão de F. Sciacca) onde a *persona*, frente à *substância* 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 acidental ou de contingente.”²¹ Quer dizer, na *circuminessão* (movimento) há imanência e permanência mútua das *personas* umas nas outras (*circuminessão*); o que é próprio de cada uma é próprio a partir das outras: a paternidade, a filiação e a ‘expiração’. “A pericorese é (...) a relação que realiza a unidade da *persona*.”²²

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*

²⁰ 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.

²¹ Stanislas BRETON, “Sur l’ordre métaphoral”, in Paul RICOEUR. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 374.

²² Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1982 (*Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 410). A noção de *pericorese* (*perichōresis*) 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.



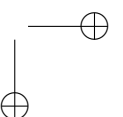
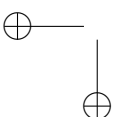


estática e formal para uma *ontologia dinâmica*, nómada e dançante²³. O perene problema da filosofia, i.e., o da relação entre o Uno e o Múltiplo, recebe da reflexão trinitária agostiniana sobre as Pessoas divinas a ‘pericorese’ como solução, visto que a *teoria das relações* trinitárias afirma no mesmo movimento a unidade e a diferença em Deus.

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 pessoa. Se ser é um termo absoluto, a pessoa 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 pessoa*? 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 indignância. Contudo, foi dito três pessoas 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

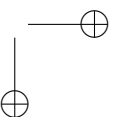
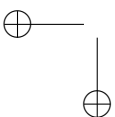
²³ Cf. Massimo CACCIARI, *El Dios que baila*, Buenos Aires / México / Barcelona, Paidós, 2000; Piero CODAE L’ubomír ŽAK(edd.), *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998.





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 inuenitur*)” (*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 teórico 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”²⁴. 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 comunhão inefável é o próprio Deus (*In Io. Ep.* 7, 4-7; *Ep.* 186, 3, 7; *Sermones* 156, 5, 5

²⁴ 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).





e 350, 1; *En. In Ps.* 79, 2), mas a mesma já se encontrava actuante no célebre *cor unum* da primeira comunidade de Jerusalém.”²⁵

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* (*conoscimento*, *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 teologal* (M. Smallbrugge): “o amor fraterno – amor fraterno (*fraterna dilectio*) é aquele com que nos amamos uns aos outros – não só vem de Deus, mastambém 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 inflecte-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

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





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 (*facia-*



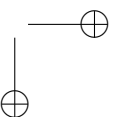
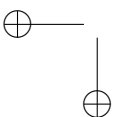


mus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, Gn 1: 26.27; 9: 6)²⁶ deve ser possível encontrar em nós afinidades que nos permitam ir progredindo, *per speculum et in aenigmate*, no *conhecimento*(*co-nascimento*) da mesma Trindade em nós. Foi pois a tentativa de dar seguimento prático e experiencial 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 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, uoluitio*,

²⁶ Cf. Manuel da Costa FREITAS, “À Imagem e Semelhança de Deus. Um tema de antropologia agostiniana”, in *Didaskalia* 19 (1989), pp. 21-34.





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)²⁷, já 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)²⁸ 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 (*euidentior, 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 inultra-

²⁷ *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).

²⁸ “*me scire scio*”, “*scio me cogitare*”, “*scio esse me*” / “sei que sei”, “sei que penso”, “sei que sou”, etc.; cf. *Soliloquia*, 1, 4.7; *De Utilitate credendi*, 25; *Confessiones*, XIII, 11, 12.



passável desproporção: “semelhança dissemelhante”, *dissimilis similitudosintetiza* 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 Espírito Santo é na Trindade (*De Trin.*, XI, 4, 7; 5, 9). Assim, na antropologia relacional²⁹ 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 abstracto³⁰. “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.”³¹

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 exerceret intentio*; XV, 6, 10; 27, 49) — verifi-

²⁹ Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega”, in *Biblos* 56 (1980), pp. 183-194.

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

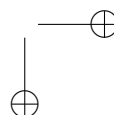
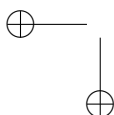
³¹ Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, p. 26; “S. Augustin et la Trinité”, p. 32.



camos 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.

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”.³² 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 connosco 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.

³² *De Trinitate*, XV, 3, 5.





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* ‘caridade de ambos procedente’ (*De Trin.*, V, 11, 12; XV, 6, 10). Agostinho esforça-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.”³³

* * *

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

³³ Rowan WILLIAMS, “Trinité (La)”, p. 1430; cf. *De Trinitate*, IV, 20, 29; V, 15, 16; XV, 19, 36.





(*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 faz³⁴) e atribuir a *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’.”³⁵ 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 semprepessoas*, 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

³⁴ Cf. Basil STUDER, “La teologia trinitaria in Agostino d’Ippona. Continuità della tradizione occidentale?”, in *Mysterium Caritatis*, pp. 291-310.

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

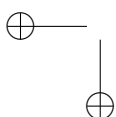




sacramentum pietatis. O signum unitatis. O uinculum caritatis, In Ioh. Eu., 26, 13). “Juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é uma terceira relação divina, a saber: a relação das relações do Pai e do Filho. Relação das relações, portanto, e nessa medida uma relação eternamente nova. (...) Só o Espírito de Deus, enquanto relação de relações, constitui o ser do amor como acontecimento.”³⁶ 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 interremissiva; 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: “Deus distingue-se ao amar-se a si mesmo.”³⁷ “Santo Agostinho faz uma verdadeira descoberta trinitária

³⁶ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 476.

³⁷ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 419.



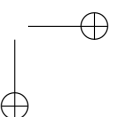
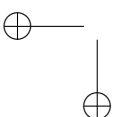


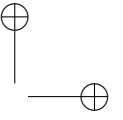
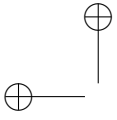
e pneumatológica quando exprime, pela primeira vez, uma ideia então totalmente estranha à teologia grega, a saber, a Trindade Santa considerada como Amor. Realça, além disso, a especial significação da Terceira hipóstase, exactamente como amor, como vínculo de amor, amor ou dilectio. (...) Esta beatitude 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.”³⁸

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 unísono 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

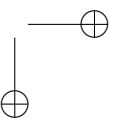
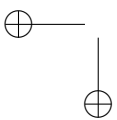
³⁸ Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris, L'Âge d'Homme, 1996, pp. 49.74.





DE TRINITATE

Santo Agostinho





Livro IX

[Como procurar a Trindade.]

IX. 1. 1. Procuramos, evidentemente, a Trindade, não uma qualquer, mas a Trindade que é Deus, o Deus verdadeiro, supremo e único. Aguarda, pois, quem quer que sejas que isto escutas; ainda procuramos, e ninguém repreende justamente quem procura tais coisas se, firmemente alicerçado na fé, procurar aquilo que é difícilimo de conhecer ou de dizer. Mas àquele que afirma, rápida e justamente o censura aquele que ou melhor vê ou melhor ensina. *Buscai o Senhor e a vossa alma viverá*³⁹, está escrito. E para que ninguém inconsideradamente se alegre como se tivesse alcançado, diz o salmista: *Procurai sempre o seu rosto*⁴⁰. Também o Apóstolo diz: *Se alguém considera que sabe alguma coisa, ainda não sabe do modo que convém saber. Mas aquele que ama a Deus, esse é conhecido por ele*⁴¹. E nem sequer diz que o conhece, porque essa é uma perigosa presunção, mas diz que *é conhecido por ele*. Do mesmo modo, tendo dito ainda noutro passo: *Agora, porém, conhecendo a Deus*, logo corrige, dizendo: *ou melhor, sendo conhecidos por Deus*⁴². E acima de tudo afirma neste passo: *Irmãos, não considero que o tenha atingido, somente, esquecendo o que está para trás e lançando-me para o que está à frente, corro em direcção à meta, para o prémio do celeste chamamento de Deus, em Cristo Jesus. Todos, porém, quantos somos perfeitos, tenhamos consciência disso*⁴³. Nesta vida, não considera perfeição outra coisa senão esquecer-se do

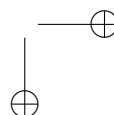
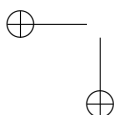
³⁹ Sl 68: 33.

⁴⁰ Sl 104: 4.

⁴¹ 1 Cor 8: 2-3.

⁴² Gl 4: 9.

⁴³ Fl 3: 13-15.





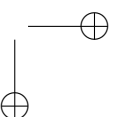
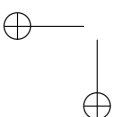
que está para trás e lançar-se com intenção para o que está à frente⁴⁴. Bem firme é a intenção daquele que procura, até ser alcançado o objecto para que tendemos e para o qual nos dirigimos. Mas essa recta intenção é a que procede da fé. De facto, uma fé sólida é o início do conhecimento; mas um conhecimento seguro só será alcançado depois desta vida, quando virmos *face a face*⁴⁵. Por isso, tenhamos isto em conta, a fim de sabermos que é mais seguro o desejo de procurar a verdade do que o tomar antecipadamente por conhecido o que se desconhece. Assim, pois, procuremos como quem há-de encontrar e encontremos como quem há-de procurar. De facto, *quando o homem tiver acabado, então está no começo*⁴⁶.

Daquilo em que devemos crer, não duvidemos por nenhuma falta de fé; daquilo que devemos compreender, nada afirmemos temerariamente: no primeiro caso, havemos de nos manter fiéis à autoridade; no segundo, havemos de procurar a verdade. Quanto à questão presente, acreditemos que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, que criou e governa todas as coisas; que o Pai não é o Filho, e que o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas são Trindade de Pessoas em relação mútua, e são unidade na igualdade da essência. Procuremos compreender isto, pedindo a ajuda daquele mesmo a quem queremos compreender, e, na medida em que nos é concedido, explicar com toda a atenção e piedosa solicitude aquilo que compreendemos, a fim de que, se também afirmamos uma coisa por outra, nada afirmemos de indigno. Como se, por exemplo, do Pai afirmamos alguma coisa que ao Pai não

⁴⁴ A *intenção (intentio)* primeira da alma é procurar Deus, fonte da felicidade, conforme *Confessiones* I, 1,1: "fizeste-nos para ti (*ad te*), e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti (*requiescat in te*)". Assumindo esse dinamismo do ser em liberdade e em consciência, a alma humana amplifica-se e dilata-se (*extensio*) até se transcender a si mesma e alcançar Deus (*Confessiones*, X; *De Vera religione*, 39, 72). No percurso, porém, pode acontecer que se distraia de si mesma e de Deus, i.e., da "meta", e se *distenda (distensio)* para os objectos, as imagens, os afectos mundanos e a eles se apegue como se fossem fins em si mesmos. Cf. Agostinho, *Confessiones*, XI, XXIX, 39; *In Iohannis euangelium*, IV, 6.

⁴⁵ 1 Cor 13: 12.

⁴⁶ Sir 18: 6.





De Trinitate, IX

convenha apropriadamente ou convenha ao Filho ou ao Espírito Santo ou à própria Trindade; e se do Filho afirmamos alguma coisa que ao Filho se não adequue apropriadamente, se adequue pelo menos ao Pai ou ao Espírito Santo ou à Trindade; do mesmo modo, se alguma coisa afirmamos do Espírito Santo que não indique uma propriedade do Espírito Santo, não seja, contudo, estranha ao Pai ou ao Filho ou ao Deus uno, a própria Trindade, como, por exemplo agora, que desejamos saber se o Espírito Santo é, apropriadamente, o amor por excelência. Pois, se o não é, ou o Pai é o amor, ou o Filho, ou a própria Trindade, já que não podemos levantar-nos contra a absoluta certeza da fé e a infalível autoridade da Escritura, que diz: *Deus é amor*⁴⁷. Mas não devemos desviar-nos do caminho cometendo o erro sacrílego de afirmar da Trindade alguma coisa que convenha, não *ao Criador*, mas *antes à criatura*⁴⁸, ou seja construída por uma vã imaginação.

[A mente e o amor.]

IX. 2. 2. Assim sendo, atentemos nestas três coisas que julgamos ter descoberto. Não falamos ainda do divino, não falamos ainda de Deus, Pai e Filho e Espírito Santo, mas desta imagem imperfeita, todavia imagem, ou seja, do homem; ela é olhada de modo mais familiar e talvez mais fácil pela fraqueza da nossa mente.

Ora, quando eu, que me entrego a esta investigação, amo alguma coisa, há três coisas: eu, aquilo que eu amo e o próprio amor. Efectivamente eu não amo o amor se não amar aquele que ama, pois não há amor onde nada é amado. Há, portanto, três coisas: aquele que ama, aquilo que é amado e o amor. Que acontece se eu apenas me amar a mim mesmo? Não haverá só duas coisas: aquilo que eu amo e o amor? Efectivamente aquele que ama e aquilo que é amado são a mesma coisa, quando alguém se ama a si próprio, assim como, quando alguém se ama a si mesmo, amar e ser amado é do mesmo modo a mesma coisa. De facto, refere-se duas vezes a mesma coisa quando se

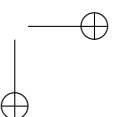
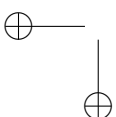
⁴⁷ 1 Jo 4: 8; 16.

⁴⁸ Rm 1: 25.





diz: ‘ama-se’, e ‘é amado por si mesmo’. Neste caso, não são coisas distintas amar e ser amado, como não são distintos o que ama e o que é amado. Quando na verdade o amor e aquilo que é amado são duas coisas. Efectivamente, amar-se alguém a si mesmo não é amor, excepto quando é amado o próprio amor. Pois uma coisa é amar-se a si, outra é amar o seu amor. De facto, o amor não é amado se não ama já alguma coisa, porque, onde nada é amado, não existe amor. Por isso, quando alguém se ama, há duas coisas: o amor e aquilo que é amado; então aquele que ama e aquilo que é amado são uma só coisa. Daí não parecer consequente que, onde houver amor, se pressuponham três coisas. Retiremos, então, desta reflexão todos os outros elementos, e são muitos, de que o homem é constituído, e para esclarecermos, quanto nesta matéria é possível, aquilo que agora investigamos, tratemos apenas da mente. Ora, quando a mente se ama a si mesma põe em evidência duas coisas: a mente e o amor. Que outra coisa é amar-se senão querer ter-se à disposição para fruir de si? E, ao pretender ser tal qual é, a vontade é igual à mente e o amor igual àquele que ama. E, se o amor é uma substância, não é corpo, mas é espírito, nem a mente é corpo, mas espírito. Nem amor e mente são dois espíritos, mas um único espírito, nem duas essências, mas uma; e, todavia, estes dois, aquele que ama e o amor, ou, se se pretender, o que é amado e o amor, são uma só coisa. E estas duas coisas são ditas numa relação recíproca, pois aquele que ama reporta-se ao amor e o amor àquele que ama; de facto, aquele que ama, ama mediante algum amor, e o amor é pertença de alguém que ama. Ora, mente e espírito não são ditos relativamente, mas apontam para uma essência. Não é porque mente e espírito sejam pertença de um homem que a mente é também espírito. Posto de lado aquilo que o homem é, aquilo que se afirma pela adjunção do corpo, segue-se que, posto de ladoo corpo, fica a mente e o espírito. Mas, posto de ladoaquele que ama, o amor deixa de existir, e, posto de ladoo amor, deixa de existir aquele que ama. Por isso, na medida em que se reportam um ao outro, são duas coisas; mas, pelo facto de serem ditas em relação a si mesmas, por um lado, cada uma é espírito e ambas em conjunto um só espírito,





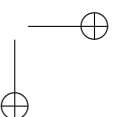
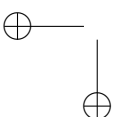
De Trinitate, IX

por outro lado, cada uma é mente e ambas em conjunto uma só mente. Onde está, então, a Trindade? Concentremo-nos quanto nos é possível e invoquemos a luz sempiterna, para que ilumine as nossas trevas e vejamos em nós, quanto nos é permitido, a *imagem de Deus*⁴⁹.

[A mente e o conhecimento.]

IX. 3. 3. Ora a mente não pode amar-se a si mesma se também não se conhecer a si mesma. Pois como ama aquilo que desconhece? Ou então, se alguém diz que, por um conhecimento genérico ou específico, a mente se considera ser como são outras que conheceu por experiência e, por isso, se ama a si mesma, esse fala de um modo absolutamente insensato. De facto, como pode a mente conhecer outra mente se não se conhece a si? Nem sequer da forma que os olhos do corpo vêem outros olhos, mas não se vêem a si, a mente conhece outra mente e a si mesma se ignora. Efectivamente, pelos olhos do corpo vemos os objectos, porque não podemos desviar e fazer tornar sobre si próprios os raios que brilham através deles e atingem aquilo que vemos, a não ser quando olhamos um espelho. Isto é discutido de um modo extremamente subtil e obscuro enquanto se não demonstrar muito claramente que a realidade é ou não é assim. Mas seja qual for a natureza da força com que vemos pelos olhos, sejam os raios ou outra coisa qualquer, essa força não conseguimos vê-la com os olhos; mas procuramos com a mente e, se possível, também com a mente o compreendemos. Por conseguinte, do mesmo modo que a mente recolhe pelos sentidos do corpo as noções das realidades corpóreas, assim recolhe por si mesma as noções das incorpóreas. Consequentemente, também se conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea. Pois, se não se conhece, não se ama.

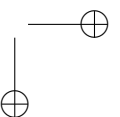
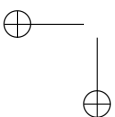
⁴⁹ 2 Cor 4: 4; Col 1: 5.





[A mente, o amor e o seu conhecimento são três coisas e estas três coisas são uma só, e quando são perfeitas, são iguais.]

IX. 4. 4. Assim como a mente e o seu amor são duas coisas quando a mente se ama a si mesma, assim são duas coisas a mente e o seu conhecimento quando a mente se conhece a si mesma. Consequentemente, a mente, o seu amor e o seu conhecimento são três coisas, e estas três coisas são uma só, e quando são perfeitas, são iguais. Se, porém, se ama menos do que aquilo que é, a ponto de, por exemplo, a mente do homem se amar tanto quanto deve ser amado o corpo do homem, embora ela seja superior ao corpo, peca, e o seu amor não é perfeito. Do mesmo modo, se se amar mais do que aquilo que é, como no caso de se amar tanto quanto deve ser amado Deus, sendo ela incomparavelmente inferior a Deus, também deste modo peca muitíssimo e não tem de si um perfeito amor. Peca, porém, com maior perversidade e maior iniquidade, quando ama o corpo tanto quanto Deus deve ser amado. De igual modo, se o conhecimento é menor do que aquilo que se conhece e que pode ser plenamente conhecido, esse conhecimento não é perfeito. Mas, se é maior, já a natureza que conhece é superior àquela que é conhecida, como maior é o conhecimento do corpo do que o próprio corpo que é objecto desse conhecimento. Este, de facto, é uma espécie de vida, na razão daquele que conhece; ora o corpo não é vida. E qualquer vida é maior do que qualquer corpo, não em volume, mas em força. Quando, porém, a mente se conhece a si mesma, não se supera com o seu conhecimento, já que é ela que conhece e é ela que é conhecida. Portanto, quando se conhece totalmente a si e a nenhuma outra coisa consigo, o seu conhecimento é igual a si mesma, porque, quando ela se conhece a si, o seu conhecimento não é de outra natureza. E quando se apreende a si totalmente e a nada mais, nem é menor nem maior. Por isso, justamente afirmamos que, quando estas três coisas são perfeitas, são, consequentemente, iguais.





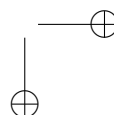
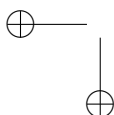
[Uma única substância, três coisas relativas.]

IX. 4. 5. Ao mesmo tempo, se de qualquer maneira somos capazes de ver, somos advertidos de que estas coisas estão presentes na alma e se manifestam como se aí estivessem ocultas, de modo a serem sentidas e analisadas na sua substância ou, por assim dizer, na sua essência, e não como num sujeito, como a cor ou a figura ou outra qualquer qualidade ou quantidade num corpo. Pois, quanto é desta natureza não sai do sujeito em que se encontra. De facto, esta cor ou a figura deste corpo não podem sê-lo também de um outro. Mas a mente pode amar também outra coisa além de si com o amor com que se ama a si mesma. Do mesmo modo, a mente não se conhece somente a si, mas conhece também muitas outras coisas. Por isso, a mente não tem em si, como num sujeito, o amor e o conhecimento⁵⁰, mas estes existem de modo substancial também, como a própria mente, porque, embora sejam ditos relativamente em reciprocidade, cada um, contudo, existe na sua substância individual. Não são ditos relativamente em relação recíproca, como a cor e o objecto que tem essa cor, existindo a cor no objecto que tem essa cor sem ter em si mesma substância própria, porque o objecto que tem a cor é substância e a cor existe na substância; mas relacionam-se como dois amigos que são também dois homens e que são substâncias, embora enquanto homens não sejam ditos relativamente, mas sim enquanto amigos.

[Estas três coisas são inseparáveis.]

IX. 4. 6. Embora aquele que ama ou conhece seja substância, o conhecimento seja substância, o amor seja substância, mas aquele que

⁵⁰ Para Agostinho, *amor et cognitio* não existem na *mens* como se esta fosse um *suposto* ou *sujeito* (*suppositum, subiectum, hypokheimenon*) da qual seriam as propriedades, analogamente ao modo como os *acidentes* (v.g., cor) inerem numa *substância* (objecto). Ao invés, “a alma é as suas faculdades” *mens, notitia et amor*, em movimento inter-remissivo, *pericorese* que as torna reciprocamente imanentes umas nas outras. Esta concepção da interioridade é um dos grandes contributos de Agostinho para a constituição da subjectividade ocidental.





ama e o amor, ou aquele que conhece e o conhecimento sejam ditos em relação um ao outro, da mesma forma que ‘amigos’; e embora a mente ou o espírito não sejam relativos, como ‘homens’ não é relativo; aquele que ama e o amor ou aquele que conhece e o conhecimento não podem posicionar-se entre si como ‘homens amigos’. Embora pareça que também os amigos podem ser separados no corpo, mas pareça que não o podem no espírito, enquanto amigos, todavia pode acontecer que um amigo comece também a odiar o outro, deixando, por isso mesmo, de ser amigo, sem que o outro saiba e ainda o ame. Mas, se deixar de existir o amor com que a mente se ama, deixa ela, ao mesmo tempo, de amar. Se deixar de existir o conhecimento com que a mente se conhece, deixa ela simultaneamente de se conhecer. Do mesmo modo, a cabeça de alguém que tem cabeça é sempre cabeça, e uma e outro são ditos relativamente, embora sejam também substâncias; pois são corpo, não só a cabeça, mas também aquele que tem a cabeça, e, se não houver corpo, também não existirá aquele que tem cabeça. Mas cabeça e corpo podem ser separados um do outro por um golpe, mas não o amor e aquele que ama.

[Estas três coisas são de uma única e mesma substância, mas não se confundem por nenhuma espécie de mistura.]

IX. 4. 7. Ora se há corpos que de modo nenhum podem ser seccionados e divididos, todavia se não fossem constituídos por partes, não seriam corpos. A parte é dita em relação a um todo, porque toda a parte é parte de um todo, e o todo é todo em razão de todas as suas partes. Mas, visto que são corpo, quer a parte, quer o todo, não são ditos apenas relativamente, mas são também substancialmente. Será então que a mente é um todo, e que o amor com que se ama e o conhecimento com que se conhece são como que as suas partes, duas partes essas de que esse todo é constituído? Ou são três partes iguais, com as quais aquele todo se forma? Mas nenhuma parte contém o todo de que é parte. Ora, quando a mente se conhece totalmente, isto é, conhece perfeitamente, o seu conhecimento abrange o seu todo; e quando se ama de modo per-





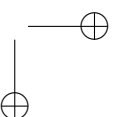
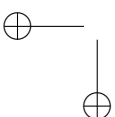
De Trinitate, IX

feito, ama-se totalmente, e o seu amor abrange todo o seu ser. Será, pois, que, assim como de vinho, de água e de mel se faz uma bebida, e cada um destes elementos está misturado no todo, sendo todavia três – não há realmente parte nenhuma da bebida que os não tenha aos três; de facto não estão como se fossem água e azeite, mas estão completamente misturados, e todos são substâncias, e todo aquele líquido é uma substância feita dos três – não deveríamos pensar que estes três em conjunto, a mente, o amor e o conhecimento são algo de semelhante? Mas água, vinho e mel não são da mesma substância, embora da sua mistura resulte a substância única da bebida. Não vejo, porém, como é que aquelas três outras realidades, mente, amor e conhecimento, não tenham a mesma essência, embora a mesma mente se ame e se conheça, e os três existam de tal maneira que a mente não é amada nem é conhecida por nenhuma das outras duas. Logo, é forçoso que estas três realidades pertençam a “uma única e mesma essência”⁵¹ e, conseqüentemente, se estivessem fundidas como numa mistura, de forma alguma seriam três, nem poderiam relacionar-se entre si. Do mesmo modo, se de um único e mesmo ouro se fizerem três anéis iguais, não é por estarem ligados entre si que estão em relação recíproca, mas por serem iguais; de facto, tudo quanto é igual é igual a alguma coisa: por um lado, há uma trindade de anéis, por outro um ouro único. Mas se os anéis se fundirem e cada um for disperso por toda a sua massa, a trindade extingue-se e deixará completamente de existir, e não só será dito um único ouro, como se dizia naqueles três anéis, mas além disso já não existirão os três objectos de ouro.

[Estas três coisas existem cada uma em si mesma e reciprocamente todas em todas.]

IX. 5. 8. Mas, naquelas três realidades, quando a mente se conhece e se ama, mantém-se a trindade: mente, amor, conhecimento; e não se confunde em mistura nenhuma, embora não só cada uma esteja em si mesma, mas estejam também todas reciprocamente em to-

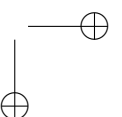
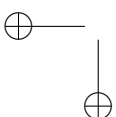
⁵¹ *Symbolum Nicaenum*, 10.

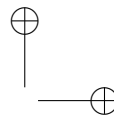
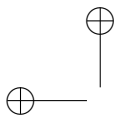




das, seja cada uma nas outras duas, sejam as duas em cada uma, e assim, *tudo em todos*⁵². De facto, também a mente está, evidentemente, em si mesma, porque é dita mente em relação a si mesma, embora se diga cognoscente ou conhecida ou cognoscível relativamente ao conhecimento de si; e como amante e amada ou amável seja referida ao amor com que se ama. E o conhecimento, embora se refira à mente cognoscente ou conhecida, contudo também é dito em relação a si mesmo como conhecido e cognoscente; de facto, não lhe é desconhecido o conhecimento com que a própria mente se conhece. E o amor, embora se refira à mente amante, de que é amor, é amor também em relação a si mesmo, a ponto de estar também em si mesmo, porque também o amor é amado e não pode ser amado por outro senão pelo amor, ou seja, por si mesmo. Assim, cada uma destas coisas está em si mesma. Estão reciprocamente também umas nas outras, porque a mente amante está no amor, o amor está no conhecimento da mente amante, e o conhecimento está na mente cognoscente. Cada uma está assim nas outras duas, porque a mente que se conhece e se ama está no seu amor e no seu conhecimento, e o amor da mente amante e que se conhece está na sua mente e no seu conhecimento, e o conhecimento da mente que se conhece e se ama está na sua mente e no seu amor, porque se ama como cognoscente, e se conhece como amante. E, por isso, também as outras duas estão em cada uma, porque a mente que se conhece e se ama está com o seu conhecimento no amor e com o seu amor no conhecimento, e o próprio amor e o conhecimento estão em conjunto na mente que se ama e se conhece. Mostrámos já acima de que modo são todas em todas, quando a mente se ama totalmente e totalmente se conhece, e conhece totalmente o seu amor e ama totalmente o seu conhecimento quando as três são perfeitas em relação a si mesmas. Estas três coisas são, de modo admirável, inseparáveis entre si e, contudo, qualquer uma delas isoladamente é uma substância, e todas elas em conjunto são uma única substância ou essência, embora sejam ditas relativamente em reciprocidade.

⁵² 1 Cor 15: 28.



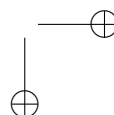
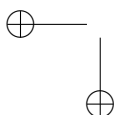


[O duplo conhecimento da mente.]

IX. 6. 9. Mas, quando a mente humana se conhece e se ama a si mesma, não ama ou conhece uma coisa imutável. De um modo revela cada homem a sua mente, ao falar, considerando o que em si se passa; mas é de outro modo que, por um conhecimento específico ou genérico, define a mente humana. Assim, quando alguém, falando-me da sua própria mente, diz se entende ou não entende isto ou aquilo, e se quer ou não quer isto ou aquilo, eu acredito; quando, porém, diz a verdade acerca da mente humana específica ou genericamente, eu reconheço e aprovo. Daí tornar-se claro que uma coisa é cada um ver em si aquilo em que acredita quando outro lho diz, sem, contudo, o ver; outra coisa é ver na própria verdade aquilo que outro pode ver também, uma das quais pode alterar-se com o tempo, a outra manter-se inalterável pela eternidade. De facto, não é vendo com os olhos do corpo muitas mentes que alcançamos, por analogia, um conhecimento genérico ou específico da mente humana, mas contemplamos a inviolável verdade, a partir da qual definimos, com tanta perfeição quanta podemos, não o que seja a mente de cada homem, mas o que, de acordo com os princípios sempiternos, deva ser.

[Os princípios eternos.]

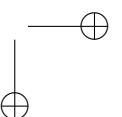
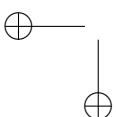
IX. 6. 10. Daí que, também no que se refere às imagens das coisas corpóreas absorvidas pelos sentidos do corpo e como que infundidas na memória, a partir das quais são pensadas, com a mediação de sugestões imaginárias, as coisas que não foram vistas, diferentes do que são ou ocasionalmente tais como são, sejamos levados a aprová-las em nós ou a desaprová-las, quando em recto juízo as aprovamos ou as desaprovamos em função de regras completamente diversas que se mantêm imutáveis acima da nossa mente. Com efeito, quando recordo as muralhas de Cartago, que vi, e quando imagino as de Alexandria, que não vi, dando preferência a determinadas formas imaginárias em vez de outras, a minha preferência é racional. Afirma-se e brilha, acima





de tudo, um juízo de verdade, e fundamenta-se nas incorruptíssimas regras do seu próprio direito, e se se oculta por debaixo de uma espécie de nuvem de imagens corporais, todavia não desaparece nem se confunde.

IX. 6. 11. Mas interessa saber se eu, sob essa nuvem ou nela envolto, sou como que privado do céu claro ou se, como costuma acontecer nos montes mais altos, fico entre o céu e as nuvens, fruindo de um ar puro, e vejo, em cima, uma luz puríssima e, em baixo, vejo as mais densas nuvens. Efectivamente, de onde me vem que o ardor do amor fraterno arda em mim, quando ouço dizer que um homem suportou os tormentos mais cruéis pela beleza e pela firmeza da fé? E, se esse mesmo homem me for apontado, vou desejar aproximar-me dele, dá-lo a conhecer, estabelecer com ele laços de amizade. E, se a ocasião se proporcionar, abeiro-me dele, falo-lhe, converso com ele, manifesto-lhe, com as palavras de que sou capaz, o meu afecto por ele, e desejo que, reciprocamente, ele tenha para comigo, e o exprima, o mesmo afecto, e busco pela fé um abraço espiritual, já que me não é possível perscrutar tão celeremente e observar de modo profundo o seu íntimo. Amo, portanto, com amor puro e fraterno um homem de fé e homem corajoso. Mas se no nosso diálogo me afirmar, ou inadvertidamente deixar de algum modo ver que tem sobre Deus ideias indignas e, ainda, que em Deus procura algo de carnal, e que suportou o que suportou em função desse erro, por avidez de um lucro esperado ou por vã ambição da glória humana, de pronto, ferido, como que repellido, distanciado de um homem que o não merece, o amor que para ele me inclinava mantém-se na forma a partir da qual o tinha amado, acreditando que ele era como o tinha suposto. A não ser que eu o ame já, para que, quando vier a descobrir que o não era, ele se torne o homem que eu supus. Neste homem, porém, nada se mudou; pode, contudo, mudar-se, para se tornar naquilo que eu tinha acreditado que ele era. Mas, na minha mente alterou-se radicalmente a opinião que, acerca dele, era uma e agora é outra, e o mesmo amor passou da intenção de fruição ao desejo de benevolência, em obediência à suprema e imutável justiça. Mas essa mesma imagem de uma verdade estável e inabalável – e que me levaria





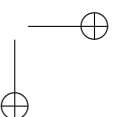
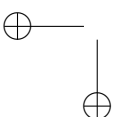
De Trinitate, IX

a fruir desse homem que julgava bom, e me leva agora a procurar que ele o seja –, da sua serena eternidade inunda com a mesma luz da razão incorruptível e puríssima não só os olhos do meu espírito, mas também aquela nuvem da imaginação que contemplo do alto, quando penso no mesmo homem que tinha visto.

Assim, quando recordo um arco traçado com elegância e perfeição, que vi, por exemplo, em Cartago, esse objecto, transmitido pelos olhos à mente e infundido na memória, suscita uma representação imaginária. Mas, com o meu espírito, eu vejo outra coisa, segundo a qual aquela obra me é agradável, e segundo a qual eu também a corrigiria, se me desagradasse. E assim, julgamos acerca das coisas segundo essa imagem da verdade e é essa imagem que nós vemos nitidamente com o olhar da mente racional. Mas estas coisas, ou as tocamos com os sentidos do corpo, tendo-as presentes, ou recordamos as imagens delas, se ausentes, gravadas na nossa memória, ou, partindo da semelhança delas, as imaginamos tais quais nós próprios as construiríamos na realidade, se quiséssemos e pudéssemos, sendo uma coisa figurar, no nosso espírito, as imagens dos objectos ou ver os objectos por intermédio do nosso corpo, e sendo outra coisa apreender, com a pura inteligência, acima da visão da mente, os princípios e a arte inefavelmente bela de tais representações.

[Geramos a palavra dizendo-a interiormente.]

IX. 7. 12. Portanto, nessa verdade eterna, a partir da qual foi feito tudo quanto é temporal, vemos nós com a visão da mente a forma segundo a qual existimos e segundo a qual realizamos alguma coisa em nós ou nos corpos, de acordo com a verdadeira e recta razão, e, daí concebido, temos em nós o verdadeiro conhecimento das realidades, como uma palavra que, dizendo-a, geramos dentro de nós, e não se separa de nós, nascendo. Mas, quando falamos aos outros, à palavra que reside em nós acrescentamos a acção da voz ou de algum sinal corporal, para que, pela evocação de um sinal sensível, se produza no espírito de quem ouve algo de semelhante àquilo que se não afasta do espírito





de quem fala. Consequentemente, nada fazemos por meio dos membros do corpo, por gestos ou por palavras nossas, com que aprovamos ou desaprovamos a conduta dos homens, que não façamos preceder da palavra gerada no nosso íntimo. De facto, ninguém faz deliberadamente nada que não tenha dito antes em seu coração.

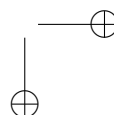
IX. 7. 13. Esta palavra é concebida pelo amor seja da criatura seja do Criador, isto é, da natureza mutável ou da imutável verdade.

[A palavra é concebida por amor quer da criatura quer do Criador.]

IX. 8. 13. Portanto, por concupiscência ou por amor, não que a criatura não deva ser amada, mas se esse amor se refere ao Criador, já não será concupiscência, mas será amor. De facto, é concupiscência quando a criatura se ama por causa de si. Neste caso, a concupiscência não favorece quem se servir dela, mas corrompe quem dela fruir. Ora, sendo a criatura igual a nós ou a nós inferior, havemos de nos servir da inferior, tendo Deus em vista, e fruir da igual, mas em Deus. Do mesmo modo que deves fruir de ti, não em ti, mas naquele que te criou, assim deves também fruir daquele a quem amas *como a ti mesmo*⁵³. Fruamos no Senhor não só de nós, mas também dos irmãos e, depois, não ousemos entregar-nos a nós mesmos e como que abandonar-nos ao que é inferior. Ora, a palavra nasce, quando o que pensamos é de molde a pecar ou a fazer o bem. Logo, o amor, como mediador, une a nossa palavra e a mente da qual é gerada e associa-se a elas, como terceiro elemento, num abraço incorpóreo, sem nenhuma confusão.

[No amor das coisas espirituais, a palavra concebida e a nascida são a mesma coisa; no amor das coisas carnais, uma coisa é a concepção da palavra e outra coisa o seu parto.]

⁵³ Lv 19: 18; Mt 19: 19; 22: 39; Lc 10: 27; Mc 12: 31; Rm 13: 9; Gl 5: 14; Tg 2: 8.





De Trinitate, IX

IX. 9. 14. Concebida e nascida, a palavra é a mesma coisa quando a vontade repousa no conhecimento, o que acontece no amor das coisas espirituais. Na verdade, aquele que, por exemplo, conhece perfeitamente e perfeitamente ama a justiça, esse já é justo, ainda que não haja necessidade nenhuma de actuar exteriormente segundo a justiça por meio dos membros do corpo. Mas, no amor das realidades carnis e temporais, como na gestação dos animais, uma coisa é a concepção da palavra, outra é o seu parto. Neste caso, de facto, o que se concebe pelo desejo nasce pela sua realização, uma vez que à avareza não basta conhecer e amar o ouro se o não obtiver também; e não basta saber o que é e gostar de comer ou ter relações carnis se o acto não for praticado; nem conhecer e amar honras e poder se não se conseguirem. Nem basta que tudo isto seja alcançado, pois está dito: *Aquele que beber desta água voltará a ter sede*⁵⁴; e por isso também está dito nos Salmos: *Concebeu a dor e deu à luz a iniquidade*⁵⁵. Diz o salmista que dor ou trabalho são concebidos quando é concebido aquilo que não basta conhecer e querer, e o espírito abrasa-se e definha na indignação até que o atinja e como que o dê à luz. Daí que justamente se diga na língua latina *parta, reperta e comperta*⁵⁶, palavras estas que soam como que derivadas de *partus*⁵⁷, visto que *a concupiscência, depois de haver concebido, dá à luz o pecado*⁵⁸. Por isso, o Senhor clama: *Vinde a mim todos os que estais cansados e oprimidos*⁵⁹, e noutro passo:

⁵⁴ Jo 4: 13.

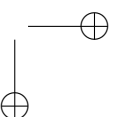
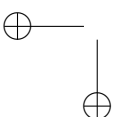
⁵⁵ Sl 7: 15.

⁵⁶ ‘Dadas à luz; encontradas / dadas de novo à luz; descobertas / geradas simultaneamente’.

⁵⁷ ‘Parto’. Agostinho estabelece uma relação etimológica entre o verbo *parere*, dar à luz, e *reperire*, encontrar, e *comperire*, descobrir, atribuindo a *reperire* também o significado de ‘dar de novo à luz’. Assim, *repertum*, que em latim significa ‘encontrado’, passa a significar, neste contexto de *De Trinitate*, ‘dado de novo à luz’, associando-se, por um lado, a *partum*, dado à luz, e por outro a *inuentum*, encontrado. Cf. capítulo 18 deste Livro IX: *iam inuentum est quod partum uel repertum dicitur*.

⁵⁸ Tg 1: 15.

⁵⁹ Mt 11: 28.





*Ai das que estiverem grávidas e das que amamentarem nesses dias*⁶⁰. E assim o Senhor, referindo tudo ao parto da palavra, quer as boas acções, quer os pecados, diz: *Pela tua boca serás justificado, e pela tua boca serás condenado*⁶¹, pretendendo que se entendesse, não esta boca visível, mas a invisível, a interior, do pensamento e do coração.

**[Porventura é apenas amado o conhecimento?
A palavra da mente.]**

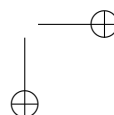
IX. 10. 15. Justamente se pergunta, pois, se todo o conhecimento é palavra, ou se o é somente o conhecimento que se ama. De facto, conhecemos também aquilo que odiamos, mas não se devem considerar concebidas nem nascidas do espírito as coisas que nos desagradam. Na verdade, nem todas as coisas que de algum modo nos tocam são concebidas, de tal modo que estas de que agora estamos a tratar são apenas conhecidas, mas não são palavras. Por um lado, considera-se palavra aquilo cujos espaços temporais são ocupados por sílabas, quer se pronunciem, quer se pensem; por outro lado, considera-se palavra impressa no espírito tudo o que é conhecido, enquanto a memória o pode proferir e definir, embora a realidade, em si, desagrade; por outro ainda, considera-se palavra aquilo que é concebido na mente quando agrada. Segundo esta acepção de palavra deve entender-se o que diz o Apóstolo: *Ninguém diz 'Jesus é Senhor' senão no Espírito Santo*⁶²; embora seja conforme a segunda acepção de palavra que isto dizem também aqueles de quem o Senhor diz: *Nem todo o que me diz, Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus*⁶³. Mas quando aquilo que odiamos nos causa justa aversão e justamente o desaprovamos, aprova-se a sua desaprovação, e esta agrada-nos e é palavra. E não é o conhecimento

⁶⁰ Mt 24: 19; Mc 13: 17; Lc 21: 23.

⁶¹ Mt 12: 37.

⁶² 1 Cor 12: 3.

⁶³ Mt 17: 21.





De Trinitate, IX

dos vícios que nos desagradam, mas os próprios vícios. Efectivamente, a mim é-me grato o facto de conhecer e definir o que seja intemperança, e esta é a sua palavra. Também na arte há defeitos conhecidos e o seu conhecimento é justamente aprovado, quando um perito distingue a beleza e a ausência dessa qualidade, do mesmo modo que distingue a afirmação e a negação, o ser e o não ser; todavia, estar privado de uma qualidade e cair no defeito é coisa condenável. E definir intemperança e pronunciar-lhe o termo pertence ao domínio da ciência moral; ser intemperante pertence ao domínio do que é condenado pelos princípios dessaciedade. Tal como conhecer e definir o que é um solecismo pertence à arte do discurso; mas o que essa mesma arte condena é que se cometa tal erro. Palavra é, portanto, aquilo que agora pretendemos identificar e sugerir, o conhecimento com amor. Quando, pois, a mente conhece e ama, a sua palavra une-se a ela com amor. E visto que ama o conhecimento e conhece o amor, não só a palavra está no amor, mas o amor na palavra, e ambos estão naquele que ama e naquele que diz.

[O conhecimento da mente, sua imagem e palavra.]

IX. 11. 16. Mas todo o conhecimento baseado na imagem é semelhante à coisa que é objecto desse conhecimento. Há realmente outro conhecimento, o baseado na privação, que exprimimos quando desaprovamos, e esta desaprovação da privação é um elogio da imagem e é por isso que é aprovada.

O espírito tem, pois, alguma semelhança com a imagem conhecida, quer quando ela agrada, quer quando a sua ausência desagradam. Por isso é que, na medida em que conhecemos a Deus, somos semelhantes a ele, mas não semelhantes até à igualdade, porque o não conhecemos tanto quanto ele se conhece. E, do mesmo modo que, ao tomarmos conhecimento das coisas pelos sentidos do corpo, se regista no nosso espírito uma certa semelhança delas, que é a sua imagem na memória – não são de modo nenhum as coisas em si, de facto, que estão no nosso espírito, quando nelas pensamos, mas as suas semelhanças, consequentemente erramos quando tomamos as semelhanças pelas coisas,



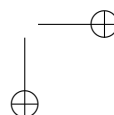
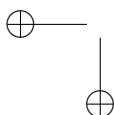


pois erro é tomar uma coisa por outra; como quer que seja, a imaginação de um corpo no espírito é superior à imagem desse mesmo corpo, na medida em que se encontra numa natureza superior, isto é, numa substância vivente, como é o espírito – assim é quando conhecemos a Deus, embora nos tornemos melhores do que éramos antes de o conhecermos, sobretudo quando esse mesmo conhecimento, objecto de agrado e dignamente amado, é palavra e se torna semelhança de Deus, inferior, todavia, porque está numa natureza inferior, pois o espírito é criatura e Deus é o Criador. Daqui se deduz que, quando a própria mente se conhece e se aprova, esse conhecimento é a sua palavra, de tal modo que lhe é absolutamente igual e exactamente o mesmo, porque não é conhecimento de uma essência inferior, como a do corpo, nem superior, como a de Deus. E embora o conhecimento tenha semelhança com a coisa que conhece, isto é, de que é conhecimento, este, o conhecimento pelo qual a mente que conhece é conhecida, tem uma semelhança perfeita e igual. E por isso, é imagem e é palavra, porque se exprime a partir dele, quando, no acto de conhecer, a ele se iguala, e aquilo que é gerado é igual àquilo que o gera.

[Porque é que a mente não gera o seu amor quando se ama?]

IX. 12. 17. E então? O amor não será imagem, não será palavra, não será gerado? Porque será então que a mente gera o seu conhecimento, quando se conhece, e não gera o seu amor, quando se ama? Ora, se a mente é a causa do seu conhecimento, precisamente porque é susceptível de ser conhecida, é também a causa do seu amor, porque é susceptível de ser amada. É difícil dizer por que razão não haverá de gerá-los a ambos. Esta questão costuma inquietar os homens que a verdade divina chama à fé por meio da linguagem humana, também relativamente à Santíssima Trindade, Deus Criador Omnipotentíssimo, a cuja *imagem o homem foi criado*⁶⁴: por que motivo é que se não crê ou se concebe que o Espírito Santo é também gerado por Deus Pai, de modo que também ele seja dito filho.

⁶⁴ Gn 9: 6.





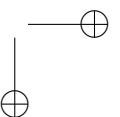
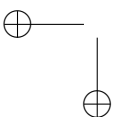
De Trinitate, IX

É isso que, de momento, tentamos investigar, por todos os meios, na mente humana, de modo a que, partindo da imagem inferior, na qual a nossa própria natureza, como que interrogada, nos responde de modo mais familiar, dirijamos o olhar do nosso espírito, mais bem exercitado, da criatura iluminada para a luz imutável; se, todavia, a própria Verdade nos persuadir, assim como nenhum cristão duvida de que o Verbo de Deus é Filho, não duvide também de que o Espírito Santo é amor. Portanto, voltemos àquela imagem que é criatura, isto é, à mente racional, para mais diligentemente a interrogarmos e a observarmos sobre esta matéria, onde, existindo temporalmente, o conhecimento, que antes não existia, de algumas realidades, e o amor de outras realidades, que antes não eram amadas, nos fazem ver mais distintamente o que havemos de dizer, porque até à linguagem, que se desenvolve no tempo, é mais fácil explicar uma matéria que está inserida na ordem temporal.

[Resolução da questão: a mente e o seu conhecimento e o amor como terceiro, imagem para a Trindade.]

IX. 12. 18. E antes de mais, fique claro que pode suceder que exista uma coisa susceptível de ser sabida, isto é, que possa saber-se, e que, contudo, se desconheça; e que não pode suceder que se conheça o que não é susceptível de ser conhecido. Resulta daí claro que tudo quanto conhecemos gera, em nós e juntamente connosco, o conhecimento de si; de facto, o conhecimento nasce de ambos, do cognoscente e do conhecido. Assim, a mente, ao conhecer-se a si mesma, é a única progenitora do seu conhecimento; ela é, de facto, o objecto conhecido e o sujeito cognoscente. Ela era cognoscível para si ainda antes de se conhecer, mas o conhecimento de si não existia nela quando ainda se não conhecia. Portanto, o facto de se conhecer gera um conhecimento de si igual a si, porque se não conhece menos do que é, nem o seu conhecimento é de outra essência, não só porque ela própria conhece, mas também, como dissemos antes, porque se conhece a si própria.

E que dizer do amor? Porque não há-de entender-se igualmente que, quando se ama a si mesmo, gerou também o amor de si? Era sus-





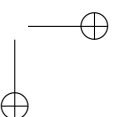
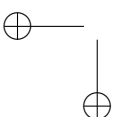
ceptível de se amar a si, mesmo antes de se amar, porque podia amar-se, como era susceptível de se conhecer a si, mesmo antes de se conhecer, porque podia conhecer-se. De facto, se não fosse susceptível de se conhecer a si, jamais teria podido conhecer-se; assim, se também não fosse susceptível de se amar a si, jamais teria podido amar-se. Porque não há-de então dizer-se que, ao amar-se, gerou o seu amor, do mesmo modo que ao conhecer-se gerou o seu conhecimento? Ou será que mostra claramente que o princípio do amor é aquilo de onde procede? Procede certamente da própria mente, que é susceptível de se amar a si antes de se amar e, assim, é o princípio do amor de si com que se ama. Mas, por isso, não é correcto dizer que o amor é gerado pela mente do mesmo modo que é gerado o conhecimento de si com que se conhece, porque pelo conhecimento já foi encontrado o que se designa *partum* ou *reperitum*⁶⁵, que muitas vezes é precedido pela investigação que só repousará no ponto de chegada. De facto, investigação é desejo de encontrar⁶⁶, que é o mesmo que dizer dar de novo à luz⁶⁷. Pois as coisas que se descobrem como que são dadas à luz, daí que sejam semelhantes a filhos. E onde se verifica isso senão no próprio conhecimento? Aí, de facto, se formam como se fossem expressas. Na verdade, embora existissem já as coisas que encontramos procurando, não existia, contudo, o próprio conhecimento, que consideramos como um filho que nasce. Efectivamente, o desejo que estão procurar procede daquele que procura e está, de algum modo, suspenso, e não descansa no fim para que tende, a não ser que aquilo que é procurado seja encontrado e se una àquele que procura. Este desejo, ou seja, esta procura, embora não pareça amor, porque se ama aquilo que se conhece – neste caso, realmente, procura-se para se conhecer –, é, todavia, qualquer coisa do mesmo género. Pode, efectivamente, considerar-se já vontade, porque quem procura quer encontrar⁶⁸, e, se se procura aquilo que é do domínio do

⁶⁵ Cf. capítulo 14 deste Livro IX.

⁶⁶ *inueniendi*.

⁶⁷ *reperiendi*.

⁶⁸ Cf. Mt 7: 7; Lc 11: 9; 14: 10.

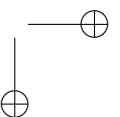
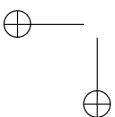




De Trinitate, IX

conhecimento, todo aquele que procura quer conhecer. E, se o quer ardente e instantemente, diz-se que estuda, termo que costuma usar-se sobretudo na investigação e na aquisição de saberes. Portanto, o parto da mente é antecedido por um desejo pelo qual, procurando e encontrando aquilo que desejamos conhecer, nasce a descendência, o próprio conhecimento, e, por esta razão, aquele desejo pelo qual é concebido e dado à luz o conhecimento não pode propriamente dizer-se parto nem descendência. E o mesmo desejo pelo qual se anseia pela coisa a conhecer torna-se amor da coisa conhecida, enquanto possui e abraça essa descendência amada, isto é, une o conhecimento àquele que o gera. Eis uma imagem da Trindade: a própria mente e o seu conhecimento, que é sua descendência e sua palavra, de si gerada, e, como terceiro, o amor, *e estas três coisas são uma só coisa*⁶⁹ e uma só substância. E a descendência não é inferior, na medida em que a mente se conhece na proporção da sua grandeza, nem o amor é inferior, na medida em que a mente se ama na proporção em que se conhece e na proporção da sua grandeza.

⁶⁹ 1 Jo 5: 7-8.



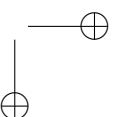
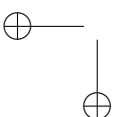


Livro X

[O amor do espírito que se entrega ao estudo não é o amor de uma coisa desconhecida.]

X. 1. 1. Agora, na sequência do que foi dito, para explicarmos essas mesmas coisas com mais clareza há que fazer apelo a uma atenção redobrada. Antes de mais, dado que absolutamente ninguém pode amar uma coisa de todo desconhecida, há que ver com precisão a natureza do amor de quem se entrega ao estudo, ou seja, não de quem já conhece, mas de quem procura ainda adquirir qualquer conhecimento. E nestas coisas, em que se não usa habitualmente a designação de estudo, os amores costumam surgir do que se ouve dizer, enquanto o espírito arde de desejo por causa da fama de qualquer beleza para a ver e dela fruir, porque conhece de um modo geral a beleza dos corpos pelo facto de haver contemplado várias, e tem razões para aprovar interiormente aquilo por que anseia exteriormente. Quando isto se verifica, o amor que nasce não é amor de uma coisa totalmente desconhecida, uma vez que o seu género é assim conhecido. Mas quando amamos um homem de bem, cuja fisionomia nunca vimos, amamo-lo em função do conhecimento das virtudes que conhecemos na própria verdade.

Tratando-se, porém, do conhecimento de saberes, é muitas vezes a autoridade de quem as elogia e delas fala que desperta em nós o desejo, e todavia, se não tivéssemos uma noção de cada saber impressa ao de leve no nosso espírito, não nos inflamariamos no desejo de o conhecer. Quem, de facto, dedicaria alguma atenção e esforço a aprender, por exemplo, retórica, se não soubesse de antemão que essa é a arte de bem falar? Por vezes admiramos também, de ouvir falar ou de experiência, as finalidades destes saberes e, na sequência disso, desejamos





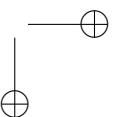
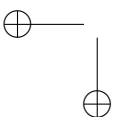
De Trinitate, X

ardentemente alcançar pelo estudo a capacidade pela qual possamos atingi-las, como se a um analfabeto fosse dito que há um saber pelo qual qualquer pessoa consegue remeter a uma pessoa ausente, mesmo que esteja longe, as palavras escritas à mão, em silêncio, palavras que a pessoa a quem foram enviadas recolhe, não com os ouvidos, mas com os olhos, e esse analfabeto veja isso acontecer. Na medida em que deseja saber por que meio o poderá conseguir, não será ele atraído com toda a intensidade para o fim que já conhece? Assim se desperta o desejo dos que aprendem, pois de modo nenhum se pode amar aquilo que de todo se desconhece.

[O signo.]

X. 1. 2. Do mesmo modo, se alguém ouvir um signo que desconhece, como por exemplo o som de alguma palavra cujo significado ignora, deseja saber o seu significado, ou seja, deseja saber para evocar que realidade foi instituído aquele som, por exemplo, ouvindo dizer *temetum*⁷⁰ e, não sabendo, pergunta o que significa. Antes de mais, importa que saiba que é um signo, isto é, importa que saiba que aquela palavra não é vazia, mas que por ela se quer significar alguma coisa; caso contrário, este trissílabo já lhe é conhecido e a sua imagem articulada foi-lhe impressa no espírito pelo sentido da audição. Que mais se há-de procurar nesse trissílabo, do qual todas as letras e todas as quantidades das sílabas são conhecidas, a fim de se tornar mais evidente, senão que era claro que é um signo e que despertou o desejo de saber de que coisa é que ele é signo? Por isso, quanto mais conhecido é esse signo, sem ser embora totalmente conhecido, tanto mais o espírito deseja conhecer o que dele lhe falta saber; se apenas soubesse que essa palavra existia e não soubesse que ela era signo de alguma coisa, já não procuraria mais nada, tendo apreendido pelos sentidos, na medida das suas possibilidades, a coisa sensível. Mas porque sabe que esta palavra não só é som, mas também signo, quer conhecê-la bem; e não há signo que se conheça bem se não se souber de que coisa é signo. Pode,

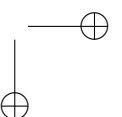
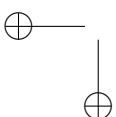
⁷⁰ Vinho.





acaso, considerar-se vazio de amor aquele que com ardor diligente procura conhecer e persiste inflamado de zelo? O que ama ele? É certo que se não pode amar uma coisa se ela não for conhecida. Este homem não ama estas três sílabas, que já tem por conhecidas – se ama nelas o facto de que sabe que elas significam alguma coisa, não é disso que aqui se trata; não é isso que procura saber –; mas naquilo que ele se esforça por conhecer, e que certamente não conhece ainda, procuramos nós o que ele ama e, por isso, nos causa espanto por que motivo o ama, uma vez que sabemos com toda a segurança que não se podem amar senão as coisas conhecidas.

Porque ama então senão porque conhece e vê na razão das coisas qual é a beleza do saber em que se contêm os conhecimentos de todos os signos, e qual é a utilidade que se encontra naquela arte pela qual a sociedade humana partilha os seus sentimentos, para que as comunidades humanas se não tornem piores do que qualquer solidão, se os seres humanos, pela linguagem, não puderem comunicar entre si os seus pensamentos? A alma, portanto, vê, conhece e ama esta imagem bela e útil; e esforça-se por realizá-la em si, quanto pode, todo aquele que procura tudo aquilo que desconhece das palavras dotadas de significado; uma coisa, com efeito, é ver essa imagem na luz da verdade, outra é desejá-la na sua capacidade. Com efeito, na luz da verdade vê como é importante e como é bom entender e falar as línguas de todos os povos, não ouvir nenhuma como estranha e não ser ouvido por ninguém como estrangeiro. A beleza deste saber é já compreendida pelo pensamento e, sendo conhecida, é amada aquela coisa que é de tal modo admirada e inflama a tal ponto o entusiasmo dos que se entregam ao estudo, que em torno dela se movem e por ela anseiam em toda a actividade que levam a cabo para conseguir tal capacidade, e a ponto também de abraçarem na prática o que já conhecem pela razão, e, assim, cada qual se aproxima dessa capacidade pela esperança e com mais entusiasmo arde em amor por ela. E procura-se com maior determinação aqueles saberes que se não desespera de poder alcançar. E, de facto, quem não alimenta a esperança de conseguir uma coisa ou a

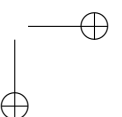
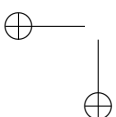




De Trinitate, X

ama tibiamente, ou a não ama de todo, embora veja quão bela é. Por isso, uma vez que quase ninguém tem esperança de vir a saber todas as línguas, cada um procura saber, sobretudo, a língua do seu povo. E, se há quem se sinta incapacitado para bem a conhecer, não há-de haver ninguém tão desinteressado deste conhecimento que, ao ouvir uma palavra desconhecida, não queira saber que palavra é e, podendo, não procure aprendê-la. E, enquanto procura isso, é evidente que está empenhado em aprender, e parece amar uma coisa desconhecida, o que não é assim. Com efeito, o seu espírito é tocado pela beleza que conhece e em que pensa, na qual resplandece a glória de unir os espíritos por meio das palavras conhecidas que se ouvem e que se dizem, e essa beleza inflama de zelo quem, na verdade, procura aquilo que ignora, mas visa e ama um ideal conhecido, para onde tende o seu esforço. Se, por exemplo, a quem procura saber o que significa *temetum*, foi esse o exemplo que dei, se disser: ‘que te importa isso?’, ele responderá: ‘para eventualmente não ouvir alguém a dizer essa palavra e não o entender, ou vir a lê-la em qualquer parte e não saber o que o escritor quer dizer’. Quem lhe replicaria: ‘Não te preocupes em entender o que ouves nem em saber o que lê?’ A beleza desta arte, pela qual os pensamentos dos homens se dão a conhecer mutuamente pela enunciação de palavras dotadas de significado, é manifesta para a maioria dos espíritos racionais; é por causa desta beleza conhecida, e amada porque é conhecida, que empenhadamente se procura a palavra desconhecida. Assim, quando ouvir e tomar conhecimento de que por *temetum* designavam os antigos o vinho⁷¹, mas que essa palavra caiu em desuso na língua corrente, talvez ache que lhe faz falta, por causa de alguns livros antigos. Se, porém, tiver por inúteis estes livros, talvez julgue que tal palavra nem merece ser guardada na memória, porque vê que não tem qualquer relação com aquele tipo de saber que ele conhece, vê e ama em sua mente.

⁷¹ Cf. Plauto, *Aulularia* 355; *Truculentus* 833; Cícero, *De Republica* 4, fragmento 6, 6; Horácio, *Epistulae* 2, 2, 163; Juvenal, *Saturae* 15, 25.



**[Ninguém ama aquilo que desconhece.]**

X. 1. 3. Por isso é que todo o amor de um espírito que se entrega ao estudo, isto é, de um espírito que quer saber o que não sabe, não é amor de uma coisa que não sabe, mas de uma que sabe por causa da qual deseja saber aquilo que não sabe. Ou, se é tão curioso que o atraia, não uma causa conhecida, mas só o desejo de saber o desconhecido, é claro que este curioso deve ser excluído da designação de estudioso; ele nem sequer ama o desconhecido, pelo contrário, pode justamente dizer-se: odeia o desconhecido, que pretende reduzir a nada, ao querer que tudo seja conhecido. Mas, para que ninguém me suscite uma questão mais difícil, afirmando que ninguém pode odiar o que não sabe tanto quanto não pode amar o que não sabe, eu não posso opor-me à verdade, mas há que compreender que não é a mesma coisa dizer: ‘ama saber o desconhecido’, que dizer: ‘ama o desconhecido’; realmente é possível que alguém ame saber o desconhecido, mas não é possível que ame o desconhecido. Não é por acaso que a palavra ‘saber’ aí se encontra, porque aquele que ama saber o desconhecido, não ama o próprio desconhecido, mas o próprio saber. E, se não tivesse isso por conhecido, nem poderia dizer com segurança que sabe alguma coisa nem que não sabe. Pois nem só aquele que diz: ‘sei’, e diz a verdade, sabe obrigatoriamente o que significa saber; mas também aquele que diz: ‘não sei’, e o diz com segurança, e diz a verdade e sabe que diz a verdade, sabe, com certeza, o que significa saber, porque também ele distingue quem não sabe de quem sabe quando, olhando-se a si, diz francamente: ‘não sei’. E quando sabe que isso que diz é verdade, como o saberia se não soubesse o que é saber?

[Exemplos.]

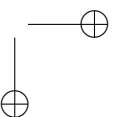
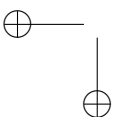
X. 2. 4. Portanto, qualquer estudioso, qualquer curioso, não ama aquilo que é desconhecido, mesmo quando, com o mais vivo desejo, se esforça incessantemente por saber o que não sabe. De facto, ou tem já um conhecimento genérico daquilo que ama e espera conhecê-lo também numa coisa individual ou em cada coisa que, não sendo





De Trinitate, X

ainda dele conhecida, é ocasionalmente louvada, e cria no espírito uma forma imaginária que o instiga ao amor – e de onde a cria senão a partir daquilo que já conhecia? Se achar que aquela coisa que era louvada é diferente daquela forma figurada em seu espírito e bem conhecida no seu pensamento, provavelmente não a amará; se a amar, começará a amá-la a partir do momento em que dela passou a ter conhecimento. Pouco antes, era outra a coisa que era amada, a qual o espírito, ao formá-la, costumava mostrar a si mesmo. Se a achar igual àquela forma que fora apregoada pela fama, à qual possa dizer com verdade: ‘já te amava’, nem então, sem dúvida alguma, ele amava a coisa desconhecida que conhecera naquela semelhança –; ou vemos alguma coisa na ideiada razão sempiterna e nela a amamos, coisa em que, quando é expressa em alguma imagem de uma coisa temporal, e louvando-a aqueles que a experimentaram, acreditamos e que amamos, não amamos algo desconhecido, como acima explicámos já suficientemente; ou amamos alguma coisa conhecida por causa da qual procuramos uma desconhecida: o amor desta coisa desconhecida de modo nenhum nos prende, mas sim o amor da coisa conhecida, para onde sabemos que tendemos, para que conheçamos também aquilo que, sendo ainda desconhecido, procuramos, conforme há pouco expliquei a propósito da palavra desconhecida; ou alguém ama o próprio saber, o qual não pode ser desconhecido de ninguém que deseje saber alguma coisa. É por estas razões que parecem amar uma coisa desconhecida aqueles que querem saber uma coisa que não sabem e, em razão do vivo desejo de procura, não pode dizer-se que não têm amor. Ora, julgo ter persuadido aqueles que com diligência têm os olhos postos na verdade de quão diferente é a realidade, e de que de modo nenhum se ama qualquer coisa desconhecida. Mas como os exemplos que demos são os daqueles que desejam conhecer uma coisa distinta de si, há que ver se acaso não surge algum género novo quando a mente deseje conhecer-se a si mesma.



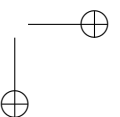
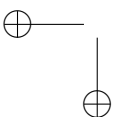


[A mente já se conhece a si própria quando se procura.]

X. 3. 5. O que é que a mente ama quando com ardor se procura a si própria para se conhecer enquanto de si é desconhecida? Não há dúvida de que se procura a si mesma para se conhecer, e arde nesse desejo. Consequentemente, ama. Mas o que é que ama? Se a si mesma, de que modo, uma vez que ainda se não conhece, e ninguém pode amar o que não sabe? Ou será que lhe falaram da sua beleza, da mesma maneira que costumamos ouvir falar das coisas ausentes? Talvez então se não ame a si, mas ame aquilo que de si imagina, coisa provavelmente muito diferente daquilo que ela própria é. Ou, se a mente se imagina igual àquilo que é e, por isso, quando ama essa representação, se ama a si antes de se conhecer porque vê uma coisa igual a si, conhece, por consequência, outras mentes a partir das quais se imagina e, mediante esse modelo, é conhecida por si mesma. Por que motivo é, pois, que, conhecendo ela outras mentes, se não conhece a si, quando nada pode ser-lhe mais presente do que ela mesma? Se, para os olhos do corpo, são mais conhecidos os outros olhos do que eles próprios a si mesmos se conhecem, que a mente não se busque a si mesma, porque jamais se encontrará⁷²; de facto, fora de um espelho, os olhos jamais se verão, e de modo nenhum se deve pensar que, na observação das coisas incorpóreas, se use um processo idêntico de tal forma que a mente se conheça *como num espelho*⁷³. Ou será que ela vê na razão da verdade eterna como é belo conhecer-se a si mesma, e ama aquilo que vê, e se esforça por realizá-lo em si, porque, embora se não conheça a si mesma, conhece, contudo, como é bom conhecer-se a si mesma? Mas é certamente muito estranho não se conhecer ainda e conhecer já como é belo conhecer-se. Ou será que, por uma secreta recordação, que a não abandonou no seu longo peregrinar, vê um fim mais nobre, ou seja, a sua salvação e a sua bem-aventurança, e acredita que não pode atingir esse mesmo fim se não se conhecer a si mesma? Assim,

⁷² Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes* 1, 27, 67.

⁷³ 1 Cor 13: 12; Tg 1: 23, *Tusculanae Disputationes* 1, 30, 73.





De Trinitate, X

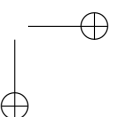
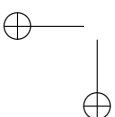
amando uma coisa, procura a outra, e ama aquilo que é conhecido, por causa do qual procura o desconhecido. Porque é então que a memória da sua bem-aventurança pôde perdurar, e com ela não pôde perdurar a memória de si mesma, de modo a que ela, que quer chegar, se conheça a si mesma tanto quanto conhece aquilo a que quer chegar? Ou será que, quando ama conhecer-se, não se ama a si, que ainda não conhece que ama, mas ama o próprio conhecer, e tolera mais penosamente o facto de ela mesma não ser objecto do seu conhecimento, conhecimento com o qual tudo pretende abarcar? Sabe o que é conhecer e, na medida em que ama aquilo que conhece, também deseja conhecer-se, portanto, quando é que conhece o seu conhecer se não se conhece a si mesma? Efectivamente, sabe que conhece outras coisas e que não se conhece a si mesma; a partir daí, pois, ela conhece também o que é conhecer. De que modo, então, é que ela, que se não sabe a si própria, se sabe ‘sabente’? E não é uma outra mente que ela sabe ‘sabente’, mas é a si própria. Logo, sabe-se a si própria. Depois, quando se procura para se conhecer, já se conhece procurante. Logo, já se conhece. Por isso, ela que se sabe a si mesma quando se sabe nesciente, não pode de modo algum não se saber. Se não se souber nesciente, não se procurará para que se saiba. Por isso, precisamente porque se procura, convence-se de que é para si mais conhecida do que desconhecida. De facto, na medida em que se procura para se conhecer, conhece-se como procurante e como nesciente.

[A mente conhece-se integralmente.]

X. 4. 6. Que diremos então? Que em parte se conhece e em parte se não conhece⁷⁴? Mas é absurdo dizer que não é toda ela que sabe aquilo que sabe. Eu não digo: ‘sabe tudo’, mas sim: ‘aquilo que sabe, toda ela o sabe’. Portanto, quando sabe sobre si alguma coisa que não pode saber senão ela toda, sabe-se a si toda⁷⁵. Ora, sabe-se ‘sabente’

⁷⁴ Cf. 1 Cor 13: 9-12.

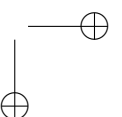
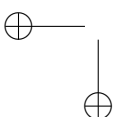
⁷⁵ Cf. Plotino, *Enneades*, V, 3, 1.5.





de alguma coisa, e não pode saber alguma coisa senão toda ela. Logo, sabe-se a si toda.

Além disso, que parte de si lhe é tão conhecida como o facto de viver? Ora, não é possível ser mente e não viver, quando tem mais a capacidade de compreender, pois também as almas dos animais vivem, mas não entendem. Por conseguinte, do mesmo modo que a mente toda ela é mente, também toda ela vive. E sabe que vive, logo, conhece-se na totalidade. Por fim, quando a mente procura conhecer-se, já sabe que é mente; se assim não fosse, ignoraria se se procura, e procuraria talvez uma coisa em vez de outra. Pode acontecer que ela não seja mente e, assim, enquanto procura conhecer a mente, não se procure a si mesma. Por isso, visto que, quando a mente procura o que é a mente, sabe que se procura, sabe certamente que ela própria é mente. Ora, se conhece em si aquilo que é a mente, e toda ela é mente, toda ela se conhece. Mas admitamos que, quando se procura, não sabe que é mente, sabendo apenas isto: que se procura. Se não sabe isso, pode, de facto, também assim procurar uma coisa por outra; para não procurar uma coisa por outra, está fora de dúvida que conhece aquilo que procura. Mas se conhece o que procura e se procura a si mesma, certamente que se conhece a si mesma. Então que procura ainda? Ora, se se conhece em parte, e em parte ainda se procura, não se procura a si, mas uma parte de si; na verdade, quando ela própria é dita, é dita toda. Além disso, porque conhece que ainda não foi encontrada toda por si mesma, conhece qual é a sua dimensão total. E, assim, procura o que falta, do mesmo modo que nós costumamos procurar que nos venha à mente aquilo que se nos escapou, mas não escapou completamente porque pode ser reconhecido como aquilo que se procurava quando vier à mente. Mas como há-de a mente vir à mente, como se a mente pudesse não estar na mente? Chega-se a isto porque, se uma parte está encontrada, não se procura a si toda, mas toda ela se procura. Portanto, toda ela está à sua disposição, e não há nada mais a procurar; de facto, o que falta é aquilo que se procura, não aquela que procura. Quando, pois, toda ela se procura, nada dela falta. Ou, se não é ela toda



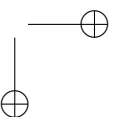
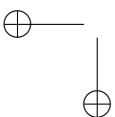


De Trinitate, X

que se procura, mas é a parte que foi encontrada que procura a parte que ainda não foi encontrada, então a mente, da qual nenhuma parte a si se procura, não se procura. De facto, a parte que foi encontrada não se procura a si; nem se procura a si também a parte que ainda não foi encontrada, porque é procurada pela parte que já foi encontrada. Por consequência, uma vez que nem é a mente na sua totalidade que se procura, nem parte nenhuma dela se procura a si mesma, a mente, simplesmente, não se procura.

[Porque é que se preceitua à alma que não se conheça; uma coisa é conhecer, outra pensar. Donde vêm os erros da mente acerca de si mesma.]

X. 5. 7. Então porque se lhe preceitua que se conheça a si mesma? Em minha opinião, para que pense em si e viva segundo a sua natureza, isto é, para que anseie ocupar a ordem que lhe cabe segundo a sua natureza, ou seja, debaixo daquele a quem deve estar submetida, e acima das coisas a que deve antepor-se; debaixo daquele por quem deve ser governada, acima das coisas que deve governar. Efectivamente, como que esquecida de si, faz muitas coisas levada por uma ambição desregrada. De facto, vê coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando devia parar para fruir delas, ao pretender atribuí-las a si e, considerando-se semelhante a Deus não por obra dele, mas por si própria, ao pretender ser aquilo que ele é, afasta-se dele, desvia-se e cai no menos e no menos que julga ser o mais e o mais, porque nem ela se basta a si, nem nada basta a quem se aparta daquele que é o único que basta. E, por isso, por sua indigência e por sua dificuldade, entrega-se excessivamente às suas acções e aos desassossegados deleites que nelas colhe; e assim, pelo desejo de adquirir conhecimentos das coisas exteriores, cujo género, conhecido já, ama, e sente que podem ser perdidas se não forem guardadas com grande esforço, perde a segurança e pensa tanto menos em si quanto mais segura está de que não pode perder-se.





Assim, sendo uma coisa não se conhecer e outra não se pensar a si mesma – de facto não dizemos que alguém, perito em muitos saberes, desconhece a gramática quando não pensa nela porque, de momento, está a pensar em medicina – embora, como disse, uma coisa seja não se conhecer e outra não se pensar a si mesma, a força do amor é de tal modo grande que arrasta consigo aquelas coisas que a mente pensou com amor durante muito tempo e a que se ligou com o vínculo da dedicação, quando de algum modo voltou para si para se pensar a si mesma. E uma vez que são corpos aquelas coisas que, pelos sentidos da carne, amou exteriormente e com as quais se envolveu numa espécie de laços de prolongada familiaridade, e não pode levar consigo esses mesmos corpos para o seu íntimo, como que para uma região de natureza incorpórea, enrola e leva consigo as imagens deles criadas em si mesma e a partir de si mesma. De facto, ao formá-las, comunica-lhes algo da sua substância; mas preserva alguma coisa com que livremente ajuíze da natureza dessas imagens. E isso é propriamente a mente, isto é, a inteligência racional que é guardada para julgar. Pois nós sentimos que temos em comum até com os animais aquelas partes da alma que recebem a forma das imagens dos corpos.

X. 6. 8. Mas a mente erra, quando se une com amor tão grande a essas imagens a ponto de considerar que também ela é da mesma natureza. Recebe de certo modo a mesma forma que elas, não sendo isso, mas pensando-o, não porque se pense como imagem, mas porque se pensa precisamente como aquilo cuja imagem tem consigo. Nela subsiste, efectivamente, a faculdade de distinguir o corpo que deixou fora da imagem que dele traz consigo, a não ser quando essas mesmas imagens se apresentam como se fossem sentidas exteriormente e não pensadas interiormente, tal como costuma acontecer a quem está a dormir ou a quem delira ou em algum êxtase⁷⁶.

⁷⁶ Cf. Agostinho, *Enarrationes in psalmos*, 30, 2, 1; 67, 36; 115, 3; *De Genesi ad litteram*, XII, 12, 25.





[Falsas opiniões dos filósofos acerca da substância da mente.]

X. 7. 9. Por conseguinte, quando a mente considera que é uma coisa dessas, considera que é um corpo.

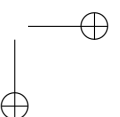
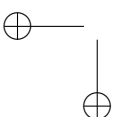
Mas porque tem plena consciência da sua supremacia, com a qual governa o corpo, resultou daí que alguns⁷⁷ procurassem saber que parte do corpo tem no corpo maior valor, e considerassem que era a mente ou, genericamente, toda a alma. Deste modo, consideraram uns que a mente fosse o sangue, outros, o cérebro, outros, o coração – não no sentido em que a Escritura diz: *Louvar-te-ei, Senhor, de todo o meu coração*⁷⁸ ; e ainda: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração*⁷⁹ ; isto é dito, de facto, desviando ou transpondo este vocábulo, ‘coração’, do corpo para o espírito⁸⁰ –, mas consideraram que era exactamente aquela pequena parte do corpo que se vê ao dissecar as entranhas. Acreditaram outros que a mente é formada pelo concurso e aglomeração de pequeníssimos e indivisíveis corpúsculos, a que chamam átomos. Alguns afirmaram que a sua substância é ar, outros, que é fogo. Eram outros de opinião de que a alma não é uma substância, porque não podiam pensar uma substância que não fosse corpo, e não achavam que ela fosse corpo, mas o próprio equilíbrio do nosso corpo ou a união dos elementos primordiais com que esta carne como que é articulada. E todos eles consideraram que é mortal, porque, fosse ela corpo, fosse um composto corpóreo, não poderia, evidentemente, permanecer imortal. Mas aqueles que acharam que a sua substância é uma vida sem nada de corpóreo, dado que a vida anima e vivifica todo o corpo vivente, tentaram logicamente demonstrar, do modo que cada um pôde, que também é imortal, porque a vida não pode carecer de vida. Daquele não sei

⁷⁷ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes*, I, 9, 18-11, 22.

⁷⁸ Sl 9: 2; 110, 1; 137, 1.

⁷⁹ Dt 6: 5; Mt 22: 37; Mc 12: 30; Lc 10: 27.

⁸⁰ Agostinho refere-se ao recurso estilístico da catacrese (*abusio*) e da metáfora (*translatio*).





que quinto corpo⁸¹, de que alguns, associando-o aos bem conhecidos quatro elementos deste mundo, afirmaram ser formada a alma, não me parece que deva discorrer aqui demoradamente; de facto, ou chamam corpo àquilo a que nós chamamos corpo, cuja parte é, no espaço, menor que o todo, e há que contá-los no número daqueles que acreditaram que a mente é corpórea; ou, se chamam corpo quer a toda a substância quer a toda a substância mutável, sabendo embora que ela não é contida toda no espaço, por qualquer comprimento, largura e altura, não há que discutir com eles questões de palavras.

[O erro resulta do facto de que, quando a mente se pensa a si mesma, agrega a si algo que lhe é estranho.]

X. 7. 10. Em todas estas opiniões, cada um vê que a natureza da mente, por um lado é substância, e por outro lado não é corpórea, isto é, que não ocupa com uma parte menor de si um menor lugar no espaço, nem um maior lugar com uma parte maior; ao mesmo tempo é importante que se perceba que aqueles que consideram que a mente é corpórea não erram pelo facto de carecerem de conhecimento da mente, mas porque acrescentam coisas sem as quais não podem pensar natureza alguma; efectivamente, sem recurso às imagens dos corpos, consideram absolutamente inexistente o que quer que se lhes venha a pedir que pensem, e, por isso, a mente não deve procurar-se a si mesma como se faltasse a si mesma. O que é que está tão presente ao conhecimento como aquilo que está presente à mente, ou que há de tão presente à mente como a própria mente? Daí que, se examinarmos a origem da palavra que designamos por invenção, que outros ecos nos recorda

⁸¹ Em *De Ciuitate Dei*, XXII, 11, Agostinho atribui a Aristóteles a afirmação de que a alma é um “quinto corpo”. Terá havido aqui um entendimento erróneo da natureza da “quinta essência” que Aristóteles refere em *De Coelo*, I 3, 270 b 22; II, 3, 302 b 4, e em *De Mundo* 1, 392 a 5 – b1; 5, 396 b 28? Agostinho leu uma obra *De Mundo* de Apuleio de Madaura (cf. *De Ciuitate Dei*, IV, 2), a qual, pensa-se, era uma “adaptação” para latim de um *De Mundo* pseudo-aristotélico.





De Trinitate, X

senão que encontrar⁸² é ir ao encontro⁸³ daquilo que se procura? É por isso que habitualmente não se dizem encontradas as coisas que nos ocorrem à mente como que espontaneamente, embora possam ser ditas conhecidas, porque, ao procurá-las, não tendíamos para elas para irmos ao encontro delas, ou seja, para as encontrarmos. Por isso, do mesmo modo que aquelas coisas que são procuradas pelos olhos ou por outro qualquer sentido do corpo é a própria mente que as procura – de facto é ela que dirige também os sentidos da carne e, quando os mesmos sentidos vêm ao encontro daquilo que se procura, é também ela que então encontra – assim também, quando vai ao encontro daquelas coisas que deve conhecer, não pela intermediação de um sentido corporal, mas por ela mesma, encontra-as quer na substância superior, isto é, em Deus, quer nas outras partes da alma, como quando ajuíza das próprias imagens dos corpos; ela encontra-as, de facto, impressas no íntimo da alma por intermédio do corpo.

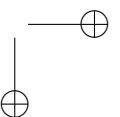
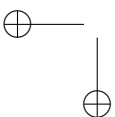
[Como é que a mente se há-de analisar a si própria.]

X. 8. 11. De que modo a mente se procura a si mesma e se encontra, para onde se dirige para procurar, e até onde vai para encontrar, constitui uma singular questão. Que há, de facto, tão presente à mente como a própria mente? Mas, porque está naquilo em que pensa com amor e com amor se habituou às coisas sensíveis, isto é, corporais, não consegue estar em si mesma sem a imagem delas. Surge daqui o seu degradante erro de não conseguir separar de si as imagens das coisas sensíveis para se ver a si sozinha; ligaram-se, de facto, pelo laço de um amor extraordinário. E esta é a sua impureza, porque, ao tentar pensar em si sozinha, julga ser aquilo sem o qual não se pode pensar a si mesma. Quando, pois, lhe é ordenado que se conheça a si mesma, não se deve procurar como se fosse separada de si, mas deve separar de si aquilo que a si acrescentou⁸⁴. Com efeito, ela está mais dentro de si

⁸² *inuenire*.

⁸³ *in id uenire*.

⁸⁴ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes* I, 16, 38.





não só do que os objectos sensíveis, que estão declaradamente fora, mas também do que as imagens deles, que estão naquela parte da alma que até os animais têm, apesar de privados da inteligência que é própria da mente. Apesar de estar mais no seu interior, a mente, de algum modo, sai de si mesma quando exterioriza a afeição do seu amor para com essas imagens, que são uma espécie de vestígios de múltiplas atenções. Estes vestígios como que se imprimem na memória quando as coisas corpóreas, que estão fora, são percebidas pelos sentidos de modo que, mesmo quando estão ausentes, estejam as suas imagens disponíveis para aqueles que nelas pensam. Conheça-se, pois, a si mesma e não se procure a si mesma como ausente, mas fixe em si a atenção da vontade com que vagueava pelas outras coisas e pense em si mesma. Verá então que nunca deixou de se amar, que nunca deixou de se conhecer, mas que, ao amar outra coisa juntamente consigo, se confundiu com ela e, de algum modo, cresceu com ela, e assim, abraçando várias coisas como uma só, pensou que essas várias coisas são uma só.

[A mente conhece-se no próprio facto de entender o preceito de se conhecer.]

X. 9. 12. Assim, não procure ver-se como ausente, mas cuide de distinguir-se como presente. Nem se conheça como se não se conhecesse, mas distinga-se daquilo que conhece como realidade distinta de si⁸⁵. De facto, como há-de dar cumprimento àquilo que ouve: “conhece-te a ti mesma”⁸⁶, se ignora o que seja “conhece” ou o que seja “a ti

⁸⁵ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes* I, 22, 52.

⁸⁶ No frontão do templo do deus Apolo, em Delfos, no centro da Grécia, à guisa de acolhimento e admoção dos visitantes, estava escrito: “Conhece-te a ti próprio” (*gnôthi seauton*). Assim, antes do oráculo privado para aqueles que consultavam a Pitonisa, todos os visitantes recebiam da divindade o mandamento essencial do auto-conhecimento. Um dia, um amigo de Sócrates, Querofonte, foi consultar o oráculo para saber quem era o homem mais sábio de Atenas (cf. Platão, *Apologia*, 20 d – 21 e). A resposta indicou Sócrates, que se considerava a si mesmo o mais ignorante dos seus concidadãos. Certo do seu lema “só sei que nada sei” e querendo assim infirmar o oráculo, Sócrates começa a interrogar os políticos, os poetas e os artesãos





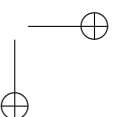
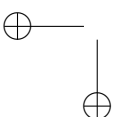
De Trinitate, X

mesma”? Mas se conhecer uma e outra coisa, conhece-se a si também, porque não é dito à mente: “conhece-te a ti mesma”, do mesmo modo que lhe é dito: ‘conhece os Querubins e os Serafins’; pois destes, que estão ausentes, cremos, conforme se ensina, que são Potestades celestes; nem como é dito: ‘conhece a vontade daquele homem’, vontade que de nenhum modo temos à nossa disposição para a sentir nem para a entender senão pela manifestação de sinais exteriores, e isto de modo a que mais acreditemos do que entendamos; nem do mesmo modo que se diz a um homem: ‘vê a tua face’, coisa que apenas pode fazer num espelho. Efectivamente a nossa face está fora do alcance da nossa vista, porque não está num ponto para onde possa a vista dirigir-se. Mas quando se diz à mente: “conhece-te a ti mesma”, no instante em que compreende o que lhe é dito: “a ti mesma”, a si mesma se conhece, e por nenhuma outra razão que não seja o facto de estar presente a si mesma. Mas se não entende o que foi dito, de modo nenhum o faz. Ordena-se-lhe, pois, que faça aquilo que faz quando compreende a própria ordem.

[Toda a mente sabe ao certo de si mesma três coisas: que entende, que é, e que vive.]

X. 10. 13. Portanto, não deve acrescentar outra coisa ao facto de se conhecer a si própria, quando ouve dizer que se conheça a si própria. Sabe seguramente que é a si que é dito, isto é, a si que é, e vive, e compreende. Mas também o cadáver é e o animal vive; mas nem o cadáver nem o animal entendem. Deste modo, pois, sabe que é e que vive tal como é e vive a inteligência.

da cidade. Verifica, com espanto, que eles não sabem nada do que dizem saber, não sabem que não sabem e, por isso, não se conhecem a si mesmos. Nasce daqui o núcleo da filosofia socrático-platónica (cf. *Cármides*, 164 d – 165 a; *Fedro*, 229 e): antes de conheceres qualquer coisa, “conhece-te a ti próprio”. Como podes pretender conhecer algo, se antes não te conheceres a ti próprio? (sobre a autognose, cf. Agostinho, *De Beata uita*, 2, 7; *Soliloquia*, 2, 1; *Contra Academicos*, III, 11, 26; *Confessiones*, X, III, 3; XIII, XI, 12; *Sermo* 137, 4; *Sermo* 22, 1, ab Angelo Mai editi).





Portanto, quando, por exemplo, a mente se julga ar, julga que o ar compreende, sabe no entanto que ela compreende; ela não sabe que é ar, mas julga que é ar. Afaste o que se julga, atente no que sabe; fique-lhe aquilo de que não duvidaram nem sequer aqueles que consideraram que a mente era corpo de uma qualquer natureza⁸⁷. E nem toda a mente considera que é ar, mas algumas consideram-se fogo, outras cérebro, e outras um corpo, outras outro, como acima mencionei; todas, porém, conhecem que compreendem, e que são, e que vivem, mas reportam o compreender àquilo que compreendem, ao passo que o ser e o viver reportam-no a si mesmas. E ninguém tem dúvida de que alguém que não viva não compreende, e alguém que não seja não vive. Na sequência disto, portanto, aquilo que compreende não só é, mas também vive, não como o cadáver, que não vive, é, nem como a alma, que não entende, vive, mas de um modo próprio, que é um modo superior. Sabem também todas as mentes que têm querer, e sabem igualmente que isso não é possível a quem não seja e a quem não viva, mas também essa vontade a referem a alguma coisa que querem com essa vontade. Sabem também que recordam, e sabem, ao mesmo tempo, que ninguém se recordaria se não fosse e não vivesse, mas referimos também essa mesma memória a qualquer coisa que por meio dela recordamos. Em duas destas três coisas, pois, na memória e na inteligência, estão contidos o conhecimento e a ciência de muita coisa; e está presente a vontade pela qual podemos fruir ou usar delas. Efectivamente, fruímos das coisas conhecidas, nas quais repousa a vontade, deleitando-se nelas em razão de si mesma; mas usamos daquelas que referimos a outra coisa de que devemos fruir. Não há vida humana viciosa e culpável senão a que usa mal e frui mal: não é esta a ocasião nem este o lugar para tratar dessa matéria.

[Quem duvida, vive.]

X. 10. 14. Mas, porque se trata da natureza da mente, afastemos da nossa reflexão todos os conhecimentos que se colhem exteriormente

⁸⁷ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes*, I, 22, 53; 28, 70 – 29, 71.



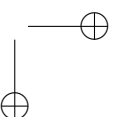
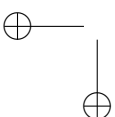


De Trinitate, X

por meio dos sentidos do corpo e prestemos atenção mais diligente ao que afirmámos: que todas as mentes têm conhecimento de si mesmas e estão certas disso. Os homens tiveram dúvidas sobre se a faculdade de viver, recordar, compreender, querer, pensar, saber, ajuizar, é própria do ar ou do fogo, ou do cérebro, ou do sangue, ou dos átomos, ou, além dos quatro elementos habituais, de um quinto elemento de não sei que corpo, ou se a estrutura ou a constituição da nossa própria carne conseguem realizar todas essas operações, sendo cada um desses homens levado a afirmar, um, uma coisa, outro, outra coisa. Haverá, porém, alguém que duvide de que vive, e recorda, e compreende, e quer, e pensa, e sabe, e ajuíza? Pois se duvida, vive; se duvida, recorda-se de onde provém a sua dúvida; se duvida, compreende que duvida; se duvida, quer ter a certeza; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, ajuíza que lhe não convém dar irreflectidamente o seu consentimento. Quem, pois, duvida seja do que for não deve duvidar de todas estas coisas, porque, se elas não existissem, não poderia duvidar de nenhuma delas⁸⁸.

X. 10. 15. Os que consideram que a mente é um corpo, ou é a estrutura ou constituição de um corpo, pretendem que todas essas coisas sejam vistas como existindo num sujeito, de forma que o ar, ou o fogo, ou outro qualquer corpo que consideram mente seja a substância, ao passo que a inteligência está nesse corpo como qualidade inerente, de modo que o corpo seja o sujeito e as outras coisas existam no sujeito, a saber, o sujeito é a mente, que eles consideram ser um corpo, enquanto a inteligência ou cada uma das coisas que mencionámos, que para nós constituem uma certeza, estão no sujeito. Próxima desta opinião, está também a daqueles que negam que a mente seja um corpo, afirmando que é estrutura ou constituição de um corpo. A diferença está no facto de uns dizerem que a mente é a substância na qual, como num sujeito, está a inteligência; outros, pelo contrário, afirmam que a própria mente está no sujeito, ou seja, no corpo de que ela é estrutura ou constitu-

⁸⁸ Cf. Agostinho, *De Civitate Dei*, XI, 26.

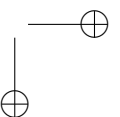
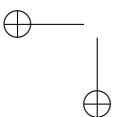




ição. Na sequência disto, com que fundamento consideram a inteligência como algo distinto daquilo que está no corpo enquanto sujeito?

[Quando a mente se conhece a si mesma, conhece a sua substância.]

X. 10. 16. Nenhum deles atenta em que a mente se conhece também quando se busca, como já demonstrámos. Ora, de nenhum modo se afirma com segurança que se conhece uma coisa enquanto se ignora a sua substância. Por isso é que, conhecendo-se a si, a mente conhece a sua substância e, quando tem a certeza de si, tem a certeza da sua substância. De si tem a certeza, conforme prova o que acima foi dito. E de modo nenhum tem a certeza se é ar, ou fogo ou qualquer outro corpo ou parte de um corpo. Logo, não é nenhuma dessas coisas. E tudo quanto lhe for ordenado para se conhecer a si própria se reconduz a isto, a que tenha a certeza de não ser nenhuma dessas coisas em relação às quais não tenha certeza, e que tenha a certeza de ser apenas aquilo que tem a certeza de apenas ser. E assim, pensa no fogo ou no ar e pensa em qualquer outra coisa corpórea, e de nenhum modo seria possível que pensasse aquilo que ela própria é da mesma maneira que pensa aquilo que ela própria não é. Com uma representação imaginária pensa, de facto, em todas estas coisas, no fogo, no ar, neste ou naquele corpo, numa parte, na estrutura e constituição de um corpo, mas, em qualquer caso que seja, não se diz que a mente é todas estas coisas em conjunto, mas apenas alguma delas. Ora, se fosse alguma destas coisas, haveria de pensar nela de modo diferente das outras, isto é, não pelo recurso à representação imaginária, como são pensadas as coisas ausentes que são alcançadas pelos sentidos do corpo, trate-se delas mesmas ou de outras do mesmo género, mas por meio de uma presença interior, não simulada, mas real – nada, de facto, lhe é mais presente do que ela própria – do mesmo modo que pensa que vive, e recorda, e compreende, e quer. Conhece estas coisas de facto em si, e não as imagina como se as tocasse fora de si pelos sentidos, como se tocam quaisquer objectos corpóreos. Se não afeiçoa a si mesma





De Trinitate, X

nenhuma destas representações de modo a considerar que é alguma dessas coisas, o que quer que de si lhe fique é isso apenas o que ela é.

[Memória, inteligência e vontade.]

X. 11. 17. Pondo de lado por algum tempo as outras coisas de que a mente tem a certeza, reflectamos especialmente sobre estas três: memória, inteligência e vontade⁸⁹. É em relação com estas três faculdades que se costuma examinar de que modo mesmo os dotes naturais das crianças revelam a sua índole. Pois quanto mais fiel e facilmente uma criança recorda, quanto mais penetrantemente compreende e mais arduamente se entrega ao trabalho, tanto mais merecedora de apreço é a sua natureza. Quando nos interrogamos acerca do saber de alguém, não se pergunta com quanta firmeza e com quanta facilidade se recorda ou com quanta perspicácia compreende, mas pergunta-se do que é que se recorda e o que é que compreende. E porque um espírito se considera merecedor de apreço não só em função do saber, mas também em função da bondade, atende-se não só àquilo de que se lembra e àquilo que compreende, mas também àquilo que quer; não à veemência com que quer, mas, primeiro, àquilo que quer, depois, a quanto quer. Há-de então louvar-se um espírito que ama intensamente, quando aquilo que ama deve ser intensamente amado. Quando, pois, estas três coisas: “engenho, saber e uso”⁹⁰, são referidas, considera-se, em relação à primeira, no conjunto das três, qual é a capacidade de cada um em memória, em inteligência, em vontade. Em relação à segunda, considera-se o que cada um possui em memória e inteligência, e até onde pode ir com uma vontade empenhada. A terceira, o uso, consiste na vontade que trata cuidadosamente as coisas que estão contidas na memória e na inteligência, quer as reporte a outra coisa, quer repouse, deleitada, com a finalidade delas. Usar, de facto, é pôr uma coisa à disposição da vontade; fruir é usar já com a alegria da realidade, não

⁸⁹ Cf. Cícero, *De Inventione* 2, 53, 160.

⁹⁰ Cícero, *De Oratore*, II, 39, 162; Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI, 2, 3.



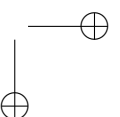
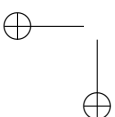


ainda com a alegria da esperança. Por isso, quem frui, usa; põe à disposição da vontade alguma coisa com a finalidade do deleite. Mas nem todo aquele que usa frui, se desejou por si mesmo aquilo que põe à disposição da vontade, mas não por outra coisa.

[A memória, a inteligência e a vontade são uma coisa em essência e três em relação.]

X. 11. 18. Dado que estas três coisas, memória, inteligência e vontade⁹¹, não são três vidas, mas uma única vida, nem três mentes, mas uma única mente, segue-se que não são três substâncias, mas uma única substância. Pois a memória, ao ser dita vida, e mente, e substância, é dita em relação a si mesma; mas, ao ser dita memória, é dita relativamente a alguma coisa. Eu poderia dizer o mesmo também da inteligência e da vontade, pois não só a inteligência mas também a vontade são ditas em relação a alguma coisa. Cada uma delas, porém, em relação a si mesma, é vida, e mente, e essência. Por isso, memória, inteligência, vontade, são uma coisa só, na medida em que são uma única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente. Se elas não fossem iguais, não apenas cada uma em relação a cada uma das outras, mas cada uma em relação a todas, sem dúvida não se conteriam mutuamente. E não só é contida cada uma delas em cada uma das outras, mas todas por cada uma delas. De facto eu recordo-me de que tenho memória, e inteligência, e vontade; e compreendo que compreendo, e quero, e recordo; e quero querer, e recordar, e compreender; e recordo ao mesmo tempo toda a minha memória, e inteligência, e vontade. Aquilo que eu não recordo da minha memória não está na minha memória. Ora, nada está tanto na memória como a própria memória. Portanto, recordo-a toda. Do mesmo modo, sei que compreendo tudo o que compreendo, e sei

⁹¹ O livro XV. 3. 5, dirá que esta analogia do livro X é "mais evidente" (*euidentior*) que a do livro IX, *mens, notitia, amor*.



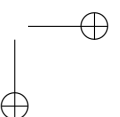
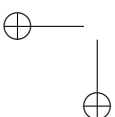


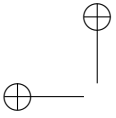
De Trinitate, X

que quero tudo aquilo que quero; ora, recordo tudo o que sei. Recordo, portanto, toda a minha inteligência e toda a minha vontade. Do mesmo modo, quando compreendo estas três coisas, compreendo-as todas conjuntamente. E não posso não entender tudo aquilo que é inteligível, a não ser aquilo que eu ignoro. Ora, nem recordo nem quero aquilo que eu ignoro. O que quer que eu não entenda do que é inteligível, logicamente também não o recordo, nem quero. Logo, tudo aquilo que de inteligível recordo e quero, logicamente o compreendo. Também a minha vontade abarca toda a minha inteligência e toda a minha memória, enquanto faço uso de tudo o que compreendo e recordo. Por isso é que, quando todas as coisas e cada uma delas na sua totalidade são abarcadas reciprocamente por cada uma, a totalidade de cada uma é igual à totalidade de cada uma das outras, e a totalidade de cada uma é simultaneamente igual à totalidade de todas, e as três constituem uma só coisa, uma só vida, uma só mente, uma só essência.

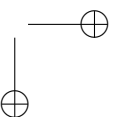
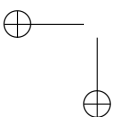
[A mente é imagem da Trindade na memória de si própria, na inteligência e na vontade.]

X. 12. 19. Devemos porventura elevar-nos desde já com as forças da nossa atenção, quaisquer que elas sejam, para aquela suprema e sublime essência de que a mente humana é imagem imperfeita, mas, contudo, imagem, ou porventura devemos mais uma vez, por meio das coisas que percebemos exteriormente com os sentidos do corpo, onde transitoriamente se imprime o conhecimento das coisas corpóreas, tornar mais claramente conhecidas essas três faculdades na alma? Na memória e na inteligência e na vontade de si mesma, encontrávamos uma mente tal que, porque compreendíamos que ela se conhece sempre e se quer sempre, compreendêssemos simultaneamente que ela também se recorda sempre de si, se compreende sempre a si mesma e se ama, embora não compreendêssemos que ela se pensa sempre distinta das coisas que não são o que ela própria é. Em razão disso, dificilmente se distingue nela a memória de si mesma e a inteligência de si mesma. Que estas não são como que duas, mas uma só coisa que se designa





com dois vocábulos, deixa-se ver nesta situação em que estão absolutamente unidas e uma não precede a outra nem um instante; e sente-se que o próprio amor não é assim, quando a falta dele não o mostra, visto que está sempre presente o que é amado. Por isso, podem estas coisas ser claras mesmo para os mais ineptos, tratando-se de coisas que sobrevêm à alma no decurso do tempo e que no tempo lhe acontecem quando recorda aquilo de que antes se não recordava, e quando vê o que antes não via, e quando ama o que antes não amava. Mas, por causa do tamanho deste livrinho, este tratado pede já um outro exórdio.





Livro XI

[Vestígios da Trindade também no homem exterior.]

XI. 1. 1. Ninguém duvida de que, assim como o homem interior é dotado de inteligência, assim também o homem exterior é dotado dos sentidos do corpo. Por isso, se somos capazes, procuremos indagar também neste homem exterior qualquer vestígio da Trindade, não que ele seja ao mesmo nível imagem de Deus. É clara, com efeito, a afirmação do Apóstolo, que diz que o homem interior se renova no conhecimento de Deus *segundo a imagem daquele que o criou*⁹², dizendo ainda noutro passo: *embora o nosso homem exterior se corrompa, o interior, contudo, renova-se dia após dia*⁹³.

Portanto, procuremos na medida das nossas possibilidades uma imagem da Trindade naquele que se corrompe: embora não sendo a mais expressa, é todavia talvez a mais fácil de reconhecer. De facto, não é sem motivo que o homem exterior não é dito homem senão porque há nele alguma semelhança com o homem interior, e, pela própria ordem da nossa condição, pela qual nos tornámos mortais e carnis, lidamos com as realidades visíveis mais fácil e como que mais familiarmente do que com as inteligíveis, embora aquelas sejam exteriores e estas interiores, e àquelas as sentimos com os sentidos do corpo e a estas as compreendamos com a mente, e nós mesmos sejamos espíritos não sensitivos, isto é, corpos, mas inteligíveis, dado que somos vida; todavia, como disse, estabelecemos com os corpos uma tão grande familiaridade, e a nossa atenção, deslizando de modo surpreendente para o exterior, projecta-se de tal modo neles que, ao ser arrancada da incerteza

⁹² Cl 3: 10.

⁹³ 2 Cor 4: 16.



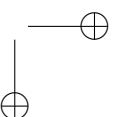
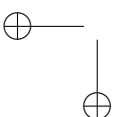


do mundo dos corpos para se fixar com conhecimento mais seguro e mais estável no espírito, de novo torna para eles e busca o seu repouso no lugar de onde tirou a sua fraqueza. A esta enfermidade havemos nós de estar atentos, de modo que, ao procurarmos discernir de forma mais precisa e inculcar mais facilmente as realidades interiores e espirituais, colhamos nas realidades corporais e exteriores exemplos de analogias. Ora é pelos sentidos do corpo, de que o homem exterior é dotado, que sente os corpos, e esses sentidos, como facilmente se percebe, são cinco: vista, ouvido, olfacto, gosto e tacto. Demorado seria, e desnecessário, interrogarmos os cinco sentidos sobre aquilo que investigamos⁹⁴; na verdade, o que um deles nos revela vale também para os outros. Usemos então preferentemente o testemunho dos olhos; este é, na verdade, o mais nobre dos sentidos do corpo e, salvaguardada a diferença de género, o mais próximo da visão da mente.

[Uma espécie de Trindade na visão.]

XI. 2. 2. Ao vermos um corpo, são estas três coisas, e isso é muito fácil, que devem ser olhadas com atenção e distinguidas: em primeiro lugar, a própria coisa que vemos, seja pedra, seja chama, seja qualquer outra coisa que possa ver-se com os olhos, coisa que, na verdade, podia existir já, mesmo antes de ser vista; a seguir, a visão, que não existia antes de sentirmos aquela coisa que foi projectada no sentido da vista; em terceiro lugar, aquilo que, no objecto que se vê e durante o tempo em que se vê, detém o sentido da vista, ou seja, a atenção do espírito. Nestas três coisas, não só é clara a distinção, mas é também distinta a natureza. Primeiro, aquele corpo que é visto é de natureza totalmente distinta do sentido da vista, de cujo encontro consigo a visão se produz: e a própria visão que se mostra, que outra coisa é senão o sentido informado a partir daquele objecto que é percebido? Embora, retirado o objecto que é visto, não exista nenhuma visão, nem possa existir absolutamente nenhuma, se não existir um corpo que se possa ver, contudo de modo nenhum é da mesma substância o corpo pelo qual recebe a

⁹⁴ Cf. Agostinho, *Confessiones*, X.

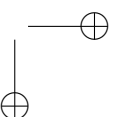
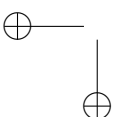




De Trinitate, XI

forma o sentido da vista, quando esse corpo é visto, e a própria forma que a partir dele é impressa no sentido que se designa vista. O corpo, de facto, é de sua natureza separável da visão; mas o sentido que existia já no ser vivente, mesmo antes de ver o que podia ver ao encontrar-se com o objecto visível, ou a visão que se forma nos sentidos a partir do corpo visível quando está já presente e se vê, o sentido, repito, ou a visão, isto é, o sentido não enformado a partir do exterior ou o sentido enformado a partir do exterior, pertence à natureza do ser vivente, que é totalmente distinta daquele corpo que percebemos pela vista, pelo qual o sentido não é enformado para ser sentido, mas para ser visão. Pois, se o sentido não existisse em nós ainda antes de ser projectada nele a coisa sensível, seríamos como cegos, já que nada vemos seja no escuro, seja de olhos fechados. O que nos diferencia dos cegos é que existe em nós, mesmo quando não vemos, aquilo com que podemos ver, que se chama sentido; ao passo que, neles, esse sentido não existe, e não é senão porque estão dele privados que se chamam cegos.

Do mesmo modo, esta atenção do espírito que prende o sentido ao objecto que vemos e os liga um ao outro difere por natureza não só da coisa visível, dado que um é espírito e o outro é corpo, mas difere igualmente do próprio sentido e da visão, dado que essa atenção é só do espírito. O sentido da vista, porém, não se diz sentido do corpo senão porque também os próprios olhos são membros do corpo, e embora um corpo sem vida não sinta, no entanto a alma misturada com o corpo reconhece o instrumento do corpo, e esse mesmo instrumento chama-se sentido. Este, atingido por uma lesão corporal, quando alguém fica cego, extingue-se, embora o espírito se mantenha o mesmo e a sua atenção, uma vez perdidos os olhos, não tenha esse sentido corporal que o ligue pela visão exterior ao corpo e, vendo-o, nele fixe o olhar; contudo, pelo próprio esforço mostra que, privado do sentido do corpo, não pôde morrer nem reduzir-se; com efeito, mantém-se intacto um certo desejo de ver, quer possa efectivar-se, quer não possa. Ora estas três coisas, o corpo que é visto, a própria visão, e a atenção que os une





a ambos, são claramente distintas, não só pelo que é próprio de cada um, mas também pela diferença de naturezas.

[De que modo é que de uma coisa visível nasce a visão.]

XI. 2. 3. E embora nestas três coisas o sentido não proceda do corpo que é visto, mas do corpo do ser vivo que sente, com o qual a alma, a seu modo, se mistura de forma admirável, a visão, contudo, é originada a partir do corpo que é visto, isto é, o próprio sentido enforma-se de modo que já não é só sentido, ele que, mesmo nas trevas, pode manter-se intacto, enquanto se mantiver a incolumidade dos olhos, mas é também sentido enformado, que se chama visão. A visão é gerada, pois, a partir da coisa visível, mas não só dela, se não houver também quem veja. Por conseguinte, a visão é gerada a partir da coisa que se vê e de quem a vê, de modo que o sentido da vista e a atenção de quem olha e fixa o olhar são pertença do sujeito que vê, contudo a enformação do sentido que se designa visão é impressa só pelo corpo que é visto, isto é, por uma coisa visível. Removida esta, não se mantém nenhuma forma que estava no sentido enquanto aquilo que era visto estava presente; mas o sentido, que existia ainda antes de ser sentido fosse o que fosse, esse mantém-se, como na água se mantém a imagem enquanto o corpo que se imprime estiver presente, removido o qual nada fica, embora a água, que existia ainda antes de receber a forma do corpo, se mantenha. Assim sendo, não podemos dizer que o objecto que é visto gera o sentido; mas gera uma forma ou a sua semelhança, que se produz no sentido da vista quando sentimos alguma coisa, vendo-a. Mas não distinguimos pelo mesmo sentido a forma do corpo que vemos da forma que por ela é produzida no sentido de quem vê, pois tão íntima é a união entre elas que não há possibilidade de as distinguir. Mas concluímos pela razão que de maneira nenhuma poderíamos sentir, se no nosso sentido se não formasse uma semelhança do corpo visto. De facto, quando na cera se imprime um sinete, a imagem não deixa de se produzir por apenas se ver depois da separação. Mas porque, depois de separada a cera, se mantém aquilo que foi produ-



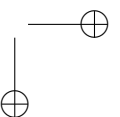
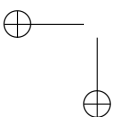


De Trinitate, XI

zido, por forma a poder ser visto, é por isso fácil persuadir-se de que a forma impressa na cera a partir do sinete já existia, mesmo antes de ser separado dela. Mas se o sinete se aplicasse sobre um corpo líquido, removido o sinete, nenhuma imagem apareceria. No entanto, nem por isso deveria a razão deixar de discernir que naquele líquido existiu uma forma produzida a partir do sinete antes de este ser retirado, forma que deve ser distinguida da que está no sinete, a partir do qual foi produzida aquela que deixará de existir quando o sinete for retirado, embora aquela a partir da qual esta foi produzida se mantenha no sinete. Do mesmo modo, também o sentido da vista não deixa de ter a imagem do corpo que é visto durante o tempo em que o vê precisamente porque, removido o corpo, a imagem não se mantém. E, por isso, é com muita dificuldade que se podem convencer os espíritos mais rudes de que no nosso espírito se forma a imagem da coisa que é vista, quando a vemos, e de que essa imagem é a visão.

[É feita uma demonstração mais clara por meio de um exemplo.]

XI. 2. 4. Mas aqueles que acaso advertiram naquilo de que vou falar não terão tanta dificuldade nesta indagação. Muitas vezes, quando fixamos por algum tempo uma luz e, de seguida, fechamos os olhos, como que dançam à nossa frente umas cores brilhantes que variam e se cruzam e vão brilhando cada vez menos até se extinguirem de todo, as quais devemos entender que são vestígios daquela imagem que se havia formado no sentido da vista ao ser visto o corpo brilhante, e que aos poucos e de modo progressivo vão variando até desaparecerem. De facto, se acaso olhávamos os caixilhos das janelas, apareciam-nos muitas vezes com cores tais que é claro que esse efeito era impresso no nosso sentido da visão a partir do objecto que era visto. Esse efeito existia também enquanto olhávamos e era mais brilhante e mais nítido, mas de tal modo associado à imagem do objecto que se olhava que era absolutamente impossível distingui-los, e isso era a visão. E mais, quando a pequena chama de uma lucerna como que se duplica pela divergência dos raios oculares, forma-se uma visão dupla, embora a

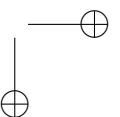
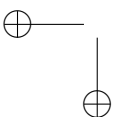




coisa que se vê seja única. De facto, partindo cada um de seu olho, os mesmos raios são impressionados separadamente, enquanto não lhes é possível convergir simultânea e conjuntamente sobre o corpo a ver, a fim de que de ambos resulte uma só visão, e por isso, se fecharmos um dos olhos, não veremos uma chama dupla, mas veremos uma só, tal como ela é. Seria moroso, e desnecessário para o tema em causa, querer saber e discorrer agora porque é que, fechando o olho esquerdo, deixa de ser vista a imagem que havia no direito, e, inversamente, fechando o olho direito, se extingue a que estava no esquerdo. Para a questão que nos ocupa basta isto: se no nosso sentido da vista se não formasse uma imagem absolutamente igual à realidade daquela que vemos, não se duplicaria a imagem da chama em função do número de olhos, quando for usado um modo de olhar que possa separar a convergência dos raios. Efectivamente, a partir de um só olho, seja qual for o modo como é dirigido, impressionado ou distorcido, se o outro estiver fechado, nunca se pode ver em duplicado uma coisa que seja única.

[As três coisas que entram na visão diferem por natureza, mas convergem numa só.]

XI. 2. 5. Assim sendo, recordemos como, embora diferentes em sua natureza, estas três coisas se misturam numa espécie de unidade, ou seja, a forma do corpo que é visto, a sua imagem impressa no sentido da vista, o que constitui a visão ou a sensação formada, e a vontade do espírito que dirige o sentido para o objecto sensível e nele fixa a mesma visão. A primeira delas, ou seja, a própria coisa que se vê, não pertence à natureza do ser vivo, a não ser quando olhamos o nosso corpo. A segunda, de tal modo lhe pertence que no corpo se forma e, pelo corpo, se forma na alma; forma-se no sentido da vista, o qual não existe nem sem o corpo nem sem a alma. A terceira é só da alma, já que é a vontade. Embora as substâncias das três sejam tão diferentes, convergem numa tão profunda unidade que as duas primeiras, ou seja, a forma do corpo que é visto e a imagem dele que é formada no sentido, isto é, a visão, mal se conseguem distinguir mesmo com o juízo da razão. A vontade,





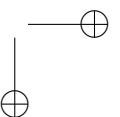
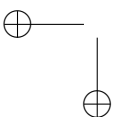
De Trinitate, XI

essa tem tal força para uni-las a ambas que não só dirige o sentido que vai receber a forma para o objecto que é visto, como, depois de receber a forma, o mantém fixo nele. E, se é tão forte que se pode chamar amor ou concupiscência ou desejo, afecta também intensamente todo o corpo do ser vivo e, quando não há matéria mais inerte e dura que oponha resistência, transforma-o na mesma forma e na mesma cor. Basta ver o pequeno corpo de um camaleão a mudar-se com toda a facilidade nas cores para que olha. Muitas vezes, porque a corpulência dos outros animais não se presta facilmente a essa mudança, são as crias que exibem as paixões das mães, quando estas olham para alguma coisa com grande deleite. Pois quanto mais delicados e, por assim dizer, mais moldáveis forem os embriões, tanto mais eficaz e amplamente respondem ao olhar da alma da mãe, olhar que, nela, se tornou imagem por meio do corpo que ela fixou com concupiscência. Muitos são os exemplos que se poderiam evocar, mas basta um das infalíveis Escrituras, aquele de que foi autor Jacob para que ovelhas e cabras parissem crias de várias cores, pondo diante dos olhos das mães, nos bebedouros da água, varas de cores variadas, a fim de que as olhassem, ao beberem, na altura em que haviam de conceber⁹⁵.

[Três coisas no conhecimento da memória.]

XI. 3. 6. Mas a alma racional vive degradadamente quando vive segundo a trindade do homem exterior, isto é, quando consagra às coisas que do exterior enformam o sentido do corpo não uma louvável vontade pela qual as refira a qualquer coisa de útil, mas uma indigna concupiscência pela qual a elas se prenda. Até porque, removida a forma do corpo que era percebida corporalmente, fica na memória a sua semelhança, para a qual a vontade de novo volte o olhar a fim de que daí o sentido da vista seja enformado interiormente da mesma maneira que era enformado exteriormente a partir do objecto sensível.

⁹⁵ Cf. Gn 30: 41.





E é assim que, da memória, e da visão interior, e da vontade que as une a ambas, se forma aquela trindade; o reunirem-se⁹⁶ estas três coisas numa só, chama-se ‘pensamento’⁹⁷ a partir de ‘reunião’⁹⁸. E, nas três, já nem a substância é diferente. Nelas, com efeito, nem está o corpo sensível, que é absolutamente distinto da natureza do ser vivo, nem se forma o sentido do corpo para que se faça a visão, nem a própria vontade faz dirigir para o corpo sensível o sentido a ser formado e o faz fixar nele depois de formado. Mas, à forma do corpo que era percebida exteriormente, sucede a memória, que retém a imagem de que a alma se impregna por meio dos sentidos do corpo; e à visão, que era exterior, quando o sentido era formado a partir do corpo sensível, sucede interiormente uma visão igual, quando, a partir daquilo que a memória guarda, se forma a visão do espírito e se pensam os corpos ausentes; e a própria vontade, do mesmo modo que, no exterior, dirigia para o objecto corpóreo o sentido a ser formado e, uma vez formado, a ele o juntava, assim também vira para a memória o olhar do espírito que recorda, para que a visão seja formada a partir daquilo que a memória guardou, e, no pensamento, gera-se uma visão igual. Assim como pela razão se discernia a forma visível pela qual o sentido do corpo era formado, forma visível da sua imagem que se criava no sentido formado para ser visão – aliás, a tal ponto estavam unidas que se julgaria serem uma e a mesma coisa – assim também, quando o espírito pensa na forma do corpo que viu, embora aquela imagem gerada na imaginação seja constituída pela semelhança do corpo que a memória conserva e daquela que dela se forma no olhar do espírito que recorda, todavia aparece uma e aparece singular de tal modo que só pelo juízo da razão – que nos leva a compreender que uma coisa é aquilo que fica na memória, mesmo quando pensamos a partir de outra coisa, e outra é

⁹⁶ *coguntur*.

⁹⁷ *cogitatio*.

⁹⁸ *coactus*. O verbo *cogito*, ‘pensar’, é formado do verbo *ago*, ‘levar’, do qual deriva o verbo *coagere* > *cogere*, ‘juntar’, e o substantivo *coactus*, resultado da acção de juntar: ‘reunião’. Daí a associação conceptual que Agostinho estabelece entre pensamento e reunião.



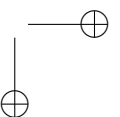
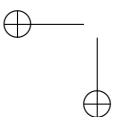


De Trinitate, XI

a que acontece quando recordamos, isto é, quando voltamos à memória e aí encontramos a mesma forma – se reconhece que são duas coisas diferentes. Se essa forma aí não estivesse já, dir-nos-íamos a tal ponto esquecidos que jamais poderíamos recordar-nos; se, porém, o olhar, quando se recorda, não fosse formado a partir daquela coisa que estava na memória, de nenhum modo haveria visão quando se pensa. Mas a união de ambas, ou seja, daquela que a memória guarda e daquela que dessa decorre, para que seja formado o olhar quando se recorda, porque são absolutamente iguais faz que apareçam como uma coisa única. Mas quando o olhar do sujeito pensante for daí desviado e deixar de olhar aquilo que na memória se via, nada restará da forma que nesse mesmo olhar havia sido impressa e ir-se-á formar a partir do lugar para onde de novo vier a voltar-se, para que outro pensamento surja. Mantém-se, contudo, a imagem que restou na memória, para onde de novo se volte o pensamento quando a recordamos e, uma vez voltado, se forme e constitua uma só coisa com aquela imagem de onde é formado.

[Como se faz a unidade.]

XI. 4. 7. Mas se a vontade, que leva e traz de um para o outro lado o olhar a formar e, depois de formado, o une ao seu objecto, toda ela confluir na imagem interior e de todo desviar o olhar do espírito da presença dos corpos que rodeiam os sentidos e dos próprios sentidos do corpo, e o voltar totalmente para a imagem que se vê no interior, a semelhança da forma corpórea tirada da memória é tão avassaladora que nem a própria razão consegue distinguir se é realmente um corpo que se vê exteriormente ou se é algo semelhante que se pensa interiormente. De facto, às vezes, os homens, seduzidos ou amedrontados por uma representação exagerada das coisas visíveis, começaram de repente a pronunciar tais palavras como se realmente estivessem imersos em semelhantes acções ou nos seus efeitos. E recordo-me de ouvir alguém dizer que costumava ver em pensamento a imagem do corpo feminino de forma tão viva e quase física que, como que sentindo unir-se a ele, até ejaculava. Tão grande é o domínio da alma sobre o seu corpo e

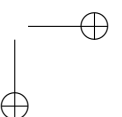
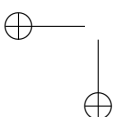




tanto poder tem para transformar e modificar a natureza do seu invólucro corporal! Do mesmo modo é influenciado pela sua veste aquele que a enverga. Pertence também ao mesmo tipo de afecção o facto de sermos iludidos durante o sono por meio de imagens⁹⁹. Mas há uma grande diferença se, quando os sentidos do corpo estão entorpecidos como os de quem dorme, ou estão perturbados por qualquer distúrbio interior como os dos loucos, ou estão de qualquer outro modo fora de si como os dos adivinhos ou dos profetas, a atenção do espírito se volta por alguma necessidade para as imagens que surgem seja da memória, seja de uma força oculta por acção de algumas interferências espirituais, de substância igualmente espiritual; ou se, como acontece às vezes aos saudáveis e aos que estão acordados, a vontade, dominada por um pensamento, se desvia dos sentidos e, desse modo, forma a visão do espírito com imagens variadas de coisas sensíveis, como se essas coisas sensíveis estivessem a ser sentidas. Ora estas impressões das imagens não se produzem apenas quando, levada pelo desejo, a vontade se fixa nelas, mas também quando, para as evitar e delas se prevenir, o espírito é levado a olhar para aquilo a que pretende fugir. Daí que, não só pelo desejo, mas também pelo medo, seja o sentido orientado para as coisas sensíveis, ou o olhar do espírito, para receber a forma, seja levado para as imagens das coisas sensíveis. Consequentemente, quanto maior for o medo ou mais intenso o desejo tanto mais claramente recebe a forma o olhar, seja quando se sente, a partir de um corpo que está nesse lugar, seja quando se pensa, a partir da imagem de um corpo que a memória guarda.

Portanto, aquilo que um corpo num lugar é para o sentido corporal, isso mesmo é a imagem de um corpo na memória para o olhar do espírito; e aquilo que, quando se olha, é a visão para a forma daquele corpo a partir do qual o sentido é formado, isso mesmo, quando se pensa, é a visão para a imagem do corpo estabelecida na memória, a partir da qual é formado o olhar do espírito; e o que é a atenção da vontade para unir o corpo visto e a visão, para que nisso se realize uma

⁹⁹ Cf. Agostinho, *Confessiones*, X, xxx, 41.





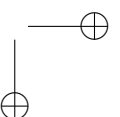
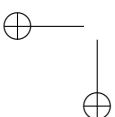
De Trinitate, XI

espécie de unidade dos três, embora a natureza deles seja diferente, isso mesmo é a atenção da vontade para associar a imagem do corpo que está na memória e a visão quando se pensa, ou seja, a forma que o olhar do espírito captou ao voltar à memória, para que, também neste caso, se faça uma espécie de unidade a partir dos três, já não separados pela diferença de natureza, mas sendo os três de uma única e idêntica substância, porque tudo isto é interior e tudo isto é um só espírito.

[A trindade do homem exterior não é imagem de Deus.]

XI. 5. 8. Assim como, quando desaparecer a forma e a aparência do corpo, não pode a vontade orientar para elas o sentido da visão, assim também, quando a imagem que a memória tem consigo foi apagada pelo esquecimento, não haverá para onde a vontade dirija o olhar do espírito para receber a forma por meio da recordação.

Mas, dado que o espírito tem o poder de configurar não só as coisas que foram esquecidas, mas também as não sentidas nem experimentadas, aumentando, reduzindo, alterando e dispondo a seu bel-prazer as que não desapareceram, muitas vezes imagina uma coisa como tendo determinada forma, coisa que sabe que não é assim ou não sabe que é assim. Neste caso é preciso evitar mentir para enganar ou conjecturar para ser enganado. Evitados estes dois males, em nada o lesam os fantasmas da imaginação, tal como em nada o lesam as coisas sensíveis experimentadas e guardadas na memória se não forem avidamente buscadas, se agradam, nem desonestamente evitadas, se desagradam. Quando a vontade, deixando bens melhores, se revolve, ávida, nesses bens sensíveis, torna-se impura e, deste modo, é pernicioso pensar neles quando estão presentes e mais pernicioso ainda quando estão ausentes. Assim, vive-se mal e ignobilmente segundo a trindade do homem exterior, porque a vontade, para usar dos bens sensíveis e materiais, gerou esta trindade que, embora imagine interiormente, imagina bens exteriores. Ninguém, de facto, poderia fazer bom uso deles, se as imagens dos objectos dos sentidos não estivessem guardadas na memória, e se a parte mais nobre da vontade não habitar nas regiões superiores e mais íntimas, e se essa mesma parte que estabelece o contacto quer com os





corpos, no exterior, quer com as suas imagens, no interior, não referir a uma vida melhor e mais verdadeira o que quer que neles encontra, e não achar repouso no fim, em vista do qual pensa que isso deve ser feito. Que fazemos nós senão aquilo que o Apóstolo nos proíbe de fazer, quando diz: *Não vos conformeis com este mundo*¹⁰⁰ ?

Por isso é que esta trindade não é imagem de Deus. Efectivamente constitui-se na alma pelos sentidos do corpo a partir da criatura mais ínfima, ou seja, da criatura corpórea, a que a alma é superior. Contudo, não é totalmente dissemelhante. O que é que, no seu género e na sua proporção, não ostenta a *semelhança de Deus*¹⁰¹ , uma vez que Deus fez tudo muito bom¹⁰² , senão porque ele é sumamente bom? Portanto, na medida em que é bom tudo quanto existe, nesse mesma medida tem todavia, se bem que muito imperfeita, alguma semelhança com o sumo Bem, semelhança justa e ordenada, se está em conformidade com a natureza; indigna e perversa, se é viciosa. Pois até as almas, nos seus pecados, não buscam senão uma certa *semelhança de Deus* com uma liberdade orgulhosa, pervertida e, por assim dizer, servil. Nem teria sido possível induzir os nossos primeiros pais no pecado, se não lhes tivesse sido dito: *Sereis como deuses*¹⁰³ . Certamente que não deve ser dita imagem de Deus tudo aquilo que nas criaturas é de algum modo semelhante a ele, mas apenas aquela imagem pela qual só ele é superior. Porque, expressão perfeita de Deus é aquela entre a qual e ele nenhuma natureza se interpõe.

[Relações entre os três elementos da primeira trindade.]

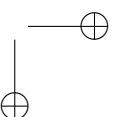
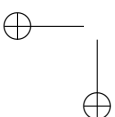
XI. 5. 9. A forma daquela visão, isto é, da forma que se origina no sentido de quem vê, tem, pois, como mãe a forma do corpo de que provém. Mas esta não é mãe de verdade, daí que também aquela não seja verdadeiramente filha; de facto, não é gerada integralmente dela,

¹⁰⁰ Rm 12: 2.

¹⁰¹ Gn 5: 1; Tg 3: 9.

¹⁰² Cf. Gn 1: 31.

¹⁰³ Gn 3: 5.





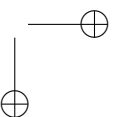
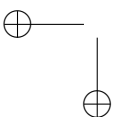
De Trinitate, XI

uma vez que há uma coisa que é proporcionada ao corpo para que dele se forme, que é o sentido de quem vê. Assim, amar essa coisa é alienar-se¹⁰⁴. A vontade que as liga a ambas como se fossem mãe e filha é mais espiritual do que cada uma delas, pois o corpo que se vê não é, de modo nenhum, espiritual, mas a visão que se forma no sentido tem mistura de alguma coisa de espiritual, porque se não pode formar sem a alma, mas não o é totalmente, uma vez que é o sentido do corpo que é enformado. Consequentemente, a vontade que os une a ambos reconhece-se, como disse, mais espiritual e, por isso, como que começa a insinuar nessa trindade a pessoa do Espírito. Mas pertence mais ao sentido que recebe a forma do que ao corpo de onde procede a forma. O sentido é próprio do ser vivo e a vontade é própria da alma, mas não de uma pedra ou de qualquer corpo que se veja. Não procede, pois, daquele como de uma mãe, mas também não procede desta, ou seja, da visão e da forma que existe no sentido, como de uma filha. Pois antes que a visão se desse, já existia a vontade, que orienta o sentido a ser formado para o objecto a ver, mas não havia ainda a satisfação. Como haveria de ser objecto de satisfação aquilo que ainda não havia sido visto? A satisfação é a vontade em repouso. Por isso nem podemos considerar a vontade como filha da visão, porque existia antes da visão, nem como mãe, porque a visão não foi formada nem produzida da vontade, mas do objecto visto.

[O objecto da vontade.]

XI. 6. 10. Talvez possamos justamente considerar a visão, ao menos neste caso preciso, o termo e o repouso da vontade; mas de facto, não é por ver aquilo que desejava que, por isso, deixa de desejar outra coisa.

¹⁰⁴ Nas *Retractationes*, II, xv, 2, Agostinho restringe o alcance desta afirmação: amar o corpo só é alienação quando o mesmo é considerado um fim cuja fruição nos torna felizes por si mesma. Mas amar a formosura corporal como um meio para vir a fruir de Deus, e nele alcançar a felicidade plena, isso não é alienação.





Por consequência, não é de modo algum a vontade do homem em si mesma – cujo fim não é senão a felicidade –, mas sim, neste caso preciso e por agora, a vontade de ver que tem como fim exclusivamente a visão, quer a refira a outra coisa, quer a não refira. Se não referir a visão a outra coisa, mas apenas quis ver, não é preciso discutir o modo de demonstrar que o fim da vontade é a visão; isso é evidente. Se, pelo contrário, a referir a outra coisa, quer claramente outra coisa e já não será vontade de ver ou, se for vontade de ver, não será vontade de ver esta coisa. Como se alguém quisesse ver uma cicatriz para provar que aí existiu uma ferida, ou quisesse ver uma janela para ver por ela os transeuntes; todas estas vontades e outras semelhantes têm os seus fins próprios, que são referidos ao fim daquela vontade pela qual queremos “viver felizes”¹⁰⁵ e alcançar aquela vida que se não refira a outra coisa, mas por si mesma baste a quem ama. Portanto, a vontade de ver tem a visão como fim, e a vontade de ver uma coisa determinada tem como fim a visão dessa coisa. Assim, a vontade de ver uma cicatriz busca o seu fim, ou seja, a visão da cicatriz, e mais nada lhe interessa; a vontade de provar que existiu uma ferida é outra vontade, embora se ligue àquela, cujo fim é igualmente a verificação da ferida. E a vontade de ver a janela tem como fim a visão da janela; mas há outra, que se liga a esta, a vontade de, através da janela, ver os transeuntes, cujo fim é também a visão dos transeuntes. Rectas são as vontades, e todas se ligam entre si, se for boa aquela em relação àquilo a que todas se referem; se, porém, for má, todas são más. E, por isso, a ligação das rectas vontades é uma espécie de caminho dos que sobem para a bem-aventurança, que se trilha, por assim dizer, com pé firme; o encadeamento das vontades perversas e disformes é o laço com que será atado aquele que o trilha de forma a ser lançado *às trevas exteriores*¹⁰⁶. Felizes, portanto, são aqueles que, com os seus actos e os seus hábitos, cantam *o cântico*

¹⁰⁵ Cf. Séneca, *De Vita beata* 1, 1; 8, 2; Agostinho, *De Beata vita*, 1, 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; 8. 11; 20. 25.

¹⁰⁶ Mt 8: 12; 22: 13; 25: 30.





De Trinitate, XI

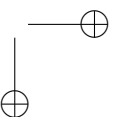
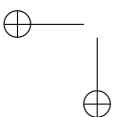
*gradual*¹⁰⁷. Mas ai daqueles que arrastam os seus pecados como uma longa corda¹⁰⁸. É assim também o repouso da vontade a que chamamos fim, se, por sua vez, se referir a outra coisa que de algum modo podemos considerar, na marcha, o repouso de um pé, quando se pousa no ponto de onde o outro parte quando avança. Se, porém, uma coisa agradar tanto que a vontade nela repouse com algum deleite, ainda não é o fim para que se tende, mas também isso se refere a outra coisa; considere-se não como a pátria de um cidadão, mas como o repouso ou a estalagem de um peregrino.

[Relações entre os três elementos na segunda trindade.]

XI. 7. 11. Mas já na outra trindade, mais interior sem dúvida do que esta que reside nas coisas sensíveis e nos sentidos, mas que é concebida a partir dela, quando já não é o sentido do corpo que recebe a forma a partir de um corpo, mas é a visão do espírito que recebe a forma a partir da memória quando a imagem do corpo que sentimos no exterior se fixa na mesma memória, consideramos a imagem que está na memória como que mãe da que se forma na imaginação daquele que

¹⁰⁷ Os Salmos 119 a 133 são chamados ‘cânticos dos degraus’, ‘cânticos das subidas’ (ou ainda ‘cânticos dos peregrinos’, ‘cânticos de romagem’) porque eram entoados pelos judeus nas suas peregrinações (*aliyah*) a Jerusalém (v.g., na Páscoa, no Pentecostes e na Festa dos Tabernáculos), quer durante as diferentes etapas da viagem quer à medida que iam subindo (*mealah*) cada um dos 15 degraus da escada (um Salmo em cada degrau) que, no Templo, subia do Pátio das mulheres para o Pátio dos homens. Segundo a *Mishnah* (*Middoth* 2, 5), os ‘cânticos dos degraus’ eram cânticos processionais dos Levitas, à medida que iam subindo cada degrau até à ‘Porta do Cântico’. “Subidas” poderia indicar outrossim, e simultaneamente, o tom de voz ascendente (‘cântico gradual’: em *crescendo*) com que deviam ser cantados. Para Agostinho, esta ascensão ao Templo de Jerusalém, passando de átrio em átrio, é a imagem perfeita da vida humana em *peregrinatio* para a Jerusalém Celeste. Mas anábase para Deus, recolhendo também elementos da topologia simbólica dos platónicos (v.g., ascensão e saída da caverna), tem em Agostinho múltiplas expressões pedagógicas, psicológicas, afectivas, intelectuais, místicas, etc. (cf. *Enarrationes in psalmos* 119, 1; *Confessiones*, IX, II, 2; X, VI, 9-XXVI, 38; XIII, IX, 10).

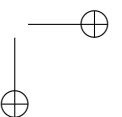
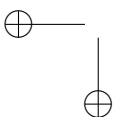
¹⁰⁸ Is 5: 18.





pensa. De facto, estava na memória não só antes de ser por nós pensada, como o corpo estava no espaço, mas também antes de ser sentida de modo a tornar-se visão. Mas, ao ser pensada a partir daquela que a memória guarda, reproduz-se na visão daquele que pensa e, pela recordação, forma-se a imagem que é como que filha daquela que a memória guarda. Mas nem aquela é verdadeira mãe, nem esta é verdadeira filha. A visão do espírito que se forma a partir da memória quando, ao recordarmos, pensamos alguma coisa, não procede da imagem que nos lembramos de ter visto, pois que não poderíamos recordar-nos dessas coisas se as não tivéssemos visto; ora a visão do espírito que se forma ao recordarmos existia também antes de vermos o corpo que recordamos; e, por maioria de razão, antes de o confiarmos à memória. Ainda que a forma que se produz na visão daquele que recorda se forme a partir daquela que está na memória, a visão, essa não surge dela, mas existia antes. Daqui resulta que, se aquela não é verdadeira mãe, também esta não é verdadeira filha. Mas esta como que mãe e esta como que filha sugerem-nos alguma coisa a partir da qual se vejam de forma mais reflectida e segura coisas mais íntimas e mais verdadeiras.

XI. 7. 12. É já com mais dificuldade que se distingue se a vontade que liga a visão à memória não é ou mãe de cada uma delas ou filha, e a dificuldade desta distinção reside na semelhança e na igualdade da natureza e da substância de cada uma delas. Nem aqui se pode distinguir com a facilidade com que no exterior se distinguia do corpo sensível o sentido enformado, e de ambos se distinguia a vontade, por causa da diversidade da natureza que as três mantêm entre si, acerca da qual acima falámos bastante. Embora a trindade de que agora se trata seja trazida de fora para o espírito, é dentro que ela actua e não há nada de seu que seja alheio à natureza do mesmo espírito. Portanto, de que modo é que se pode demonstrar que a vontade não é nem como que mãe, nem como que filha, seja da imagem do corpo que se guarda na memória, seja daquela que, ao recordarmos, dela se forma, quando, no acto de pensar, a tal ponto as liga uma à outra que surgem singularmente como uma só coisa e não se podem distinguir senão pela razão?



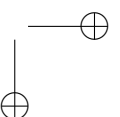
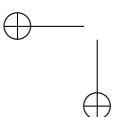


De Trinitate, XI

E, primeiro, há que ver que não pode haver vontade de recordar se não tivermos no mais recôndito da memória a totalidade ou parte daquilo que queremos recordar. De facto, daquilo de que estivermos esquecidos, no todo e em cada uma das partes, nem sequer surge a vontade de o recordarmos, visto que do que queremos recordar-nos nos recordámos já de que está ou esteve na nossa memória. Por exemplo, se quero recordar-me do que jantei ontem, ou estou já recordado de que jantei ou, se não estou recordado disso, estou certamente recordado de alguma coisa sobre esse tempo; se não estiver recordado de mais nada, estou, pelo menos, do dia de ontem e da parte do dia em que se costuma jantar e do que seja jantar. Pois, se de nada disso estivesse recordado, não poderia querer recordar-me do que jantei ontem. Daí poder-se entender que a vontade de recordar procede certamente das coisas que a memória guarda, a que se juntam aquelas que, vistas pela recordação, dela se tiram, isto é, da união de uma coisa de que estamos lembrados e da visão que é criada a partir dela no olhar de quem pensa, quando recordamos. A própria vontade, que as une a ambas, exige também uma outra coisa que é como que vizinha e contígua daquele que recorda. Portanto, são tantas as trindades deste género quantas as recordações, porque não há nenhuma delas onde não haja estas três coisas: aquilo que está no recôndito da memória ainda antes de ser pensado; aquilo que se forma no pensamento, quando se vê; e a vontade que os une a ambos e, dos dois e de si mesma como terceiro elemento, perfaz um todo único. Ou será que neste género se conhece uma trindade que nos leve a considerar genericamente como um todo único todas as formas corporais escondidas na memória, e também como um todo único a visão geral do espírito que recorda e pensa tais coisas, a cuja união a vontade unificadora se junta como terceiro elemento para que dos três se forme um todo único?

[Verdadeiro método de pensar.]

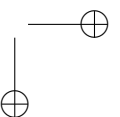
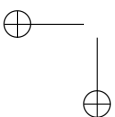
XI. 8. 12. Mas, porque a visão do espírito não pode abarcar num único olhar tudo quanto a memória guarda, as trindades dos actos de





pensamento alternam entre si, cedendo o lugar e sucedendo-se umas às outras, e, assim, esta trindade torna-se numericamente incontável – mas não infinita – se o número das coisas guardadas na memória dela não for apagado. De facto, desde que cada um com qualquer sentido do corpo começa a sentir os corpos, mesmo se a estes pudesse juntar aqueles de que se esqueceu, o número dos corpos recordados, sendo embora incontável, seria determinado e limitado. Consideramos incontáveis não só as coisas infinitas, mas ainda as que, sendo finitas, superam a capacidade de quem conta.

XI. 8. 13. A partir daqui pode ver-se com um pouco mais de clareza que uma coisa é o que a memória tem escondido, e outra o que a partir dela é expresso pelo pensamento de quem recorda, embora, ao fazer-se a união de ambas, pareçam uma e a mesma coisa, porque não podemos recordar-nos das imagens dos corpos senão na medida da sua quantidade, da sua grandeza e da forma como as sentimos; é, de facto, a partir do sentido do corpo que o espírito as impregna na memória; as visões daqueles que pensam provêm das coisas que estão na memória, mas todavia multiplicam-se e variam de um modo incontável e infinito. Lembro-me, de facto, de um único sol, porque vi só um, tal como é; todavia, se quiser, penso em dois, ou em três, ou em quantos quiser, mas, da mesma memória pela qual recordo um só, forma-se a visão de quem pensa muitos. Recordo apenas aquilo que vi; se realmente recordar um sol maior ou menor do que aquele que vi, já não recordo aquilo que vi e, conseqüentemente, não recordo. Mas, porque recordo, recordo tanto quanto vi. E penso-o maior ou menor, como me aprouver. E, assim, recordo-o como o vi, mas penso-o como quero em movimento, ou parado onde quero, vindo de onde quero, e indo para onde quero. Embora o recorde redondo, está ao meu alcance imaginá-lo quadrado, e de uma cor qualquer, apesar de nunca o ter visto verde, nem o poder assim recordar, e o que acontece com o sol acontece com tudo o resto. Dado que estas formas das coisas são corpóreas e sensíveis, engana-se o espírito quando julga que elas são exteriormente como as pensa interiormente, ou quando exteriormente deixaram já de existir e ainda as

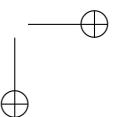
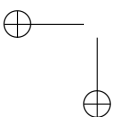




De Trinitate, XI

retém na memória, ou quando aquilo que recordamos é formado não segundo a fidelidade do recordar, mas segundo a variedade do pensar.

XI. 8. 14. Contudo, muitas vezes damos crédito àqueles que nos contam como verdadeiras as coisas que eles apreenderam pelos sentidos. Quando, no acto da audição, ao serem-nos narradas, pensamos nelas, não parece que a visão do espírito se volte para a memória, para que se tornem visões daqueles que pensam; nem pensamos nelas pelas nossas recordações, mas porque outro no-las contou. Não parece que neste caso se verifique aquela trindade que se forma quando a imagem oculta na memória e a visão de quem recorda são unidas pela vontade como terceiro elemento. Quando me contam alguma coisa, não penso no que estava escondido na minha memória, mas naquilo que ouço. Não me refiro às palavras de quem conta, não se vá pensar que me volto para a trindade que se forma exteriormente, nas coisas sensíveis e nos sentidos, mas penso nas imagens dos corpos que o narrador traduz por palavras e sons, nas quais, de facto, penso, baseado não nas minhas recordações, mas naquilo que ouço. Mas, se bem pensarmos, nem aqui são excedidos os limites da memória. Nem sequer conseguiria entender o narrador se ouvisse então pela primeira vez aquilo que diz e a sua exposição, e não recordasse genericamente cada coisa. Quem me descreve, por exemplo, um monte despido de outro arvoredado, mas revestido de oliveiras, descreve-mo a mim, que me recordo da imagem de montes, de arvoredos e de oliveiras. Se me tivesse esquecido dessas imagens, não perceberia absolutamente nada do que ele dizia e, conseqüentemente, nem poderia pensar nessa descrição. Assim é, para que todo aquele que pensa em coisas corpóreas, quer ele crie a imagem de alguma coisa, quer escute ou leia a narração do passado ou o anúncio do futuro, recorra à sua memória e aí encontre a medida e a proporção de todas as formas que vê, quando pensa. Pois é absolutamente impossível que alguém possa pensar numa cor ou na forma de um corpo que nunca viu, ou num som que nunca ouviu, ou num sabor que nunca provou, ou num odor que nunca cheirou, ou no contacto de um corpo que nunca tocou. Ora, se ninguém pensa num objecto corpóreo que

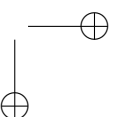
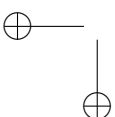




não tenha sentido, precisamente porque ninguém recorda um objecto corpóreo que não tenha sentido, na memória está a medida do pensar, tal como no corpo está a medida do sentir. De facto, o sentido recebe a imagem do corpo que sentimos, e a memória recebe-a do sentido, ao passo que a visão de quem pensa a recebe da memória.

[Função da vontade.]

XI. 8. 15. Ora, assim como a vontade une o sentido ao corpo, assim une a memória ao sentido e a visão de quem pensa à memória. Mas ela, ou seja, a vontade, que aproxima e une estas realidades, é também ela que as distingue e separa. Separa os sentidos do corpo dos corpos que devem ser sentidos por algum movimento do corpo, para não sentirmos ou para deixarmos de sentir alguma coisa, do mesmo modo que desviamos os olhos daquilo que não queremos ver, ou então os fechamos; assim desviamos os ouvidos dos sons e o nariz dos cheiros. Assim também furtamos a boca aos sabores, fechando-a ou expelindo dela o que lá estiver. Também no que respeita ao tacto, ou retraímos o corpo para não tocarmos no que não queremos, ou afastamo-lo e desviamos-lo, se já o tocávamos. Assim, a vontade actua por um movimento do corpo, para que o sentido corporal não se una aos objectos sensíveis. E fá-lo na medida das suas possibilidades. Efectivamente, quando nesta sua acção sofre alguma dificuldade por causa da nossa condição servil e mortal, a consequência é a tortura, de forma que nada mais lhe resta que a paciência. A vontade desvia a memória do sentido, quando, direccionada para outra coisa, não permite que as coisas presentes adiram à memória. E isto é fácil de perceber, quando, às vezes, perante alguém que fala connosco, parece que não ouvimos, por pensarmos noutra coisa. Mas isso é falso; ouvimos, de facto, mas a seguir não nos lembramos das palavras que se vão insinuando pelo sentido da audição, alheado como está o consentimento da vontade por meio do qual costumam fixar-se na memória. Quando assim acontece, poderíamos dizer com mais verdade ‘não nos lembramos’, do que dizer ‘não ouvimos’. O mesmo acontece, na realidade, a quem lê, e a mim acontece-me mui-



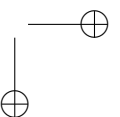
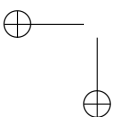


De Trinitate, XI

tíssimas vezes que, depois de ler uma página toda ou de ler toda uma carta, não saiba o que li e repita a leitura. Evidentemente, com a atenção da vontade orientada para outras coisas, a memória não se aplica ao sentido do corpo como o sentido se aplicou à leitura. Assim acontece também com os caminhantes que, levando a vontade fixa noutra objectivo, nem sabem por onde passaram. Se não tivessem visto, não teriam percorrido o caminho, ou tê-lo-iam percorrido com maior precaução e às apalpadelas, sobretudo se seguissem por caminhos desconhecidos; mas uma vez que andaram sem dificuldade, decerto que viram. No entanto, porque a memória não estava unida ao próprio sentido como o sentido da vista estava ligado aos lugares por onde passavam, de modo nenhum puderam recordar-se do que acabavam de ver. Querer desviar o olhar do espírito daquilo que a memória guarda, mais não é do que querer deixar de pensar nisso.

[As imagens geram-se umas das outras.]

XI. 9. 16. Quando nesta análise partimos da imagem do corpo e chegamos à imagem que se constitui na visão de quem pensa, encontram-se quatro imagens como que nascidas sucessivamente umas das outras, a segunda da primeira, a terceira da segunda, a quarta da terceira. Da imagem do corpo que é visto nasce a que se forma no sentido de quem vê; desta nasce a que se forma na memória; desta nasce a que se forma na visão de quem pensa. Por isso a vontade como que une por três vezes a mãe com a sua filha: em primeiro lugar, une a imagem do corpo com aquela que gera no sentido do corpo; em segundo lugar, une esta mesma com aquela que a partir desta se produz na memória; em terceiro lugar, une também esta última imagem com aquela que a partir dela nasce na visão de quem pensa. Mas a ligação intermédia, que é a segunda, embora esteja mais próxima, não tem tanta semelhança com a primeira como tem com a terceira. As visões são de facto duas: uma a daquele que sente, outra a daquele que pensa. Para que a visão de quem pensa possa existir, por isso mesmo se produz na memória, a partir da visão de quem sente, uma coisa semelhante, para a qual se volte, no





acto de pensar, a visão do espírito, assim como para o corpo se volta, no acto de ver, a visão dos olhos. Foi por isso que, neste nível, pretendi realçar duas trindades: uma, quando a visão de quem sente se forma a partir do corpo; outra, quando a visão de quem pensa se forma a partir da memória. Não quis falar da intermédia, porque não costuma falar-se de visão quando a forma que se origina no sentido de quem vê se confia à memória. Em todos estes casos, porém, a vontade não aparece senão como elemento de ligação como que entre mãe e filha. E, por isso, proceda de onde proceder, não pode ser considerada nem mãe nem filha.

[Da imaginação.]

XI. 10. 17. Ora, se não nos recordamos a não ser daquilo que foi por nós sentido, nem pensamos senão naquilo que recordamos, porque é que muitas vezes pensamos em coisas falsas, ao passo que não recordamos falsamente aquelas que sentimos senão porque a vontade – que procurei já mostrar, na medida das minhas possibilidades, como elemento de ligação e de separação deste género de coisas – conduz a seu bel-prazer a formação da visão de quem pensa através dos recônditos da memória e, para pensar nas coisas de que nos não lembramos a partir daquelas de que nos lembramos, a leva a colher aqui um elemento e ali outro? Estes elementos, reunidos numa única visão, constituem algo que, por isso, se considera falso, porque ou não existe exteriormente, na natureza das coisas materiais, ou parece não resultar da memória, quando nos recordamos de nada haver sentido de semelhante. De facto, quem viu um cisne negro¹⁰⁹? Por isso é que ninguém se

¹⁰⁹ No tempo de Agostinho não se conhecia o Cisne-negro (*Cygnus atratus*), uma ave aquática australiana da ordem das *Anseriformes* e da família *Anatidae*, que os europeus apenas conheceram no séc. XVII (foi avistada, crê-se que pela primeira vez, em 1636, pelo marinheiro Antoine Caen). É uma ave sedentária, monogâmica e territorial, que nidifica em colónias e passa toda a vida no seu local de nascimento, normalmente em lagos pouco profundos. Por falta de comida (é vegetariano) pode mudar de *habitat* e, precisando de o fazer, migra sempre de noite. Em 1864, o Cisne-



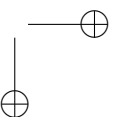
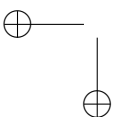


De Trinitate, XI

recorda. Mas quem é que não pode pensar nele? É fácil, de facto, revestir aquela figura, que conhecemos por vê-la, da cor negra, que não obstante vimos em outros corpos, e, porque já as sentimos a ambas, de ambas nos recordamos. Nem recordo uma ave de quatro patas¹¹⁰, porque não vi, mas com toda a facilidade vejo essa fantasia, desde que acrescente a uma forma volátil, que vi, duas outras patas, que também vi. Por isso, enquanto pensamos junto aquilo que recordamos como sentido separadamente, parece que aquilo que pensamos não é aquilo que recordamos, embora o façamos com a mediação da memória, de onde colhemos tudo o que de forma múltipla e variada ordenamos segundo o nosso arbítrio. De facto, sem a ajuda da memória nem sequer pensamos os tamanhos dos corpos, tamanhos que nunca vimos. Na verdade, estendemos as massas dos corpos por tanto espaço quanto costuma ocupar a nossa visão através da dimensão de todo o mundo, quando as pensamos na sua máxima grandeza. A razão, essa vai mais além, mas a imaginação não a acompanha. Acompanha-a de facto sempre que a razão anuncie a infinitude do número, infinitude que nenhuma visão de quem pensa coisas corporais apreende. A mesma razão ensina que mesmo os mais ínfimos corpúsculos se dividem infinitamente; mas, quando tivermos atingido as mais subtis e as mais diminutas parcelas que nos recordamos de ter visto, já não podemos ver imagens mais finas e de mais reduzidas proporções, ainda que a razão não deixe de continuar a dividir. Assim, não pensamos em nenhum objecto corporal senão naqueles de que nos recordamos ou nos que provêm daqueles de que nos recordamos.

negro foi introduzido na Nova Zelândia como ave ornamental, tendo de seguida passado à Europa, em especial à Grã-Bretanha, com a mesma finalidade. A partir de fugas esporádicas, acabou por se adaptar à vida selvagem também nestes países.

¹¹⁰ Nas *Retractationes*, II, xv, 2, a propósito deste passo, Agostinho confessa que não se lembrou dos animais “voláteis de quatro patas” de que fala a Escritura (Lv 11: 20-27).



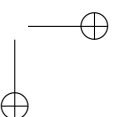
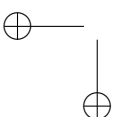
**[Medida, número e peso.]**

XI. 11. 18. Mas, dado que pode ser pensado em grande número aquilo que foi isoladamente impresso na memória, parece que à memória pertence a medida e à visão pertence o número, porque, sendo embora incontável a multiplicidade dessas visões, na memória está registado um limite inultrapassável para cada uma. A medida manifesta-se, pois, na memória, na visão manifesta-se o número, da mesma forma que nos corpos visíveis há uma medida determinada a que, de forma múltipla, se aplica o sentido da visão, e de um único corpo visível se forma a visão de muitos olhares, de tal forma que um único homem, em razão dos seus dois olhos, vê, como acima mostrámos, em dupla imagem uma forma que é única. Portanto, nos objectos de que se formam as visões há uma medida determinada, e nessas visões há um número. Por seu lado, a vontade, que associa e ordena a medida e o número e os liga numa certa unidade, e não coloca, dando o seu acordo, o desejo de sentir ou de pensar senão nos objectos de onde as visões se formam, é semelhante a um peso. Por isso é que aflorei a questão de que esses três elementos, medida, número e peso, se devem notar também em todas as restantes coisas.

Por agora, demonstrei do modo que pude e pelos meios que pude que a vontade que une o objecto visível e a visão como mãe e filha não pode ser considerada, quer na sensação, quer no pensamento, nem mãe nem filha. Daí que o tempo inste comigo para procurar esta mesma trindade no homem interior, e para me encaminhar do homem animal e carnal, que se chama homem exterior, do qual falei tão longamente, para o homem interior. Aí esperamos nós poder encontrar a *imagem de Deus*¹¹¹, segundo a Trindade, auxiliando o mesmo Deus os nossos esforços, ele que tudo dispõe, como as próprias coisas mostram e a Sagrada Escritura testemunha, *com medida, número e peso*¹¹².

¹¹¹ Gn 1: 27.

¹¹² Sb 11: 21.





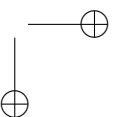
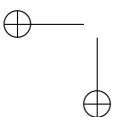
Livro XII

[O que é o homem exterior e o que é o homem interior.]

XII. 1. 1. Pois bem, vejamos agora onde se situa essa espécie de fronteira entre o homem exterior e o homem interior. O que em nosso espírito temos de comum com o animal irracional diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior. De facto o homem exterior não é considerado apenas o corpo, mas sim quando se lhe acrescenta uma espécie de vida própria, que revigora o organismo físico e todos os sentidos de que está dotado para sentir as coisas exteriores. Quando as imagens desses objectos dos sentidos gravadas na memória são evocadas pela recordação, trata-se ainda de uma realidade que pertence ao homem exterior. E, em tudo isto, distamos dos irracionais apenas porque pela figura do corpo andamos erectos e não curvados. Nesta diferença, alerta-nos aquele que nos criou para não sermos, na melhor parte de nós, isto é, no espírito, semelhantes aos animais irracionais, dos quais nos distanciamos pela posição erecta do corpo. Não para que projectemos o espírito naquilo que há de mais sublime nos corpos. Buscar neles o repouso da vontade é rebaixar o espírito. Mas, da mesma forma que o corpo se eleva naturalmente em direcção àqueles que são os corpos mais elevados, isto é, os celestes, assim também o nosso espírito, que é substância espiritual, se deve elevar, não pela arrogância do orgulho, mas pela piedade da justiça, até aos corpos mais sublimes, na natureza espiritual.

[Percepção dos princípios eternos.]

XII. 2. 2. Também os animais irracionais podem não só sentir exteriormente, por meio dos sentidos do corpo, as coisas corpóreas, mas



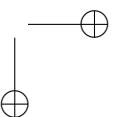
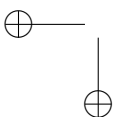


também recordar-se delas, uma vez fixadas na memória, e desejar de entre elas as que lhe interessam e fugir das que não lhe convêm. Mas registá-las, reter na memória não só as que são naturalmente captadas, mas também as que à memória são intencionalmente confiadas, e voltar a imprimir as que começam a cair no esquecimento, recordando-as e pensando nelas de forma que, assim como do conteúdo da memória se forma o pensamento, assim também pelo pensamento se consolide precisamente o que a memória contém; construir visões imaginárias, colhendo daqui e dali e como que cosendo algumas recordações; ver de que modo, neste género de coisas, as verosímeis se distinguem das verdadeiras, não no que respeita às espirituais, mas precisamente às corpóreas: estas e outras coisas do mesmo género, se bem que aconteçam e se passem ao nível das coisas sensíveis e daquelas que o espírito delas colhe pelos sentidos do corpo, nem são desprovidas de razão, nem são comuns a homens e animais irracionais. Mas é exclusivo da mais alta das razões ajuizar destas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e sempiternas que, se não estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis, e, se algo nosso lhes não estivesse submetido, não poderíamos ajuizar das coisas corpóreas em função delas. Ora, nós ajuizamos das coisas corpóreas em função do princípio das dimensões e das figuras, princípio que a nossa mente sabe que se mantém imutável.

[O princípio superior e o princípio inferior numa só mente.]

XII. 3. 3. Mas aquela parte de nós que se ocupa da actividade das coisas corpóreas e temporais, de tal modo que nos não é comum com o animal irracional, é sem dúvida racional, mas é como que derivada daquela substância racional da nossa mente pela qual nos aproximamos da verdade inteligível e imutável, e é destinada a cuidar e administrar as coisas inferiores. Assim como entre todos os animais irracionais se não encontrou auxiliar para o homem que fosse semelhante a si, a menos que esse auxiliar, tirado dele, fosse formado como sua esposa¹¹³, assim

¹¹³ Cf. Gn 2: 20-22.





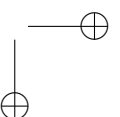
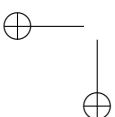
De Trinitate, XII

também a nossa mente, pela qual nos ocupamos da verdade transcendente e da verdade imanente, não tem, nas partes da alma que temos em comum com os animais irracionais, nenhum auxiliar semelhante para, na medida das necessidades da natureza humana, se ocupar das coisas corpóreas. E por isso, no desempenho da sua actividade, uma parte da nossa racionalidade divide-se, não porque se separe para quebrar a unidade, mas como que desviando-se para auxílio do conjunto. E assim como no homem e na mulher é uma só a carne dos dois, assim também a natureza única da nossa mente abarca o nosso entendimento e a nossa acção, ou a deliberação e a execução, ou a razão e o desejo racional, ou o que se possa dizer de outra maneira mais expressiva, de forma que, assim como daqueles, homem e mulher, foi dito: *serão dois numa só carne*¹¹⁴, assim também possa dizer-se destes: são dois numa só mente.

[A Trindade e a imagem de Deus estão apenas naquilo que diz respeito à contemplação das coisas eternas.]

XII. 4. 4. Portanto, quando discorremos sobre a natureza da mente humana, discorremos sobre uma espécie de realidade una, e não as dividimos nos dois aspectos que mencionei senão em virtude das suas funções. Assim, quando nela procuramos uma trindade, procuramo-la em toda ela, não separando a acção racional nas coisas temporais da contemplação das eternas, a fim de procurarmos já um terceiro elemento com o qual se complete a trindade. Mas é necessário procurar uma trindade em toda a natureza da mente de tal modo que, se faltar a acção das coisas temporais – acção que necessite de um meio auxiliar, razão pela qual uma parte da mente é desviada para se ocupar de aspectos inferiores – essa trindade se encontre numa mente una e em parte nenhuma dividida, e, uma vez feita esta distribuição, se encontre, não só uma trindade, mas também a imagem de Deus, naquela parte que apenas respeita à contemplação das coisas eternas; ao passo que, na parte que foi desviada para a acção das coisas temporais, embora se

¹¹⁴ Gn 2: 24; Mt 19: 5; Ef 5: 1.



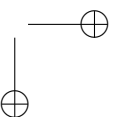
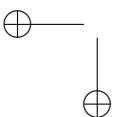


possa encontrar uma trindade, não pode, contudo, encontrar-se a imagem de Deus.

[Parece que não apresentam opinião verosímil aqueles que julgam que a imagem de Deus se encontra na união do homem e da mulher e na sua descendência.]

XII. 5. 5. Por isso não me parece que aleguem opinião verosímil aqueles que consideram que a trindade da imagem de Deus possa encontrar-se nas três Pessoas, no que à natureza humana respeita, a ponto de se realizar plenamente na união conjugal do homem e da mulher e na sua descendência, como se, neste ponto, o homem representasse a pessoa do Pai; aquilo que dele procede, a ponto de dele nascer, representasse a pessoa do Filho; e dizem que a terceira pessoa, ou seja, a do Espírito, é a mulher, ela que procede do homem de tal modo que não é seu filho nem sua filha, embora o filho seja concebido por ela e dela nasça; o Senhor, efectivamente, disse do Espírito Santo que procede do Pai e, contudo, não é o Filho. No erro desta opinião, com verdade afirma-se apenas que, na origem da criação da mulher, segundo a fé da Sagrada Escritura, se mostra claramente que nem tudo o que existe como procedendo de uma pessoa, por forma a tornar-se outra pessoa, pode ser dito filho, visto que a pessoa da mulher existe a partir da pessoa do homem e, contudo, não pode ser dita sua filha. O resto é de tal modo absurdo, até mesmo de tal modo falso, que se pode rebater muito facilmente. Passo em silêncio o que seja considerar o Espírito Santo como mãe do Filho de Deus e esposa do Pai. Poder-se-á, talvez, responder que isto é ofensivo em termos carnis, quando se pensa na concepção e no nascimento dos corpos. Embora isso pensem de modo totalmente casto aqueles para quem, sendo puros, tudo é puro¹¹⁵, para os impuros e os infiéis, que têm não só a mente, mas também a consciência manchadas, de tal modo nada é puro que até o facto

¹¹⁵ Cf. Tt 1: 15.





De Trinitate, XII

de Cristo “haver nascido da Virgem segundo a carne”¹¹⁶ ofende alguns deles. Mas se naquelas realidades espirituais mais sublimes onde nada existe susceptível de ser maculado ou corrompido, nem “nascido no tempo”¹¹⁷, nem formado do que é informe, há coisas que são ditas assim, à semelhança das quais, ainda que muito remotamente, são criados esses géneros de criatura inferior, isso não deve perturbar a sóbria prudência de ninguém, não vá, para evitar um horror sem fundamento, cair num erro pernicioso. Habitue-se a descobrir nos corpos os vestígios das coisas espirituais, de forma que, quando começar a subir para o alto, conduzido pela razão, para alcançar a própria verdade imutável por quem tudo foi feito, não leve consigo para as regiões superiores o que desdenha nas inferiores. Houve alguém que não se envergonhou de escolher a sabedoria como esposa, porque o nome de esposa evoca no pensamento a união carnal na geração da descendência, ou porque a mesma sabedoria é do sexo feminino, pelo facto de, na língua grega e na latina, se expressar por uma palavra do género feminino¹¹⁸.

[Por que motivo deve ser rejeitada essa opinião.]

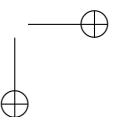
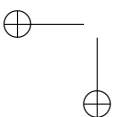
XII. 6. 6. Não rejeitamos essa opinião por recearmos pensar a santa, inviolável e imutável caridade como esposa de Deus Pai, dele procedendo, e não como filha destinada a gerar o Verbo “por quem todas as coisas foram feitas”¹¹⁹, mas porque a Sagrada Escritura mostra claramente que ela é falsa. De facto, Deus disse: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; mas logo a seguir está dito: E Deus fez o homem à imagem de Deus.* Seguramente não se diria *nossa*, que é

¹¹⁶ *Symbolum Romanum*, 1, 3. Agostinho critica genericamente gnósticos e maniqueus para os quais era impossível que o Verbo Eterno pudesse ter encarnado no seio de Maria, afirmação que patenteia o seu docetismo: i.e., o corpo de Cristo não era real, mas apenas uma aparência.

¹¹⁷ Ambrósio, *De Fide ad Gratianum*, IV, 9, 99.

¹¹⁸ Em latim, o termo *sapientia* (sabedoria, sapiência), tal como em grego a palavra *sophia* (sabedoria), são do género feminino. De *sophia*, aglutinada com *philos* (amigo), deriva a *philosophia*, a filosofia.

¹¹⁹ *Symbolum Nicaenum*, 11; *Symbolum Romanum*, 1, 2.





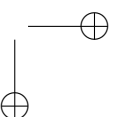
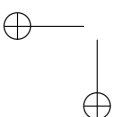
plural, se o homem fosse feito à imagem de uma única Pessoa, fosse a do Pai, fosse a do Filho, fosse a do Espírito Santo, mas, porque era feito à imagem da Trindade, por isso mesmo foi dito: *à nossa imagem*. Depois, para não sermos levados a crer que na Trindade há três deuses, sendo a Trindade um Deus único, repete: *E Deus fez o homem à imagem de Deus*, como se dissesse: *à sua imagem*¹²⁰.

XII. 6. 7. Na Sagrada Escritura são usadas expressões tais, a que alguns, afirmando embora a fé católica, todavia não prestam a devida atenção, a ponto de considerarem o que deste modo está dito: *Deus fez à imagem de Deus*, como significando: ‘o Pai fez à imagem do Filho’, pretendendo assim afirmar que nas Sagradas Escrituras também o Filho é Deus, como se não houvesse outros testemunhos absolutamente seguros e absolutamente claros onde o Filho é dito não só Deus, mas também Deus verdadeiro. Ao pretenderem resolver, neste testemunho, outra questão, enredam-se de tal forma que não conseguem desembaraçar-se. Se, de facto, o Pai criou à imagem do Filho, de modo que o homem não seja imagem do Pai, mas do Filho, o Filho é diferente do Pai. Mas se a pia fé ensina, como de facto ensina, que o Filho é igual ao Pai até à igualdade da essência, aquilo que foi feito *à semelhança do Filho* foi necessariamente feito também *‘à semelhança do Pai’*. Além disso, se o Pai fez o homem não à sua imagem, mas à do Filho, porque é que não disse: *Façamos o homem à tua imagem e semelhança*, mas disse *à nossa*, senão porque, no homem, se reproduzia a imagem da Trindade, para que, deste modo, o homem fosse a imagem de um Deus único e verdadeiro, porque a mesma Trindade é “um Deus único e verdadeiro”¹²¹? Expressões destas são incontáveis nas Escrituras, mas bastar-nos-á referir as que se seguem. Diz-se nos Salmos: *Ao Senhor pertence a salvação, desça sobre o teu povo a tua bênção*¹²², como se fosse dito a outro que não àquele de quem se havia dito: *Ao Senhor pertence a salvação*. E repete-se: *Serei por ti salvo*

¹²⁰ Gn 1: 26-27.

¹²¹ *Symbolum Romanum*, 1, 1.

¹²² Sl 3: 9.





De Trinitate, XII

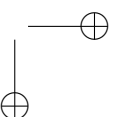
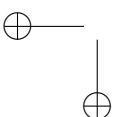
da tentação, e no meu Deus transporei o muro, como se serei por ti salvo da tentação¹²³ fosse dito a outro. E de novo: *Os povos hão-de cair a teus pés, no coração dos inimigos do rei*¹²⁴, como se dissesse: *no coração dos teus inimigos*; efectivamente era a este rei, isto é, ao Senhor Jesus Cristo, que era dito: *Os povos hão-de cair a teus pés*, a quem ele queria que fosse entendido como rei, ao dizer: *no coração dos inimigos do rei*. Estes exemplos são menos frequentes nos escritos do Novo Testamento, mas no entanto o Apóstolo diz aos Romanos: *Acerca de seu filho, que lhe nasceu da descendência de David segundo a carne, que foi constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição de entre os mortos de Jesus Cristo Senhor nosso*¹²⁵, como se antes tivesse falado de outro. Quem é realmente o *Filho de Deus constituído pela ressurreição de entre os mortos de Jesus Cristo* senão o próprio Jesus Cristo *que foi constituído Filho de Deus*? Ora, do mesmo modo que ao ouvirmos aqui: *Filho de Deus no poder de Jesus Cristo*, ou *Filho de Deus segundo o Espírito de santidade de Jesus Cristo*, ou *Filho de Deus pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos*, quando, segundo o que é habitual, se poderia dizer: *no seu poder*, ou: *segundo o espírito da sua santidade*, ou: *pela ressurreição dele de entre os mortos*, ou: *pela ressurreição dos seus mortos de entre os mortos*, não somos constrangidos a pensar noutra pessoa, mas em uma e mesma Pessoa, ou seja, a do Filho de Deus, *nosso Senhor Jesus Cristo*; assim também, ao ouvirmos: *Fez Deus o homem à imagem de Deus*, embora pudesse ser dito de forma mais corrente: *à sua imagem*, todavia não somos forçados a ver na Trindade uma outra pessoa, mas a própria Trindade, a única e a mesma Trindade, que é um só Deus, a cuja imagem o homem foi feito.

XII. 6. 8. Assim sendo, se aceitarmos que esta imagem da Trindade não está num só homem, mas em três, no pai e na mãe e no filho, en-

¹²³ Sl 17: 30.

¹²⁴ Sl 44: 6.

¹²⁵ Rm 1: 3-4.





tão o homem não seria *feito à imagem de Deus*¹²⁶ antes de a mulher ser formada para ele e antes de terem gerado o filho, porque a trindade ainda não existia. Poderá alguém dizer: A trindade já existia porque, na natureza original, ainda que sem forma própria, não só a mulher existia já no flanco do marido¹²⁷, como também o filho existia nas entranhas do pai? Porque é então que, tendo a Escritura dito: *Fez Deus o homem à imagem de Deus*, acrescentou e disse: *Deus fê-lo macho e fêmea, fê-los e abençoou-os*¹²⁸? Ou, se tiver de se dividir: *E Deus fez o homem*, de modo a acrescentar depois: *fê-lo à imagem de Deus*, sendo o terceiro membro: *fê-los macho e fêmea*; é porque houve quem receasse dizer: *fê-lo macho e fêmea*, não fosse ser entendido como uma espécie de monstro como aqueles a que chamam hermafroditas, embora, tal como está, no singular, se possa correctamente entender homem e mulher, por aquilo que está dito: *dois numa só carne*. Porque é então que, como começava a dizer, na natureza humana feita à *imagem de Deus*, a Escritura não menciona mais do que o homem e a mulher? Para tornar completa a imagem da Trindade devia ter acrescentado também o filho, embora oculto ainda nas entranhas do pai, como no seu flanco estava a mulher. Ou será que a mulher estava já criada, e a Escritura resumira em poucas palavras o que depois viria a explicar mais demoradamente como tinha sido feito, e, por isso, o filho não pôde ser mencionado porque ainda não havia nascido? Como se o Espírito não pudesse exprimir isso com a mesma concisão, para vir a narrar depois, no lugar próprio, o nascimento do filho, como depois narrou, no lugar próprio, que a mulher fora tirada do flanco do homem sem, contudo, deixar de a referir neste passo.

[Porque é que a mulher não é também a imagem de Deus.]

XII. 7. 9. E, assim, não devemos entender que o homem haja sido feito à imagem da Trindade suprema, isto é, à *imagem de Deus*, de

¹²⁶ Gn 9: 6.

¹²⁷ Cf. Gn 2: 21.

¹²⁸ Gn 1: 27-28.





De Trinitate, XII

forma a que a mesma imagem seja entendida nas três pessoas humanas, sobretudo quando o Apóstolo afirma que o homem é a imagem de Deus e, por isso, o dispensa do uso do véu, véu que, adverte, a mulher deve usar, quando assim diz: *O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus. Mas a mulher é a glória do homem*¹²⁹. Que dizer disto? Se a mulher, pela sua pessoa, completa a imagem da Trindade, porque é que, sendo ela tirada do flanco do homem, este é ainda considerado imagem? Ou, se uma das três pessoas humanas pode também ser considerada imagem de Deus, da mesma forma que na Trindade suprema cada uma das Pessoas é também Deus, porque é que a mulher não é também imagem de Deus? É efectivamente por isso que lhe é ordenado que cubra a cabeça, o que o homem, porque é imagem de Deus, é proibido de fazer.

[Como deve ser entendida metafórica e misticamente a afirmação do Apóstolo: o homem é a imagem de Deus e a mulher glória do homem.]

XII. 7. 10. Mas há que ver de que modo aquilo que diz o Apóstolo, que não é a mulher, mas sim o homem que é imagem de Deus, não é contrário ao que está escrito no Génesis: *Fez Deus o homem à imagem de Deus. Fê-lo macho e fêmea. Fê-los e abençoou-os*. Com efeito diz que à *imagem de Deus* foi a natureza humana, que se completa nos dois sexos, que foi feita, e não afasta a mulher de ser entendida como imagem de Deus. Depois de dizer que *Deus fez o homem à imagem de Deus*, acrescenta: *fê-lo macho e fêmea*, ou, pelo menos segundo outra pontuação, *macho e fêmea os fez*¹³⁰. Como, pois, ouvimos dizer pela boca do Apóstolo que o homem é imagem de Deus, daí que seja

¹²⁹ 1 Cor 11: 7.

¹³⁰ A primeira pontuação de Agostinho aparece no texto: “Fez Deus o homem à imagem de Deus. Fê-lo macho e fêmea. Fê-los e abençoou-os” (*Fecit deus hominem ad imaginem dei: facit eum masculum et feminam; fecit eos et benedixit eos*). A outra pontuação, que ele também admite, seria esta: “Deus fez o homem; fê-lo à imagem de Deus. Macho e fêmea os fez e abençoou-os”. (*Fecit deus hominem; ad imaginem dei facit eum. Masculum et feminam fecit eos et benedixit eos*). Em vários passos da

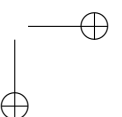
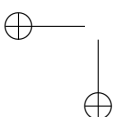




proibido de cobrir a cabeça, mas que a mulher o não é e, por isso, lhe seja ordenado que o faça, se não for, creio, por aquilo que já afirmei ao tratar da natureza da mente humana, que a mulher é, com o seu marido, *imagem de Deus*, de forma que toda essa substância seja uma única imagem? Quando é remetida ao papel de auxiliar, que é só seu, não é imagem de Deus, mas o que pertence só ao homem é *imagem de Deus* tão completa e tão integral como em conjunto com a mulher. Como dissemos da natureza da mente humana que, se toda ela contemplar a verdade, é *imagem de Deus*, e quando dela se separa uma parte e, por uma intenção determinada, se desvia para actuar sobre as coisas temporais, no entanto em função daquela parte pela qual vê e reflecte sobre a verdade, é *imagem de Deus*; mas, em função daquela que se orienta para actuar sobre as coisas inferiores, não é imagem de Deus. E, uma vez que quanto mais tender para aquilo que é eterno tanto mais, em função disso, é formada à *imagem de Deus*, e, por isso, não deve ser forçada a conter-se nem a moderar-se nesse esforço: por tal motivo é que *o homem não deve cobrir a cabeça*. Mas porque a excessiva aproximação das coisas inferiores é perigosa para a actividade racional que se exerce sobre as coisas corpóreas e temporais, deve ter o domínio, que o véu simboliza, sobre a cabeça, o que significa que deve ser coibida. É um símbolo piedoso e sagrado que é grato aos santos anjos. Deus não vê no tempo, nem nada de novo acontece na sua visão ou no seu conhecimento quando se produz alguma coisa temporal e transitoriamente, da mesma forma que com isso são afectados os sentidos, quer os carnis dos animais e dos homens, quer mesmo os celestiais dos anjos.

XII. 7. 11. Que o Apóstolo Paulo tivesse figurado nesta distinção do sexo do homem e da mulher o mistério de uma realidade mais oculta, pode compreender-se pelo facto de, tendo dito noutra passo que uma

Escritura, v.g., em Jo 1: 3-4, a exegese bíblica (e também a corânica: cf. *Alcorão* III, 7) admite diferentes formas de pontuação as quais, em vez de se contradizerem, são consideradas 'contemplações' (*theoriae*) complementares do texto sagrado (cf. *De Trinitate*, XV, 20, 34).





De Trinitate, XII

verdadeira viúva, sem filhos e sem netos, está desamparada, e que, apesar disso, deve esperar no Senhor e persistir *em oração noite e dia*¹³¹, dizer aqui que a mulher seduzida que caiu na prevaricação se salva pela procriação dos filhos, acrescentando: *se permanecerem com sobriedade na fé, e no amor, e na santidade*¹³². Como se o não ter tido filhos, ou se aqueles que teve não tivessem querido manter-se fiéis aos bons costumes, pudesse ser prejudicial à viúva honesta. Mas dado que as coisas que se designam por boas obras são como que os filhos da nossa vida, em função da qual se questiona o género de vida de cada um, isto é, como se comporta em relação a estas obras temporais, vida a que os Gregos não chamam *zôên*, mas *bion*, e estas boas obras costumam sobretudo praticar-se nas obras de misericórdia – e as obras de misericórdia de nada servem quer a pagãos, quer a judeus, que não acreditam em Cristo, quer a todos os heréticos ou cismáticos, em quem se não encontra nem fé, nem amor, nem sóbria santidade – claro é o que o Apóstolo terá pretendido significar, precisamente porque falava do dever que à mulher incumbe de cobrir a cabeça num sentido alegórico e místico, o que, se não se referir ao mistério de um sacramento, resultará vão.

XII. 7. 12. Efectivamente, como o proclama não só a mais recta razão, mas também a autoridade do próprio Apóstolo, não foi segundo a forma do corpo, mas segundo a mente racional que *o homem foi criado à imagem de Deus*. É certamente opinião indigna e sem fundamento a que imagina que Deus é circunscrito e delimitado pelos contornos de membros corpóreos. Além disso, o mesmo bem-aventurado Apóstolo não diz: *Renovai-vos pelo espírito da vossa mente e revesti-vos do homem novo, do homem que foi criado segundo Deus*¹³³, e não diz noutro passo mais abertamente: *Despindo-vos do homem velho com as suas obras, revesti-vos do homem novo, que se renova no conhecimento de Deus, segundo a imagem daquele que o criou?* Se, pois, somos renova-

¹³¹ 1 Tm 5: 5.

¹³² 1 Tm 2: 15.

¹³³ Ef 4: 23-24.



dos pelo *espírito da nossa mente*, e esse é o homem novo *que se renova no conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou*¹³⁴, ninguém tem dúvida de que não foi segundo o corpo, nem segundo uma qualquer parte do espírito, mas segundo a mente racional, onde o conhecimento de Deus pode residir, que *o homem foi feito segundo a imagem daquele que o criou*. E é segundo esta renovação que nos tornamos também *filhos de Deus* pelo baptismo de Cristo e, revestindo-nos do homem novo, revestimo-nos de Cristo pela fé. Haverá, pois, alguém que possa excluir as mulheres desta participação, quando elas são conosco co-herdeiras da graça e quando o mesmo Apóstolo afirma noutro passo: *Todos vós sois filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo. Pois todos os que fostes baptizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus*¹³⁵? Será então que as mulheres crentes deixaram de ter sexo? Mas, porque as mulheres *se renovam à imagem de Deus*, onde não existe sexo, então *o homem foi feito à imagem de Deus*, onde não existe sexo, isto é, *no espírito da sua mente*. Portanto, por que motivo é que *o homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus*, ao passo que *a mulher o deve fazer, porque é a glória do homem*, como se a mulher *se não renovasse no espírito da sua mente*, espírito *que se renova no conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou*? Mas, porque se distingue do homem pelo sexo do corpo, no seu véu corpóreo pode justamente estar figurada aquela parte da razão que se desvia para o governo das coisas temporais, de forma a que a imagem de Deus não permaneça senão naquela parte em que a mente do homem se dedica a contemplar ou a reflectir sobre os princípios eternos, parte que, é evidente, têm não só os homens, mas também as mulheres.

[Afastamento da imagem de Deus.]

¹³⁴ Cl 3: 9-10.

¹³⁵ Gl 3: 26-28.



De Trinitate, XII

XII. 8. 13. Nas suas mentes reconhece-se, portanto, uma comum natureza, mas nos seus corpos configura-se a divisão de uma mesma e única mente.

Assim, subindo nós interiormente pelas partes da alma alguns degraus de reflexão, no ponto onde começa a encontrar-se alguma coisa que já não partilhamos com os animais irracionais¹³⁶, aí começa a razão na qual o homem interior pode ser reconhecido. Mesmo este também, se por meio dessa razão à qual foi confiado o governo das coisas temporais descer excessiva e rapidamente até às coisas exteriores com o assentimento do seu chefe, isto é, sem que aquela que, no posto de decisão, preside como que desempenhando a função do homem, controle e refreie esse governo, envelhece entre os seus inimigos¹³⁷ invejosos da virtude, os demónios, com o seu príncipe, o diabo; e até mesmo ao chefe, que com a esposa comeu o fruto proibido, é retirada a visão das coisas eternas por forma a que a luz dos seus olhos não esteja com ele¹³⁸ e assim, despojados ambos da iluminação da verdade e com os olhos da consciência abertos para perceberem como ficaram desprezíveis e indignos, entretecem, como folhas de doces frutos, mas sem os frutos, belas palavras sem o fruto das boas obras, para, vivendo mal, esconderem com bem falar a sua infâmia.

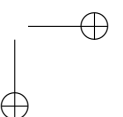
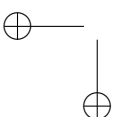
XII. 9. 14. Amando o seu poder, a alma resvala do universal comum a todos para o que lhe é particular, e, por aquela *soberba* de apóstata, que é chamada *início do pecado*¹³⁹, quando, seguindo no universo da criação o Deus que a governa, poderia reger-se admiravelmente pelas leis dele, desejando mais uma coisa do que a totalidade, e esforçando-se por regê-la segundo a sua própria lei, uma vez que nada é mais que o universo, é impelida para uma preocupação particular e, assim, ao desejar demais uma coisa, diminui-se; daí dizer-se que *a*

¹³⁶ Cf. Agostinho, *Confessiones*, X, VIII, 12.

¹³⁷ Cf. SI 6: 8.

¹³⁸ Cf. SI 37: 11.

¹³⁹ Sir 10: 15.





*avareza é a raiz de todos os males*¹⁴⁰ ; e, pelo próprio corpo, de que só parcialmente tem a posse, rege aquela totalidade onde, contra as leis pelas quais a totalidade se rege, se esforça por fazer algo de próprio; e assim deleitada nas formas e nos movimentos corpóreos, dado não os ter consigo no seu íntimo, envolve-se nas imagens deles que fixou na memória e inquina-se vergonhosamente numa fornicção imaginária, dirigindo todas as suas funções para esses fins para os quais cuidadosamente busca, pelos sentidos do corpo, bens corpóreos e temporais, ou, com inchado orgulho, presume estar acima dos outros espíritos entregues aos sentidos corpóreos ou mergulha no mar lamacento do prazer carnal.

[Etapas para a degradação.]

XII. 10. 15. Portanto, quando a alma, com recta intenção, se dispõe a colher em benefício próprio ou em benefício dos outros os bens interiores e superiores que, em casto amplexo, são possuídos, sem ansiedade e sem inveja, não individual, mas comunitariamente, por todos aqueles que os amam, embora ela erre em alguma coisa por ignorância das coisas temporais, pois é no tempo que a realiza, e não tenha o modo de agir que devia, isso não passa de *tentação humana*. E é importante levar esta vida, que nós tomamos como caminho de retorno, de tal modo que *nos não atinja nenhuma tentação senão a humana*. Este é um *pecado exterior ao corpo*¹⁴¹ , e não deve ser levado à conta de fornicção e é, por isso, muito facilmente perdoado. Mas quando, para alcançar as coisas que são sentidas por meio do corpo pelo desejo de as experimentar, de sobressair, de as agarrar, a alma faz alguma coisa de forma a nelas fixar o termo da sua felicidade, o que quer que faça fá-lo de forma indigna e *entrega-se à impureza, pecando contra o próprio corpo*¹⁴² ; e arrebatando para dentro de si as imagens enganadoras das realidades corpóreas e combinando-as em vã reflexão de forma a que

¹⁴⁰ 1 Tm 6: 10.

¹⁴¹ 1 Cor 10: 13.

¹⁴² 1 Cor 6: 18.





De Trinitate, XII

nada lhe pareça divino senão isso, egoisticamente avara, enche-se de erros, e egoisticamente pródiga, esvazia-se de forças. E não se precipitaria logo desde o princípio em tão vergonhosa e miserável fornicação, mas, como está escrito: *Quem despreza o que é pequeno cairá pouco a pouco*¹⁴³.

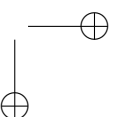
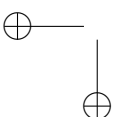
[Quando o homem quer ser como Deus, é impelido para baixo, para aquelas coisas com que se regozijam os animais irracionais.]

XII. 11. 16. Do mesmo modo que a serpente desliza, não a passo largo, mas pelo movimento imperceptível das escamas, assim também o escorregadio movimento da cedência apodera-se insensivelmente dos negligentes e, começando pelo perverso desejo de ser semelhante a Deus, chega à semelhança com os animais irracionais. Daí resulta que, despojados da veste original, tenham os primeiros pais merecido, com a mortalidade, *as túnicas de pele*¹⁴⁴. De facto, a verdadeira dignidade do homem está em ser *imagem e semelhança de Deus*, imagem e semelhança que se não conservam senão junto daquele por quem são impressas. E a união com Deus é tanto maior, quanto menos se ama aquilo que é próprio. Mas, pelo desejo de experimentar o seu poder, o homem precipita-se, por decisão própria, para si mesmo como para um estado intermédio. Assim, ao querer ser como Deus, sem submissão a ninguém, é projectado, por castigo, desse estado intermédio que é ele mesmo para o que de mais baixo existe, isto é, para as coisas com que os animais irracionais se regozijam; e, assim, sendo a sua glória na semelhança com Deus, é sua ignomínia a semelhança com o animal irracional: *Colocado em situação honrosa, o homem não entendeu; é comparado aos asnos irracionais e tornou-se semelhante a eles*¹⁴⁵. E por onde faria tão longo percurso, das alturas ao abismo, senão através do seu estado intermédio? Efectivamente, quando, abandonado o

¹⁴³ Sir 19: 1.

¹⁴⁴ Gn 3: 21.

¹⁴⁵ Sl 48: 13.





amor da sabedoria, que permanece sempre imutável, a ciência das coisas mutáveis e temporais é desejada, *incha, não edifica*¹⁴⁶; deste modo, o espírito, como que esmagado pelo próprio peso, é expulso da felicidade e, pela experiência do seu estado intermédio, aprende à sua custa qual é a diferença que há entre o bem abandonado e o mal cometido e, dispersas e perdidas as forças, não pode voltar senão com a graça do seu Criador, que o chama à penitência e lhe redime os pecados. *Quem, de facto, libertará esta infeliz alma deste corpo de morte senão a graça de Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso*¹⁴⁷? Desta graça havemos de falar a seu tempo, quando ao mesmo Senhor aprouver.

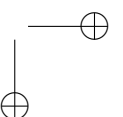
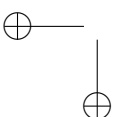
[Interpretação alegórica do pecado original: um secreto casamento no homem interior.]

XII. 12. 17. Concluamos agora, com a ajuda do Senhor, a reflexão já iniciada sobre aquela parte da razão a que pertence a ciência, isto é, o conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessário à realização das acções desta vida.

Do mesmo modo que na bem conhecida união dos dois seres humanos que foram os primeiros a serem criados a serpente não comeu da árvore proibida, mas apenas os persuadiu a comer, e a mulher não comeu sozinha, mas deu ao marido e ambos comeram, embora só ela tenha falado com a serpente e por ela tenha sido seduzida, assim também nesta união, que se realiza e se reconhece igualmente num só homem por uma oculta e secreta união carnal, ou, por assim dizer, que se orienta para os sentidos do corpo, o movimento sensual da alma, que nos é comum a nós e aos animais, é isolado da parte da razão própria da sabedoria. De facto, é pelos sentidos do corpo que as coisas corpóreas são sentidas; as espirituais, eternas e imutáveis, essas são apreendidas pela razão própria da sabedoria. Ora, o desejo é vizinho da razão própria da ciência, visto que sobre as coisas corpóreas que são sentidas pelos sentidos do corpo discorre aquela ciência que se diz ciência da

¹⁴⁶ 1 Cor 8: 1.

¹⁴⁷ Rm 7: 24-25.





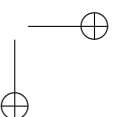
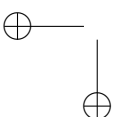
De Trinitate, XII

acção; se discorre bem, é para referir esse conhecimento ao Bem supremo como fim; mas se discorre mal, é para fruir desses bens como sendo aqueles em que repousa como numa falsa felicidade. Quando, pois, a esta atenção da mente, que se entrega com a vivacidade do raciocínio às coisas temporais e corpóreas por causa do dever da acção, o sentido carnal ou animal inculca um certo engodo de fruir de si, isto é, de um bem privado e próprio, não de um bem público e comum que é o bem imutável, é então que, como se fosse uma serpente, esse sentido fala à mulher. Consentir neste engodo é comer da árvore proibida. Mas se este consentimento se contentar apenas com o deleite do pensamento e, pela autoridade de uma decisão superior, os membros forem dominados de modo a não se entregarem, *como armas de injustiça, ao serviço do pecado*¹⁴⁸, parece-me que é como se só a mulher tivesse comido do fruto proibido. Se, pelo contrário, no consentimento do mau uso das coisas que são sentidas pelos sentidos do corpo, se decide de forma a que, se for possível, cada pecado seja cometido também pelo corpo, deve entender-se que a mulher deu ao seu marido, para consigo o comer, o fruto proibido. De facto, com a mente não se pode decidir que o pecado não só deve ser pensado com deleite, mas também cometido efectivamente, a não ser que a intenção da mente, que tem o poder absoluto de levar os membros à acção ou de os impedir de agir, ceda e se ponha ao serviço dessa má acção.

XII. 17. 18. Quando a mente se deleita nas coisas ilícitas só com o pensamento, sem decidir levá-las à prática, mas fixando-se e comprazendo-se naquelas que deviam ter sido repelidas logo que assomaram ao espírito, certamente não se deve negar que seja pecado, mas muito menos grave do que se decidisse realizá-lo em acto. E, por isso, também desses pensamentos se deve pedir perdão, bater no peito e dizer: *Perdoa-nos as nossas dívidas*, fazer o que se segue e acrescentar na oração: *Assim como nós perdoamos aos nossos devedores*¹⁴⁹. Assim como naqueles dois primeiros seres humanos cada um respondia

¹⁴⁸ Rm 6: 13.

¹⁴⁹ Mt 6: 12.



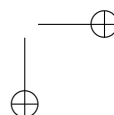
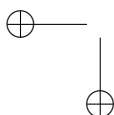


pela sua pessoa e, por isso, se apenas a mulher tivesse comido o fruto proibido, só ela seria castigada com a pena de morte; assim também pode dizer-se que a mulher pode ser condenada sem o marido se em relação a um só homem somente o pensamento se deleitar nos prazeres proibidos, de que de imediato deveria afastar-se, e não for decidido que os males sejam praticados, mas apenas sejam guardados com deleite na recordação. Longe de nós acreditar nisso. Esta é, de facto, uma pessoa única, é um homem único, e todo ele será condenado se estes que são considerados pecados apenas do pensamento, sem a intenção de passar à acção, todavia com o desejo de neles deleitar o espírito, não forem remidos pela graça do Mediador.

XII. 17. 19. Assim, esta discussão, pela qual procurámos na mente de cada ser humano uma espécie de casamento racional da contemplação e da acção, ao distribuir as tarefas por cada uma delas, mas em ambas mantendo a unidade da mente, salvaguardada a história daquela verdade que a Sagrada Escritura nos conta dos dois primeiros seres humanos, a saber, do homem e da mulher de quem provém o género humano, deve ser ouvida apenas com o fim de se entender que o Apóstolo, ao atribuir só ao homem e não à mulher a imagem de Deus, quis, embora na diferença do sexo dos dois seres humanos, simbolizar alguma coisa que se haveria de procurar num só homem.

[Segunda interpretação: opinião daqueles que admitem que o homem significa a mente e a mulher os sentidos.]

XII. 13. 20. E não me esqueço de que antes de nós houve ilustres defensores da fé católica e comentadores da palavra divina que, ao procurarem estes dois princípios no ser humano individual, cuja alma, excelente no seu todo, consideraram uma espécie de paraíso, afirmaram que o homem representava a mente e a mulher os sentidos do corpo. E, segundo esta divisão, pela qual se considera o homem como a mente e a mulher como os sentidos do corpo, parece que, se as coisas forem maduramente reflectidas, tudo se harmoniza na perfeição, a não ser o





De Trinitate, XII

facto de estar escrito que entre todos os animais terrestres e todas as aves se não encontrou para o homem um auxiliar semelhante a si, e então foi-lhe dada a mulher, tirada do seu flanco. Por isso eu entendi que a mulher não deve ser considerada como o sentido do corpo que, como vemos, partilhamos com os animais irracionais, mas preferi algo que os animais irracionais não tivessem, e pensei que a serpente, de quem se lê ser *o mais astuto de todos os animais da terra*¹⁵⁰, é que devia ser considerada o sentido do corpo. De facto, de entre os bens naturais que vemos que nos são comuns a nós e aos animais irracionais, sobressai, por uma certa vivacidade, o sentido, não aquele acerca do qual se escreve na Epístola aos Hebreus, onde se lê que *o alimento sólido é para os homens perfeitos, que, pela prática, têm exercitados os sentidos para distinguir o bem do mal*¹⁵¹ – pois estes sentidos são próprios da natureza racional e pertencem à inteligência –, mas aquele que no corpo se divide em cinco partes, pelo qual não só nós, mas também os animais irracionais sentimos a forma e o movimento corpóreos.

XII. 13. 21. Mas seja deste, daquele ou de qualquer outro modo que devamos interpretar o facto de o Apóstolo afirmar que *o homem é a imagem e a glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem*¹⁵², é evidente que, quando vivemos segundo Deus, a nossa mente, orientada para as perfeições invisíveis¹⁵³ dele, se deve ir progressivamente formando da sua eternidade, da sua verdade, do seu amor, mas que uma parte da nossa atenção racional, isto é, da mesma mente, deve ser dirigida para o uso das realidades mutáveis e corpóreas, sem o qual esta vida não se vive, não para se conformar com este mundo¹⁵⁴, fixando o fim nesses tais bens e para eles orientando o desejo de felicidade, mas para que, o que quer que racionalmente façamos com o uso dos bens

¹⁵⁰ Gn 3: 1.

¹⁵¹ Heb 5: 14.

¹⁵² 1 Cor 11: 7.

¹⁵³ Cf. Rm 1: 20.

¹⁵⁴ Cf. Rm 12: 2.





temporais, o façamos tendo em vista a contemplação dos eternos, que esperamos alcançar, passando por aqueles, fixando-nos nestes.

[Da sabedoria e da ciência.]

XII. 14. 21. Até a ciência tem um uso bom, se o que nela *incha* ou costuma inchar for superado pelo amor do que é eterno, amor que, como sabemos, *não incha, mas edifica*¹⁵⁵. Sem a ciência, de facto, nem sequer se podem alcançar as virtudes com que se vive rectamente e pelas quais esta mísera vida é dirigida de modo a alcançar-se a eterna, que é a que realmente é bem-aventurada.

[Qual a diferença entre sabedoria e ciência.]

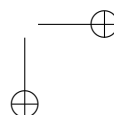
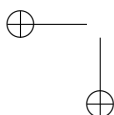
XII. 14. 22. Há, todavia, uma diferença entre a contemplação dos bens eternos e a acção pela qual fazemos bom uso das coisas temporais: aquela é levada à conta de sabedoria, esta, à de ciência, ainda que também a contemplação, que é a sabedoria, possa ser chamada ciência, conforme refere o Apóstolo, quando diz: *Agora sei de modo imperfeito, então conhecerei como sou conhecido*¹⁵⁶; esta ciência¹⁵⁷ pretende ele que se entenda como a da contemplação de Deus, que será o prémio máximo dos santos; contudo, quando diz: *A um é dada, pela acção do Espírito, uma palavra de sabedoria, a outro é dada uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito*¹⁵⁸, distingue sem dúvida entre as

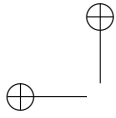
¹⁵⁵ 1 Cor 8: 1.

¹⁵⁶ 1 Cor 13: 12.

¹⁵⁷ Em *De Trinitate*, V. 2. 3, Agostinho informa-nos de que *scientia* (ciência) deriva de *scire* (saber). Esta derivação estabelece uma relação que parte do concreto, *scire*, para o mais abstracto, *scientia*. De facto, *scientia* é um saber de segundo grau: um saber que se sabe como saber, um 'saber sabente' (cf. *De Trinitate*, X, 4, 6; XV, 12, 21; 22, 42; *De Ordine*, II, 13, 38; *Soliloquia*, 1, 11; *De Libero arbitrio*, I, 7, 17; *Epistula* 55, 39; *Sermo* Dolbeau, 25, 11; *De Quantitate animae*, 50; *Enarrationes in psalmos*, 70, 1, 1). Neste passo, seguindo São Paulo, Agostinho utiliza *scientia* com o sentido próprio de *sapientia*: contemplação espiritual de Deus e das realidades eternas.

¹⁵⁸ 1 Cor 12: 8.





De Trinitate, XII

duas, embora aí não explique em que diferem e a partir de que ponto pode cada uma ser reconhecida. Mas, depois de haver perscrutado a múltíplice riqueza das Sagradas Escrituras, descubro que no Livro de Job, sendo este santo varão a falar, está escrito: *A piedade é sabedoria; fugir do mal é ciência*¹⁵⁹. Nesta diferença deve entender-se que a sabedoria se liga à contemplação, e que a ciência se liga à acção. Neste passo referiu piedade, que em grego se diz *teosebeia*¹⁶⁰, como culto de Deus; é esta a palavra que os códices gregos registam neste passo. E o que é que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável? E o que é o seu culto senão o seu amor, amor que nos leva a desejar vê-lo agora e a acreditar e a ter esperança de que o veremos e, em função do nosso progresso, a vê-lo *presentemente através de um espelho, em enigma, e então*¹⁶¹ manifestamente? É precisamente isto que diz o Apóstolo Paulo: *face a face*; isto mesmo diz João: *Caríssimos, agora somos filhos de Deus, mas não se manifestou ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é*¹⁶². A palavra acerca destes passos e de outros semelhantes parece-me ser *palavra de sabedoria*. *Fugir do mal*, que Job afirmou ser ciência, pertence claramente à ordem das realidades temporais, porque em função do tempo estamos sujeitos aos males de que devemos fugir, para alcançar os bens eternos. Por isso tudo aquilo que fazemos com prudência, fortaleza, temperança e justiça¹⁶³, pertence àquela ciência ou doutrina em obedi-

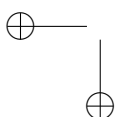
¹⁵⁹ Jb 28: 28.

¹⁶⁰ Este vocábulo grego é constituído por *theos* (Deus) e *sebeia* (culto) que Agostinho traduz literalmente para latim por *dei cultus*, conceito que, em latim, é transmitido em parte pelo vocábulo *pietas*.

¹⁶¹ 1 Cor 13: 12.

¹⁶² 1 Jo 3: 2.

¹⁶³ Estas *quatro virtudes cardeais* (de *cardo*: gonzo, couceira, eixo), também chamadas *morais* ou *éticas* porque visam moderar os costumes e os afectos, foram investigadas por Platão (v.g., *Críton*, 43a-54d; *República*, 356 a; 376 d – 391 e; 395 c-e; 427 e – 430 c; 432 b- 443 c), no seguimento da demanda socrática pela *aretê* (excelência, virtude) humana, mas foi Aristóteles quem lhe deu um tratamento sistemático na *Ética a Eudemo* e na *Ética Nicomaqueia*, reflexão que determinou a sua





ência à qual a nossa acção se esforça por evitar o mal e buscar o bem; e, pelo conhecimento histórico, colhemos tudo aquilo que fazemos, por causa dos exemplos a evitar ou a imitar, e por causa dos imprescindíveis ensinamentos de cada uma das realidades que se ajustam à nossa conduta.

[O conhecimento das realidades eternas alcança-se por meio da sabedoria.]

XII. 14. 23. Quando se fala destas matérias, julgo que a *palavra de ciência* deve ser distinguida da *palavra de sabedoria*, a que pertencem as coisas que nem foram, nem hão-de ser, mas são, e por causa da eternidade em que são diz-se que foram, são e hão-de ser sem nenhuma mutabilidade de tempo. Não foram de modo a deixarem de ser, nem hão-de ser como se agora não fossem, mas sempre tiveram o mesmo ser e sempre o hão-de ter. Permanecem, não como se estivessem fixas num lugar, como os corpos, mas na sua natureza incorpórea são tão depressa inteligíveis pela visão da mente como as que ocupam um lugar

posterior recepção por Cícero (*De Officiis*, *De Legibus*, *Tusculanae disputationes*, *De Inuentione*, *De Republica*), Séneca (*Epistulae*), entre outros. As *virtutes cardeais* são disposições estáveis para o bem, mas carecem de exercício. Uma vez alcançadas, caracterizam-se por serem o *justo meio* entre dois extremos, os quais geram o *vício* na alma (mas ao contrário das *virtutes dianoéticas*: i.e., do *nous*, do espírito, como a *ciência*, a *sabedoria*, etc., que carecem de ensino e não têm justo meio, uma vez que quanto mais *sabedoria* melhor). A prudência, justo meio entre a indecisão e a precipitação, aparece muitas vezes como virtude ética e como virtude dianoética – sabedoria prática – pois é considerada a virtude matricial de todas as outras (*genitrix uirtutum*), devendo operar como mediadora entre o plano universal do pensamento (*dianoéticas*) e o plano contingente e concreto da acção (*éticas*): discerne o bem e mobiliza os meios adequados para o concretizar na prática; a temperança é o justo meio entre a ascese e a licença; a coragem é o justo meio entre a cobardia e a temeridade; a justiça é o justo meio entre o laxismo e rigorismo. Todas as virtudes, de modo especial a prudência, exprimem o clássico ideal da medida: *Nada em excesso*. É em torno deste "quádruplo gonzo da vida ética" que giram as outras virtudes, como a generosidade, a magnanimidade, a cortesia, a honestidade, a veracidade, a paciência, o autodomínio, a serenidade, a bondade, a amizade, etc.



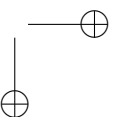
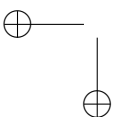


De Trinitate, XII

são visíveis e palpáveis pelos sentidos do corpo. Mas nem só as razões inteligíveis e incorpóreas das realidades sensíveis situadas no espaço subsistem sem espaço local, mas também as dos movimentos que decorrem no tempo, elas também inteligíveis e não sensíveis, subsistem independentes do decurso do tempo. Alcançá-las com a visão da mente é privilégio de poucos, e quando, na medida do possível, se alcançam, aquele que as alcançou não se fixa nelas, mas é repellido como o réverbero do olhar que é reflectido, e constrói sobre uma realidade não transitória um pensamento transitório. Este pensamento, passando pelas disciplinas com que o espírito se instrui, é confiado à memória para ter onde possa retornar, ele que é forçado a afastar-se, embora, se o pensamento não tornasse à memória e nela não encontrasse o que lhe havia confiado, seria levado, qual ignorante, até isso, da mesma forma que já tinha sido levado, e encontrá-lo-ia onde primeiro o havia encontrado, naquela verdade incorpórea de onde, outra vez copiado, o fixaria na memória. De facto, a razão incorpórea e imutável, por exemplo, de um corpo quadrangular, não se mantém do mesmo modo que nela se mantém o pensamento do homem, se a ela pôde chegar sem representação espacial. Ou se a melodia de um belo som musical que se desenvolve por um lapso de tempo for apreendida sem tempo, em silêncio íntimo e profundo, pode ser pensada durante tanto tempo quanto o tempo em que esse canto se pode ouvir; como quer que seja, aquilo que a visão do espírito daí colher, mesmo de passagem, e, como que deglutindo-o, depositar na memória, ao recordá-lo poderá de algum modo ruminá-lo e transpor para os seus conhecimentos o que assim tiver aprendido. Se for destruído por um esquecimento total, aquilo que de todo se tinha perdido há-de voltar, trazido pelo ensino, e será encontrado tal como era.

[Contra a reminiscência de Platão e de Pitágoras. Teoria da iluminação.]

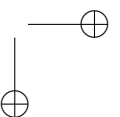
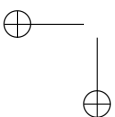
XII. 15. 24. Daí que Platão, esse ilustre filósofo, tenha procurado levar a crer que as almas dos homens viveram aqui ainda antes de as-





sumirem estes corpos, resultando daí que aquilo que se aprende seja mais recordar o já sabido do que aprender coisa nova. Conta ele¹⁶⁴ que um escravinho, interrogado sobre não sei que matéria de geometria, respondeu como se fosse o mais versado naquela disciplina. De facto, interrogado progressiva e habilmente, ele via o que era preciso ver e relatava o que tinha visto. Mas se esta recordação fosse uma recordação de coisas já conhecidas, nem todos, ou quase todos, ao serem interrogados desse modo, teriam essa possibilidade; realmente nem todos foram géometras na vida anterior, dado que são tão raros na humanidade que é difícil encontrar um. Deve antes crer-se que a natureza da mente intelectiva foi criada de tal modo que, unida segundo a ordem natural disposta pelo Criador às realidades inteligíveis, as vê a uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que os olhos da carne vêem aquilo que os rodeia a esta luz corpórea, olhos que foram criados aptos para essa luz e a ela conformes. Nem eles distinguem o branco do negro, por havê-los conhecido antes de serem criados neste corpo, sem precisar de mestre. Por fim, porque é que só em relação às coisas inteligíveis pode acontecer que alguém, se correctamente interrogado, responda sobre uma determinada disciplina, embora a desconheça? Porque é que ninguém o pode fazer em relação às coisas sensíveis, a não ser em relação àquelas que viu depois de assumir o corpo, ou porque confia naqueles que as conheceram e testemunham quer por escrito, quer oralmente? Não é de dar crédito àqueles que dizem que Pitágoras de Samos se recordava de algumas das coisas que conhecera por experiência quando nesta vida vivera em outro corpo; e uns contam que outros tiveram em suas mentes experiências do mesmo género. Que essas reminiscências são falsas como aquelas que se têm em sonhos, quando parece que nos recordamos de fazer ou de ver o que de modo nenhum fizemos ou vimos, e que desse modo são afectadas as mentes também dos que estão despertos por instigação dos espíritos malignos e enganadores cuja preocupação é consolidar ou disseminar, com a intenção de confundir os homens, a falsidade da transmigração das almas, pode-se inferir de

¹⁶⁴ Cf. *Ménon*, 80 d – 100 c..





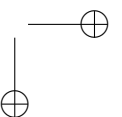
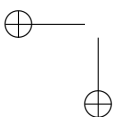
De Trinitate, XII

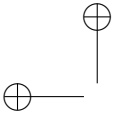
que, se realmente se recordassem daquilo que viram antes desta vida, enquanto inseridos noutros corpos, o mesmo aconteceria a muitos, se não a todos, visto supor-se que, da mesma forma que sem cessar se dá a passagem dos vivos para os mortos, assim se daria dos mortos para os vivos, como se dá entre a vigília e o sono e o sono e a vigília.

[Correcta distinção entre sabedoria e ciência; encontra-se trindade na ciência.]

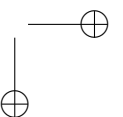
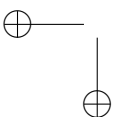
XII. 15. 25. Se, portanto, a distinção correcta entre sabedoria e ciência reside em que à sabedoria respeita o conhecimento das coisas eternas e à ciência o conhecimento racional das coisas temporais, não é difícil ajuizar qual delas deve ser preferida e qual delas deve ser preterida em relação à outra. Mas se tiver de se usar outro critério que as distinga às duas, que o Apóstolo reconhece serem claramente diferentes quando diz: *A um é dada, pela acção do Espírito, uma palavra de sabedoria, a outro é dada uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito*¹⁶⁵, ainda é evidentíssima a diferença que estabelecemos entre ambas: uma é conhecimento intelectual das realidades eternas, a outra, conhecimento racional das temporais, e ninguém tem dúvida de que a primeira é preferível à segunda. Deixando nós de lado as coisas que respeitam ao homem exterior e procurando subir interiormente a partir das que partilhamos com os animais irracionais, antes de alcançarmos o conhecimento das realidades inteligíveis e supremas, que são sempiternas, vem ao nosso encontro o conhecimento racional das realidades temporais. Procuremos descobrir também neste, se pudermos, uma trindade, como a descobríamos nos sentidos do corpo e naquelas coisas que, por intermédio dos mesmos sentidos, se introduziram, sob a forma de imagem, na nossa alma ou no nosso espírito, de tal modo que, em vez das realidades corpóreas que, situadas exteriormente, alcançamos com os sentidos do corpo, pudéssemos ter interiormente, impressas na memória, as semelhanças dos corpos, de que se formasse o conhecimento, com a vontade como terceiro elemento a uni-las, como

¹⁶⁵ 1 Cor 12: 8.





exteriormente se formava a visão do olhar, que a vontade, para que a visão acontecesse, dirigia para a realidade visível, unindo-as e, também aqui, associando-se ela como terceiro elemento. Mas não vamos forçar a entrada deste tema neste livro, para que no que vem a seguir, se Deus nos ajudar, possa ser convenientemente investigado e exposto o que for descoberto.





Livro XIII

[Objectivo deste livro.]

XIII. 1. 1. No anterior livro da presente obra, o livro décimo segundo, procurámos distinguir a função da mente racional nas realidades temporais, onde se aplica não só o nosso conhecimento, mas também a nossa acção, da função bem mais nobre da mesma mente que se dá à contemplação das realidades eternas e se esgota exclusivamente no conhecimento. Considero, todavia, que se torna mais vantajoso inserir alguns passos das Sagradas Escrituras para mais facilmente se poder distinguir uma função da outra.

[No prólogo do Evangelho de João umas coisas dizem respeito à ciência e outras, à sabedoria.]

XIII. 1. 2. O Evangelista João inicia o seu Evangelho deste modo: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus; no princípio ele estava em Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a compreenderam. Houve um homem enviado por Deus, que se chamava João; este veio para ser testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Não era ele a luz, mas veio para dar testemunho da Luz. Era a luz verdadeira que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por meio dele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas a quantos o receberam, àqueles que crêem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus; os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade*

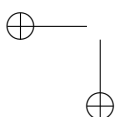




*do homem, mas sim de Deus. E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós. E nós vimos a sua glória, glória como de Filho unigénito gerado pelo Pai, vimo-lo cheio de graça e de verdade*¹⁶⁶.

Todo este passo que citei do Evangelho respeita, na sua primeira parte, ao que é imutável e eterno, cuja contemplação nos torna bem-aventurados; na seguinte, porém, de mistura com as temporais, evocam-se as coisas eternas. E, por isso, há aí coisas que respeitam à ciência, outras à sabedoria, conforme a distinção que adiantámos no livro décimo segundo. Pois esta parte do texto: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus; no princípio ele estava em Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a compreenderam*, faz apelo a uma vida contemplativa e precisa de ser analisada com a mente intelectual. Quanto mais progressos cada um fizer neste domínio, tanto mais sábio, sem dúvida, se tornará. Mas, por causa desta afirmação: *a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam*, era precisa a fé, pela qual se acreditasse naquilo que não se vê. Sem dúvida João pretendeu que as trevas fossem entendidas como o coração dos homens desviados desta luz e pouco habilitados a contemplá-la, por isso acrescenta, dizendo: *Houve um homem enviado por Deus, que se chamava João; este veio para ser testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele*. Isto passou-se já no tempo e pertence à ciência que está englobada no conhecimento histórico. Ao homem João, imaginamo-lo, graças ao conhecimento da natureza humana que foi impresso na nossa memória. E isto pensam-no do mesmo modo, quer os que não acreditam no que fica dito, quer os que acreditam. De todos é sabido o que é um homem, de cuja parte exterior, isto é, do corpo, tomaram conhecimento pelos olhos do corpo; a interior, ou seja, a alma, conhecem-na em si mesmos, pois também eles são homens, e pela convivência com os outros homens, por forma a poderem pensar no que significa: *Houve um homem que se chamava João*, porque os

¹⁶⁶ Jo 1: 1-14.





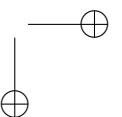
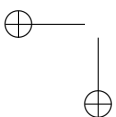
De Trinitate, XIII

nomes conhecem-nos de os pronunciar e de os ouvir. Quanto ao passo: *enviado por Deus*, os que o aceitam, aceitam-no na base da fé; os que o não aceitam na base da fé, ou hesitam, na dúvida, ou zombam, na infidelidade. Uns e outros, porém, se não pertencerem ao número dos absolutamente insensatos que dizem *em seu coração: não há Deus*¹⁶⁷, ao ouvirem estas palavras, pensam não só no que seja Deus, mas no que seja ser enviado por Deus, e, se não pensam as coisas como elas são, pelo menos pensam-nas como podem.

[Como é que vemos a fé que está em nós.]

XIII. 1. 3. A fé, que cada um vê que existe em seu coração, se é crente, ou que não existe, se não é crente, essa temos outro modo de a conhecer; não como os corpos que vemos com os olhos do corpo e em que pensamos, mesmo quando estão ausentes, por meio das imagens deles que guardamos na memória; nem como aqueles que não vimos, mas que imaginamos aproximadamente a partir daqueles que vimos e confiamos à memória para aí voltarmos, quando quisermos, a fim de, com precisão, os evocarmos pela recordação, ou antes, recordarmos quaisquer imagens suas que aí fixámos; nem como um homem vivo cuja alma, embora sem a vermos, conjecturamos a partir da nossa e, do mesmo modo que, pela visão, aprendemos, a partir dos movimentos corpóreos, que é um homem vivo, também o intuimos pelo pensamento. Não é assim que é vista a fé no coração em que existe por aquele que a tem, mas ele tem-na com ciência certíssima e proclama-a com a sua consciência. Embora se nos mande acreditar, precisamente porque não podemos ver aquilo em que se nos manda acreditar, todavia vemos em nós a mesma fé quando em nós existe, porque a fé, mesmo a relativa às coisas ausentes, está presente, e a fé das realidades que existem no exterior é interior, e vê-se a fé das realidades que se não vêem, e todavia ela acontece no coração dos homens no tempo; e, se os crentes se tornarem descrentes, a fé desaparece deles. Às vezes, porém, a fé aplica-se a realidades falsas; falamos de situações deste género:

¹⁶⁷ SI 13: 1; 52: 1.



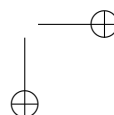
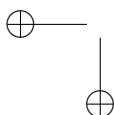


acreditou nele e ele enganou-o. Esta fé, se é que de fé se pode falar, desaparece dos corações, sem culpa, quando a verdade, uma vez descoberta, a expulsa. É segundo o nosso desejo que a fé das realidades verdadeiras se transforma na própria realidade; com efeito, não se deve dizer: a fé desapareceu, quando se vêem as coisas em que se acreditava. Será que ainda se deve falar de fé, quando a fé é definida na Epístola aos Hebreus e se diz que ela é *a certeza das coisas que se não vêem*¹⁶⁸ ?

[Na mesma narração do Evangelho de João, umas coisas são conhecidas pelos sentidos do corpo, outras pela razão do espírito.]

XIII. 1. 4. O passo que se segue: *Este veio para ser testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele*, traduz, como dissemos, uma acção temporal. De facto, é no tempo que se dá testemunho, mesmo de uma realidade sempiterna, qual seja a luz inteligível. *Para dar testemunho desta luz, veio João, ele que não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz.* Efectivamente o Evangelista acrescenta: *Era a luz verdadeira que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por meio dele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam.* Aqueles que conhecem a língua latina têm o entendimento de todas estas palavras em função de realidades suas conhecidas. Algumas destas, como homem, como o próprio mundo, cuja evidente grandeza contemplamos, como os sons das mesmas palavras, tornam-se nossas conhecidas pelos sentidos do corpo, pois também o ouvido é órgão do corpo. Outras, como por exemplo esta afirmação: *os seus não o receberam*, tornam-se nossas conhecidas pela razão do espírito; com efeito entende-se: ‘não acreditaram nele’, coisa que não é por nenhum dos sentidos do corpo que sabemos o que significa, mas sim pela razão do espírito. Também em parte pelos sentidos do corpo, em parte pela razão do espírito, tomamos conhecimento não dos sons

¹⁶⁸ Heb 11: 1.



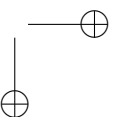
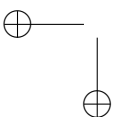


De Trinitate, XIII

das próprias palavras, mas dos seus significados. E não ouvimos essas palavras agora pela primeira vez, mas já as tínhamos ouvido e na memória guardávamos o conhecimento não só delas, mas também do seu significado, e aí as reconhecemos. Quando se pronuncia a palavra *mundo*, porque é som, este dissílabo é uma realidade corpórea que se conhece por meio do corpo, ou seja, por meio do ouvido; mas também o seu significado é conhecido por meio do corpo, isto é, por meio dos olhos da carne. O mundo, de facto, na medida em que é conhecido, é conhecido por quem o vê. Mas esta palavra de quatro sílabas: *crediderunt*¹⁶⁹, pelo seu som, uma vez que é corpo, entra pelos ouvidos da carne; o seu significado, porém, não se conhece por nenhum sentido do corpo, mas pela razão do espírito. Se não soubéssemos pelo espírito o que significa *crediderunt*, não entenderíamos o que deixaram de fazer aqueles de quem se diz: *e os seus não o receberam*. Pois o som da palavra soa aos ouvidos a partir de fora e atinge o sentido a que se chama audição. Também a figura do homem não só nos é conhecida em nós mesmos, como, nos outros, se apresenta, a partir de fora, aos sentidos do corpo: aos olhos, quando se vê, aos ouvidos, quando se ouve, ao tacto, quando se agarra e se toca; tem ainda a sua imagem na nossa memória, incorpórea sem dúvida, mas semelhante ao corpo. Por fim, a beleza admirável do próprio mundo apresenta-se de fora não só aos nossos olhos, mas também àquele sentido a que se chama tacto, se tocarmos qualquer parte dele. Mas também ele tem no interior, na nossa memória, a sua imagem a que recorremos, quando nele pensamos isolados por muros ou na escuridão. Mas das imagens das coisas corpóreas, imagens sem dúvida incorpóreas, ostentando todavia as semelhanças dos corpos e pertencendo à vida do homem exterior, falámos já o suficiente no livro décimo primeiro.

Agora tratamos do homem interior e daquela sua ciência que respeita às coisas temporais e mutáveis. Quando, na atenção do homem interior, é assumida alguma coisa, mesmo daquelas realidades que pertencem ao homem exterior, deve ser assumida com o fim de se tirar dela

¹⁶⁹ acreditaram.





algum ensinamento que auxilie a ciência racional e, em função disso, o uso racional das coisas que temos em comum com os animais irracionais pertence ao homem interior e, em boa justiça, não se pode dizer que o temos em comum com os animais irracionais.

[A fé é uma realidade do coração; como é uma só a fé dos crentes.]

XIII. 2. 5. Ora a fé, de que somos levados a falar um pouco mais demoradamente neste livro, em obediência ao plano estrito da distribuição que fizemos – os que a têm chamam-se fiéis, e os que a não têm chamam-se infiéis, como aqueles que não receberam o Filho de Deus, que veio para o que era seu – embora nasça em nós pelo ouvido, não pertence ao sentido do corpo que se chama audição, visto não ser som, nem aos olhos da carne, visto não ser cor ou forma corpórea, nem ao que se chama tacto, porque nada tem de dimensão corpórea, nem absolutamente nenhum outro sentido do corpo porque é uma realidade do coração e não do corpo, nem está fora de nós, mas no íntimo de nós, nem homem algum a vê no outro, mas cada um em si mesmo, por fim, pode não só simular-se que existe mas também julgar-se que existe onde não existe. Cada um vê em si a sua própria fé; no outro, acredita que existe, não a vê, e tanto mais firmemente acredita quanto mais conhece os frutos que a fé costuma produzir *por acção do amor*¹⁷⁰. É por isso que todos aqueles de quem o Evangelista, acrescentando, diz: *Mas a quantos o receberam, àqueles que crêem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus; os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas sim de Deus*, têm esta fé em comum, não da maneira como a forma de um corpo é comum aos olhos de todos aqueles aos quais serve para ver – porquanto o olhar de todos aqueles que a vêem é de algum modo informado a partir dessa única forma –, mas da maneira como se pode dizer que a face humana é comum a todos os homens. Na verdade, isto diz-se assim apesar de cada um ter a sua face. É com toda a segurança que dizemos que a fé impressa no coração de cada crente que acredita

¹⁷⁰ Gl 5: 6.





De Trinitate, XIII

numa mesma coisa provém, sem dúvida, de uma única doutrina, mas uma coisa é aquilo em que se crê, outra, a fé com que se crê¹⁷¹. Pois as coisas em que se crê radicam numa realidade que se considera que existe, existiu ou há-de vir a existir; a fé, essa está no espírito do crente, visível apenas àquele que a tem, embora exista também nos outros, não essa mesma, mas uma semelhante. De facto não é em número que ela é uma, mas em género; antes dizemos que é uma do que muitas, por causa da semelhança e da ausência de diversidade. Na realidade, ao vermos dois homens totalmente iguais, dizemos que ambos têm a mesma cara, e achamos estranho. Mais facilmente, por isso, se diz que eram muitas as almas, cada um com a sua, as daqueles de quem se lê nos Actos dos Apóstolos que tinham *uma só alma*¹⁷², do que, quando o Apóstolo diz: *uma só fé*¹⁷³, cada um ousará dizer que eram tantas as fés quantos os fiéis. E, contudo, aquele que diz: *Ó mulher, é grande a tua fé*¹⁷⁴, e diz a outro: *Homem de pouca fé, porque duvidaste?*¹⁷⁵, mostra que cada um tem a sua fé. Mas diz-se tanto *fé única* a daqueles que acreditam nas mesmas coisas, como se diz vontade única a daqueles que querem as mesmas coisas, embora entre aqueles que querem o mesmo cada um conheça a sua vontade e a do outro lhe seja desconhecida, apesar de querer o mesmo; e, se se revelar por alguns sinais, antes se crê do que se vê. Todo aquele que está consciente de si não acredita de modo nenhum que esta vontade é a sua, mas vê-a perfeitamente, com toda a clareza.

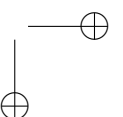
¹⁷¹ Agostinho faz aqui uma distinção decisiva para a compreensão do modo como relaciona a fé e a crença, distinção que se tornou clássica na posterior teologia da fé: a *fides quae*, o pólo objectivo da fé, o que se acredita (o *Credo*); a *fides qua*, o pólo subjectivo da fé, o crédito, o grau de confiança e o assentimento que cada fiel põe naquilo que lhe é transmitido. Em *De Trinitate*, XIV. 8. 11, Agostinho acentua esta dimensão subjectiva e pessoal ao identificar fé e crença: “A fé não é aquilo em que se crê, mas por meio da qual se crê”.

¹⁷² Act 4: 32.

¹⁷³ Ef 4: 5.

¹⁷⁴ Mt 15: 28.

¹⁷⁵ Mt 14: 31.





[Algumas vontades são as mesmas em todos.]

XIII. 3. 6. É tão grande o entendimento dos seres vivos que partilham a mesma natureza e desfrutam da mesma razão que, embora a um escape o que o outro quer, há, contudo, algumas vontades comuns a todos que são também conhecidas de cada um individualmente e, embora cada homem ignore o que outro homem quer, em relação a determinadas realidades pode saber o que todos querem. Daí aquele tão espirituoso dito que se atribui a um certo mimo que, tendo prometido no teatro que nas sessões seguintes iria desvendar o que todos pensavam e o que todos queriam, e tendo afluído, no dia marcado, uma grande multidão com enorme expectativa, diz-se que, perante todos, suspensos e silenciosos, terá proclamado: “Quereis comprar barato e vender caro”¹⁷⁶.

Neste dito de um vulgaríssimo actor todos encontraram os seus pensamentos e todos o aplaudiram com grande entusiasmo por lhes ter lançado em rosto uma verdade evidente, contudo inesperada. Porque se gerou tão grande expectativa ao prometer ele que iria revelar a vontade de todos senão porque as vontades dos outros homens escapam a cada um? Será que esta vontade escapava ao mimo? Mas escapará ela a alguém? Por que motivo será, senão porque há coisas suas que cada um projecta naturalmente nos outros, na base da comum afecção do vício ou da comum aspiração da natureza? Mas uma coisa é ver a própria vontade, outra, embora a conjectura possa ser o mais acertada possível, é conjecturar a vontade alheia. Ao nível das coisas humanas, estou tão seguro da fundação de Roma como da de Constantinopla, embora tenha visto Roma com os próprios olhos e de Constantinopla não saiba nada senão por outras testemunhas em que acredito.

E foi pelo conhecimento que tinha de si, ou pela experiência colhida nos outros que o mimo supôs que o desejo de “comprar barato e vender caro” é comum a todos. Mas, porque é de facto um defeito,

¹⁷⁶ Cf. *Mimographi Incerti*, 12 (cf. ed. O. Ribbeck, *Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta*, Leipzig, 1871-1873).





De Trinitate, XIII

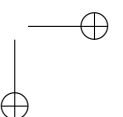
pode cada um alcançar, neste ponto, a justiça, ou incorrer no contágio de qualquer outro defeito que seja contrário a ela, por meio do qual lhe resista e a vença. Pois eu mesmo conheço um homem que, ao ser-lhe oferecido um códice que estava à venda, vendo que o vendedor desconhecia o seu valor e, por isso, pedia um preço irrisório, lhe deu o preço justo, que era bem superior, e de que ele não fazia ideia. E se houver alguém dominado por tal desvario que venda barato a herança paterna e compre caro o que alimente as suas paixões¹⁷⁷? Este desregramento, segundo penso, não é nada de inconcebível, e, se se procurarem pessoas assim, encontram-se, ou, mesmo sem se procurarem, talvez surja quem, com maior perversidade do que a que fora proposta no teatro, vá além da proclamação teatral, comprando caro a desonra e vendendo barato as suas propriedades. Conheço quem, por generosidade, tivesse comprado cereais a preço elevado e os vendesse aos seus concidadãos a preço bem mais reduzido. Também o verso que o velho poeta Ênio disse: “Todos os mortais desejam ser elogiados”¹⁷⁸, não há dúvida de que faz uma conjectura nos outros, acerca de si próprio e daqueles que conheceu, e parece declarar a vontade de todos os homens. Por fim, se o mesmo mimo tivesse dito: ‘Todos desejais ser louvados; nenhum de vós quer ser censurado’¹⁷⁹, pareceria igualmente ter dito o que seria da vontade de todos. Mas há quem deteste os seus defeitos e, naquilo em que desagrada a si mesmo, não queira ser louvado pelos outros e se sinta agradecido à benevolência de quem o censura quando é censurado para ser corrigido. Mas se dissesse: “Todos quereis ser felizes; infelizes não o quereis ser”¹⁸⁰, teria dito uma coisa que ninguém deixaria de reconhecer na sua própria vontade. Seja o que for que alguém secretamente deseje, não se afasta desta vontade que de todos e em todos é bem conhecida.

¹⁷⁷ Cf. Lc 15: 11-13.

¹⁷⁸ Ênio, *Annales, libro incerto*, 574; cf. Agostinho, *Epistula* 131, 3.

¹⁷⁹ Cícero, *De Republica*, IV, frag. 12, Müller; cf. *De Ciuitate Dei*, II, 9.

¹⁸⁰ Cícero, *Hortensius*, frag. 58, Grilli; frag. 36, Müller.

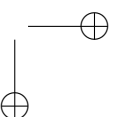
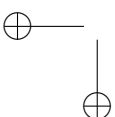




[A vontade de alcançar e conservar a felicidade é uma só em todos, mas há uma grande variedade de vontades no que toca à felicidade.]

XIII. 4. 7. É de estranhar que, tendo todos o mesmo desejo de alcançar e conservar a felicidade, exista tão grande variedade e tanta diversidade de opiniões sobre a mesma felicidade, não que alguém a não deseje, mas porque nem todos a conhecem. Se todos a conhecessem, não opinariam uns que ela estava na fortaleza de espírito, outros, no deleite do corpo, outros, em ambos; e uns, num lado, e outros, noutra¹⁸¹. De facto, cada um situou a vida feliz naquilo que maior deleite lhe proporcionou. Como é, então, que todos amam com tanto ardor aquilo que nem todos conhecem? Quem pode amar o que desconhece, conforme o que já expus sobre esta matéria em livros precedentes? Porque é, então, que a felicidade é amada por todos, e todavia não é conhecida por todos? Ou será que todos sabem o que ela é, mas nem todos sabem onde está, e é daí que surge a divergência de opiniões? É como se se tratasse de um lugar deste mundo onde devesse querer viver aquele que quer viver feliz, e não procurasse saber onde fica a felicidade tal como procura saber o que ela é. Se ela reside no deleite do corpo, é feliz aquele que desfruta do prazer do corpo; se reside na fortaleza de espírito, é-o aquele que dela frui; se está em ambos, é feliz aquele que desfruta de ambos. Assim, quando um diz: ‘viver feliz é gozar do prazer do corpo’, e outro: ‘viver feliz é fruir da fortaleza de espírito’, não será que ambos desconhecem o que é a vida feliz ou um sabe e o outro não? Como é que então ambos a amam, se ninguém pode amar aquilo

¹⁸¹ Agostinho refere as duas correntes filosóficas principais do helenismo tardio: o Estoicismo (*fortaleza de espírito, virtude de ânimo*, segundo Zenão de Cício) e o Epicurismo (deleite do corpo, *prazer, volúpia*, segundo Epicuro, aludindo a outras soluções compósitas, uma vez que o próprio Epicuro considerara *prazer* tanto a tranquilidade da alma como o deleite do corpo). Com efeito, já Varrão, no livro *De Philosophia*, recenseara 288 definições de *summum bonum* (cf. *De Ciuitate Dei*, XIX, 1, 1 - 4, 5), aperfeiçoando uma listagem que remontaria a Antíoco de Ascalão e a Carnéades (cf. Cícero, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 6, 16).





De Trinitate, XIII

que desconhece? Ou será falso aquilo que afirmámos como absolutamente verdadeiro e certo: “todos os homens querem viver felizes”?¹⁸² Se, efectivamente, viver feliz é, por exemplo, viver segundo a fortaleza de espírito, como pode viver feliz quem o não quer? Não diríamos com mais precisão: ‘este homem não quer viver feliz, porque não quer viver segundo a virtude, que é o único modo de viver feliz’? Portanto, nem “todos querem viver felizes”, mais ainda, poucos o querem se viver feliz não é senão viver segundo a fortaleza de espírito, o que muitos não querem.

Será então falso aquilo de que nem o próprio Cícero, sendo Académico, duvidou, embora para os Académicos tudo seja dúvida, ele que, no diálogo *Hortênsio*, querendo assentar o exórdio da sua discussão sobre base segura, de que ninguém duvidasse, disse: “É certo que todos desejamos ser felizes”¹⁸³? Longe de nós dizermos que isto é falso. Que pensar pois? Ou será que se deve dizer que, embora viver feliz não seja senão viver segundo a fortaleza de espírito, todavia quer também viver feliz aquele que não quer viver desse modo? Isto parece totalmente absurdo. É como se disséssemos: até aquele que não quer viver feliz quer viver feliz. Haverá quem esteja disposto a ouvir, haverá quem esteja disposto a tolerar esta contradição? E, contudo, a necessidade a isso nos força, se não só é verdade que “todos querem viver felizes”, mas também que nem todos querem viver da única maneira como se vive feliz.

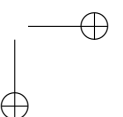
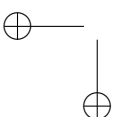
[Não é feliz senão aquele que tem tudo aquilo que quer e nada quer erradamente.]

XIII. 5. 8. Ou será que aquilo que nos pode tirar desta aporia é o facto de, tendo nós dito que cada um situou a vida feliz naquilo que maior deleite lhe proporcionou – como Epicuro¹⁸⁴ no prazer, Zenão

¹⁸² Séneca, *De Vita beata* 1, 1; 8, 2; Agostinho, *De Beata uita*, 2, 10; *Contra Academicos*, I, 2, 5; *De Libero arbitrio*, II, 9, 26; *Confessiones*, X, XXI, 31- XXIII, 33; *De Ciuitate Dei*, X, 1; XIX, 1, 3.

¹⁸³ Cícero, *Hortensius*, frag. 58, Grilli; frag. 36, Müller.

¹⁸⁴ Cf. Diógenes Laércio, *De Viris illustribus*, II, 89-90; X.





na virtude, e um outro em outra qualquer coisa – mais não dizermos que viver feliz não é senão ‘viver segundo a sua deleitação’, e, conseqüentemente, que não é falso que “todos querem viver felizes”, porque todos querem viver como a cada um deleita? Se isto tivesse sido dito ao povo, no teatro, todos o encontrariam nas suas vontades. Mas até Cícero, ao pôr-se a si mesmo esta objecção, respondeu de forma a fazer corar aqueles que assim pensam. Diz ele: “Não certamente os filósofos, mas aqueles que estão disponíveis para discutir, todos afirmam que são felizes aqueles que vivem como eles próprios querem” – isto é o que nós dissemos: ‘como a cada um deleita’. Mas ele acrescentou logo a seguir: “Isso é, evidentemente, falso. Querer o que não convém é o que há de mais infeliz; não é tão infeliz não alcançar o que se quer, como querer alcançar o que não convém”¹⁸⁵. Admirável e absolutamente verdadeiro. Quem terá a mente tão cega, quem será tão falto de qualquer vislumbre de dignidade, tão mergulhado nas trevas da indignidade que considere feliz aquele que vive indigna e vergonhosamente e que – sem ninguém que o impeça, ninguém que o castigue, ninguém que pelo menos ouse repreendê-lo e, mais do que isso, sendo elogiado pela maioria, pois, como diz a Sagrada Escritura: *O pecador é louvado nos desejos da sua alma, e aquele que pratica a iniquidade será abençoado*¹⁸⁶ – satisfaz todas as suas mais criminosas e mais malvadas vontades, porque vive como quer, quando verdadeiramente, embora também assim fosse infeliz, sê-lo-ia todavia menos se não pudesse ter nada daquilo que erradamente tinha querido? Efectivamente, uma vontade perversa, só por si, torna infeliz qualquer pessoa, mas mais infeliz a torna o poder com é satisfeito o desejo dessa perversa vontade. Por isso, dado ser verdade que “todos os homens querem ser felizes” e só isso desejam com a mais ardente paixão, e tudo o mais o desejam em função disso, e dado que ninguém pode amar aquilo de que em absoluto desconhece natureza e qualidade, nem pode ignorar a natureza daquilo que sabe que deseja,

¹⁸⁵ Cícero, *Hortensius*, frag. 59, Grilli; frag. 39, Müller; cf. Agostinho, *De Beata vita*, 2, 10; *De Moribus...*, I, 3, 4; *Epistula* 130, 5 10-11.

¹⁸⁶ Sl 9: 3.



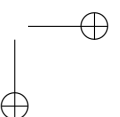
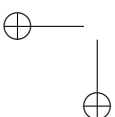


De Trinitate, XIII

segue-se que todos sabem o que é uma vida feliz. Ora todos os homens felizes têm o que querem, embora nem todos quantos têm o que querem sejam permanentemente felizes. Permanentemente infelizes, porém, são ou aqueles que não têm o que querem, ou têm aquilo que querem não rectamente. Logo, feliz não é senão aquele que, por um lado, tem tudo o que quer e, por outro lado, não quer nada perversamente.

[Primeira condição da felicidade: que o homem viva rectamente ou que nada queira perversamente.]

XIII. 6. 9. Constando uma vida feliz destes dois elementos, e sendo de todos conhecida, de todos amada, que causa julgamos que existe para que, não podendo tê-los a ambos, os homens antes escolham ter tudo quanto querem do que quererem tudo de acordo com o bem, ainda que o não tenham? Ou será que a perversidade do género humano consiste em que – não ignorando que nem é feliz aquele que não tem o que quer, nem aquele que tem o que quer segundo o mal, mas sim aquele que, por um lado, tem todos os bens que quer, por outro lado, nenhum deles quer segundo o mal – quando não se podem ter um e outro dos dois elementos que fazem uma vida feliz, se dê preferência àquele que mais afasta dessa vida – mais afastado dessa vida se encontra todo aquele que alcança o que cobiça segundo o mal, do que aquele que não alcança o que cobiça – quando antes deveria escolher-se e preferir-se uma vontade boa, ainda que ela não alcance o que deseja? Está próximo de ser feliz aquele que quer segundo o bem tudo quanto quer e será feliz quando o tiver alcançado. E não há dúvida de que não são os males, mas os bens que fazem a felicidade, quando a fazem. Tem já uma parte desses bens, e não é despicienda, a saber, a própria vontade boa, aquele que deseja gozar dos bens de que a natureza é capaz, e não da realização ou da obtenção de nenhum mal; e, bens como aqueles que podem existir também nesta mísera vida, busca-os ele com mente prudente, temperante, forte e justa e, na medida do possível, alcança-os, a ponto de ser bom, mesmo no meio dos males, e feliz, quando todos os males tiverem cessado e todos os bens atingirem a plenitude.

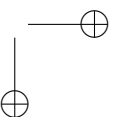
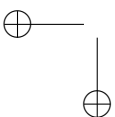




[Segunda condição: que o homem tenha aquilo que quer.]

XIII. 7. 10. É por isso que, nesta vida mortal, tão cheia de erros e de penas, é particularmente necessária a fé, pela qual se crê em Deus. De facto, não se pode encontrar de onde venham ao homem e estejam ao seu alcance, a não ser de Deus, seja que bens forem, sobretudo aqueles pelos quais cada um se torna bom, e aqueles pelos quais se tornará feliz. Mas quando, partindo desta vida, chegar à vida feliz aquele que no meio destas misérias é fiel e bom, então existirá verdadeiramente aquilo que agora de nenhum modo pode existir: que o homem viva como quer. Não vai querer viver segundo o mal no meio daquela felicidade, ou querer algo que falte, ou faltar o que possa querer. O que se amar estará presente, e não será desejado aquilo que não estiver. Tudo quanto aí houver será bom, e o Deus supremo será o supremo Bem e estará à disposição dos que o amam para dele fruírem e, o que é o cúmulo da felicidade, haverá a certeza de que será sempre assim.

Mas alguns filósofos criaram para si, conforme aprovou a cada um deles, as suas vidas felizes, como se, por virtude própria, pudessem o que não podiam pela comum condição de mortais, a saber, viver do modo que quisessem. Achavam, de facto, que ninguém pode ser feliz de outra maneira senão tendo aquilo que quer e nada sofrendo do que não quer. E quem não quereria ter em sua posse, de modo a poder conservá-la para sempre, uma vida, qualquer que ela seja, com que se deleite, e que por isso chama feliz? E quem será assim? Quem quer sofrer adversidades para as suportar corajosamente, ainda que queira e possa suportá-las se as sofre? Quem quer viver em tormentos, mesmo até aquele que, entre eles, mantendo a justiça por meio da paciência, pode viver de um modo digno de louvor? Consideraram passageiros estes males aqueles que os suportaram, ambicionando ter ou receando perder aquilo que amavam, perversa ou louvavelmente. De facto, muitos se encaminharam corajosamente por males transitórios para bens permanentes. Estes, na verdade, são felizes na esperança, mesmo quando estão no meio de males transitórios pelos quais alcançam bens que não passam. Mas quem é feliz na esperança, ainda não é

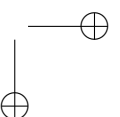
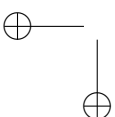




De Trinitate, XIII

feliz. Espera com paciência a felicidade que ainda não possui. E quem é atormentado sem nenhum tipo de esperança, sem qualquer recompensa, por maior que seja a paciência que use, não é verdadeiramente feliz, mas corajosamente infeliz. Nem deixa de ser infeliz, só porque seria mais infeliz ainda se suportasse a infelicidade com impaciência. Mas, mesmo que não sofra esses males que não quer sofrer no seu corpo, nem sequer então se deve considerar feliz, pois que não vive como quer. Para não falar de outros males que, não atingindo o corpo, têm a ver com os agravos do espírito, sem os quais quereríamos viver, e são incontáveis, queria ele seguramente, se pudesse manter o corpo são e salvo e, por isso, não suportar nenhuma incomodidade, que isso estivesse em seu poder ou na incorruptibilidade do próprio corpo; porque não tem esse poder e está suspenso da incerteza, realmente não vive como quer. Embora, graças à sua coragem, esteja preparado para aceitar e suportar serenamente toda a adversidade que lhe aconteça, prefere todavia que não aconteça e, se puder, faz com que não aconteça; e está tão preparado para ambas as situações que, tanto quanto dele depende, deseja uma, evita a outra, e se acontecer aquela que ele evita, suporta-a de bom grado, porque a que queria não pôde realizar-se. Aguenta, pois, para não ser oprimido, mas não gostaria isso lhe acontecesse. Como é que vive como quer? Será porque é forte para suportar, querendo, aquilo que não queria que lhe acontecesse? Portanto, ele quer o que pode, porque não pode o que quer. É esta toda a felicidade, não sei se ridícula se digna de dó, dos presunçosos mortais que se vangloriam de viver como querem só porque pacientemente suportam, querendo, o que não querem que lhes aconteça. É isto, dizem, o que Terêncio sabiamente afirma: “Visto que não pode realizar-se aquilo que queres, deves querer aquilo que podes”¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Terêncio, *Andria*, 305-306. Esta máxima condensa de modo preciso a ética estóica. Ao querer apenas o que pode e depende de si (ordem da vontade) e ao aceitar antecipadamente tudo o que o destino lhe reserva e que não depende de si (ordem da necessidade), o sábio estóico conforma-se com o *Logos* universal, afasta o medo e a perturbação, atingindo assim a autarcia, a tranquilidade de espírito e o recto pensamento (*orthos logos*). Deste modo, a Lógica, a Física e a Ética convergem





Quem dirá que isto não está bem dito? Mas não passa de um conselho dado a um infeliz para não ser mais infeliz. A um homem feliz, como todos querem ser, não seria justo nem verdadeiro dizer: ‘O que tu queres não pode realizar-se’. Se realmente é feliz, tudo o que ele quer pode realizar-se, porque não quer aquilo que não pode realizar-se. Mas essa vida não é própria desta condição mortal, nem o será senão quando houver a imortalidade. Se esta de nenhum modo pudesse ser dada ao homem, em vão se procuraria a felicidade, pois ela não pode existir sem a imortalidade.

[A felicidade não pode existir sem a imortalidade.]

XIII. 8. 11. Visto, pois, que “todos os homens querem ser felizes”, se verdadeiramente o querem, sem dúvida querem também ser imortais; de outro modo, de facto, não podem ser felizes. Numa palavra, interrogados sobre a imortalidade como o foram sobre a felicidade, todos dizem que a querem. Mas nesta vida busca-se, ou antes, imagina-se uma felicidade, qualquer que ela seja, mais de nome que de facto, não tendo esperança na imortalidade, sem a qual não pode haver verdadeira felicidade. Vive feliz aquele que, já o dissemos acima e o fomos seguramente afirmando, vive como quer e nada quer segundo o mal. Ninguém quer a imortalidade segundo o mal se, pelo dom de Deus, a natureza humana é capaz de imortalidade; se não é capaz de imortalidade, também não é capaz de felicidade. Para que o homem viva feliz, é preciso que viva. Como é que a vida feliz pode permanecer com aquele a quem, ao morrer, a própria vida abandona? Quando a vida abandona alguém, sem dúvida alguma ou abandona quem não quer, ou quem quer, ou alguém para quem é indiferente. Se abandona quem não quer, como pode ser feliz uma vida que está de tal modo em seu querer que não está em seu poder? Como ninguém é feliz querendo uma coisa e não a tendo, quanto menos feliz não será aquele que, não querendo, é

numa Filosofia entendida como *modo de vida*, como *exercício espiritual* sobre si mesmo (cf. Cícero, *De Finibus bonorum et malorum*, III, 2, 4; Diógenes Laércio, *De uiribus illustribus*, VII, 39).

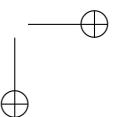
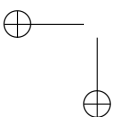




De Trinitate, XIII

abandonado não pela honra, não pelas posses, não por outro bem qualquer, mas pela própria vida feliz, uma vez que já não terá nenhuma outra vida? Daí que, embora nenhum sentimento reste pelo qual a vida seja infeliz – a vida feliz cessa, precisamente porque toda a vida cessa – apesar disso ele é infeliz enquanto sente, porque sabe que, contra sua vontade, se perde aquilo por causa do qual ama as outras coisas e a que ama mais que todas as outras coisas. Logo, a vida não pode por um lado ser feliz, e por outro lado abandonar quem não quer, porque ninguém é feliz não querendo, e, por isso, quanto mais infeliz não fará aquele a quem abandona, não querendo ele, ela que o faria infeliz se estivesse à sua disposição, não querendo ele? Mas se abandonar alguém, querendo ele, também assim de que modo era feliz a vida que quis que percesse aquele que a tinha? Resta que digam que no espírito do homem feliz é indiferente, isto é, que quando toda a vida se extingue por morte, ele nem não quer nem quer ser abandonado pela vida feliz, mantendo-se preparado e de coração sereno para ambas as situações. Mas nem é vida feliz essa que é de natureza tal que é indigna do amor daquele a quem torna feliz. Como é feliz a vida que o homem feliz não ama? Ou como se ama aquilo que se aceita com indiferença, quer floresça, quer pereça? A menos que as virtudes que amamos tendo somente em vista a felicidade ousem persuadir-nos a não amarmos a própria felicidade. Se é isso que fazem, deixamos de as amar também ao não amarmos a felicidade, a única por causa da qual as amamos.

Além disso, como será verdadeira aquela afirmação tão atentamente examinada, tão reflectida, tão esclarecida, tão certa: “Todos os homens querem ser felizes”, se aqueles mesmos que já são felizes nem não querem nem querem ser felizes? Ou se o querem, como a verdade proclama, ou como exige a natureza na qual o Criador sumamente bom, imutavelmente feliz, inseriu esse desejo, se querem, digo, ser felizes os que são felizes, não querem, obviamente, não ser felizes. E se não querem não ser felizes, está fora de dúvida que não querem ser destruídos e desaparecer, porque são felizes. E não podem ser felizes a não ser vivendo; portanto, não querem perecer, porque vivem. Logo, todos



aqueles que ou são verdadeiramente felizes ou desejam sê-lo, querem ser imortais. E não vive feliz aquele em quem não está presente aquilo que quer; logo, de nenhum modo a vida poderá ser verdadeiramente feliz se não for sempiterna.

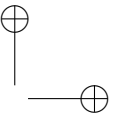
[A fé promete, não pela argumentação humana, mas apenas pela autoridade divina que todo o homem será imortal.]

XIII. 9. 12. Não é questão de somenos saber se a natureza humana apreende esta vida sempiterna que, todavia, reconhece como desejável. Mas se estiver presente a fé, que há naqueles a quem Jesus *deu o poder de se tornarem filhos de Deus*¹⁸⁸, essa questão deixa de existir.

Dos que tentaram esclarecê-la com raciocínios humanos, só poucos, dotados de grande talento, “com muito tempo para a reflexão”¹⁸⁹,

¹⁸⁸ Jo 1: 12.

¹⁸⁹ *abundantes otio*: Cícero, *De Oratore*, III, 15, 56; 31, 122; Agostinho, *Enchiridion*, 3, 9. A importância do ócio para o saber é muitas vezes afirmada por Platão: cf. *Fédon*, 66 d; *Fedro*, 229 e; *Crítias*, 110 a; *Leis*, 763 d, etc.. É bem conhecida outrossim a tese aristotélica segundo a qual a filosofia nasceu do ‘espanto’ dos que tinham tempo para o *otium* e para a *vida contemplativa* (*Metafísica*, I, 1, 981 b, 23-24; 2, 982 b 11-14). Daí que o verbo *scholazein* signifique simultaneamente ‘ir à escola’ (*scholeion*: lugar do repouso e do lazer, *scholé*) e ‘ter tempo para o ócio’, para ‘o saber pelo saber’. Este *otium*, antítese do *negotium*, enforma na matriz o ideal das *artes liberales*, i.e., daqueles saberes próprios dos homens livres (cf. Cícero, *De Republica*, I, 1-2; 6-9.14.62; *De Officiis*, I, 92.153; III, 1-4; *De Amicitia*, IV, 16; V, 17; *Academica priora*, II, 2, 6; *De Inventione*, I, 4.22). Em Agostinho, vamos encontrar tal aspiração ao *otium philosophandi* desde a leitura, aos 19 anos, da exortação de Cícero à filosofia no diálogo *Hortensius* (*Confessiones*, III, IV, 7; *Contra Academicos*, II, 2, 4), ideal patente nos seus primeiros escritos (v.g., *De Quantitate animae*, 1, 1; *De Ordine*, I, II, 4; II, 1, 1; *Soliloquia*, I, 9, 16; II, 14, 26). Ainda antes da sua conversão ao cristianismo, fora já esse objectivo que alimentara o projecto, gorado, de fundar com os seus amigos um ‘retiro filosófico’ em Milão (*Confessiones*, VI, XII, 21- XIV, 24). Progressivamente, a descoberta do bíblico ‘descanso sabático’ (Gn 2: 1-3; Sl 45: 11; 2 Tl 3: 16; cf. Agostinho, *Confessiones*, XIII, xxxv, 50 – xxxviii, 53) mais radical que o ócio filosófico possibilitou a reorientação deste para a realização do mais alto ideal evangélico: a *uita secundum Verbum*, a ‘vida segundo o Verbo’ encarnado. A tensão entre ‘Marta’ (acção) e ‘Maria’ (contemplação), porém, é cons-

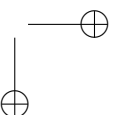
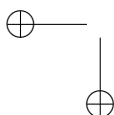


De Trinitate, XIII

versados nas mais subtis teorias, puderam chegar à indagação da imortalidade, só da alma. Mas não encontraram para a alma uma vida de felicidade permanente, isto é, verdadeira. Defenderam que, mesmo depois da felicidade, retornava às misérias desta vida. E aqueles que de entre eles se envergonharam desta opinião e consideraram que a alma, uma vez purificada, devia ser colocada, sem o corpo, na felicidade sempiterna, acham o inverso acerca da eternidade do mundo, de forma que eles mesmos refutam esta sua opinião sobre a alma, coisa que é moroso demonstrar aqui, mas que, quanto penso, está suficientemente explicado por nós no livro décimo segundo d’*A Cidade de Deus*. Esta fé, porém, promete, não pela argumentação humana, mas pela autoridade divina, que o homem todo, que “é constituído de alma e de corpo”¹⁹⁰, será imortal, e, por isso, verdadeiramente feliz. E, assim, depois de ser dito no Evangelho que Jesus deu *o poder de se tornarem filhos de Deus àqueles que o receberam*, e depois de ter sido explicado resumidamente o que significa ‘terem-no recebido’, dizendo: *àqueles que acreditam no seu nome*, e tendo sido acrescentado de que modo se tornaram filhos de Deus: *porque não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas sim de Deus*, para que a fraqueza humana, que vemos e trazemos em nós, não perdesse a esperança de alcançar uma condição tão sublime, logo foi acrescentado: *e o Verbo fez-se carne e habitou entre nós*, para que, por contraste, fosse sugerida uma coisa que parecia inacreditável. Se realmente o Filho de Deus por natureza se fez por misericórdia Filho do Homem, por causa dos filhos dos homens – é este o sentido de: *o Verbo fez-se carne e*

titutiva da experiência cristã (cf. *De Trinitate*, I, 10, 20; XV, 10, 15). Assim, aquela reconversão do *otium philosophandi*, à luz do ‘conselho evangélico’: *Vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e segue-me* (cf. Mt 19: 21) e do posterior ideal de ‘salvação da alma’, não se fez sem a expurga e a crítica radical da ‘ociosidade’ a que o ócio dava azo. Este, como uma das modalidades de relação com o tempo, não era em si mesmo bom ou mau: dependia do uso e da finalidade que se lhe dava. Daí a admonição da disciplina monástica: “a ociosidade é a mãe de todos os vícios”.

¹⁹⁰ Cf. Cícero, *De Finibus bonorum et malorum*, 5, 12; Salústio, *De Bello Iugurthino* 2, 1; Lactâncio, *Diuinae institutiones*, 7, 5.



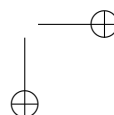
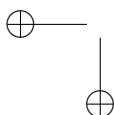


habitou entre os homens – quanto mais credível não é que os filhos dos homens por natureza se tornem filhos de Deus por graça de Deus e habitem em Deus em quem somente e por quem somente podem ser felizes tornando-se partícipes da sua imortalidade? Foi para nos persuadir disto que o Filho de Deus se tornou partícipe da nossa mortalidade.

[A encarnação do Verbo liberta a mente dos mortais da falta de esperança na imortalidade.]

XIII. 10. 13. Não basta que refutemos também aqueles que dizem: ‘A tal ponto faltou a Deus outro modo de libertar os homens da miséria desta vida mortal que quis que o seu Filho unigênito, Deus co-eterno com ele, se tornasse homem, revestindo a alma e a carne humanas e, tornado mortal, sofresse a morte’, para afirmarmos que é bom e é conforme à dignidade divina este modo pelo qual Deus se dignou libertar-nos pelo *mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus*¹⁹¹; mas é preciso também que mostremos que a Deus, a cujo poder tudo está igualmente sujeito, não faltava nenhum outro modo possível, mas que não havia, nem teria sido bom que houvesse, modo que mais conviesse à cura da nossa miséria. Que houve realmente de mais necessário para despertar a nossa esperança, para libertar as mentes dos mortais, abatidas por causa da sua condição mortal, da falta de esperança na imortalidade, do que ser-nos mostrado quanto Deus nos queria e quanto Deus nos amava? O que é que, graças a uma prova tão grande deste facto, há de mais manifesto e de mais evidente do que o Filho de Deus, imutavelmente bom, mantendo-se em si mesmo o que era e tomando de nós, para nosso bem, o que não era, dignando-se, sem prejuízo para a sua natureza, associar-se à nossa, assumir previamente os nossos males, sem ele haver praticado mal algum, e, assim, acreditando nós já quanto Deus nos ama e tendo já esperança naquilo em que não tínhamos esperança, por pura generosidade, sem nenhum bom merecimento da nossa parte, antes pelo contrário tendo a preceder-nos os nossos maus merecimentos, haver derramado sobre nós os seus dons?

¹⁹¹ 1 Tm 2: 5.





[Os méritos que são considerados nossos são dons de Deus.]

XIII. 10. 14. Porque, mesmo os méritos que são considerados nossos, são dons de Deus. De facto, para que *a fé opere por acção do amor*¹⁹², *o amor de Deus foi difundido nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado*¹⁹³. E foi-nos dado quando Jesus foi glorificado pela ressurreição; então prometeu que havia de o enviar e enviou-o, porque então, como sobre ele está escrito e havia sido predito: *Subiu às alturas, cativou o cativo, deu dons aos homens*¹⁹⁴. Estes dons são os nossos méritos, mediante os quais alcançamos o supremo bem da felicidade imortal. *Deus*, diz o Apóstolo, *manifesta o seu amor por nós, porque, quando ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós. Com maior razão, justificados agora no seu sangue, seremos, por meio dele, salvos da ira*. Acrescenta ainda, dizendo: *Se, de facto, sendo nós inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, com muito mais razão, uma vez reconciliados, seremos salvos na sua vida*¹⁹⁵.

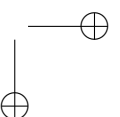
Aqueles que primeiro designou *pecadores*, designa-os depois *inimigos de Deus*; e aqueles que primeiro considerou *justificados no sangue* de Jesus Cristo, considera-os depois *reconciliados pela morte do Filho* de Deus; e os que primeiro considerou *salvos da ira por meio dele*, considera-os depois *salvos na sua vida*. Portanto, antes desta graça, não éramos uns pecadores vulgares, mas estávamos em pecados tais que éramos inimigos de Deus. Pouco antes, o Apóstolo chamamos, com dois nomes ao mesmo tempo, muito suave um, terrivelmente violento o outro, pecadores e inimigos de Deus, ao dizer: *Se de facto Cristo, quando ainda éramos enfermos, no tempo estabelecido, morreu pelos ímpios*. Chama ímpios àqueles a que havia chamado enfermos. A enfermidade é olhada como coisa ligeira, mas, por vezes, vai ao ponto de ser designada impiedade. E se a enfermidade não existisse, não teria

¹⁹² Gl 5: 6.

¹⁹³ Rm 5: 5.

¹⁹⁴ Ef 4: 8.

¹⁹⁵ Rm 5: 8-10.



necessidade de médico, que em hebraico se diz *Iesus*, em grego, *Sôtêr*, e na expressão latina, *Saluator*. A língua latina não tinha esta palavra, mas podia tê-la, como pôde quando quis. Mas a frase do Apóstolo acima referida, ao dizer: *quando ainda éramos enfermos, no tempo estabelecido, morreu pelos ímpios*, harmoniza-se com as duas seguintes, numa das quais refere pecadores e na outra, inimigos de Deus, como se fizesse corresponder cada uma destas a cada uma daquelas, referindo pecadores a enfermos e inimigos de Deus a ímpios.

[Dificuldade acerca da justificação.]

XIII. 11. 15. Mas qual é o significado de *justificados no seu sangue*? Qual é a força deste sangue, digam-me, por favor, para que os crentes sejam nele justificados? E o que significa *reconciliados pela morte de seu Filho*? Será que, estando irado connosco, viu Deus Pai a morte de seu Filho por nós e se apaziguou connosco? Estaria, acaso, seu Filho já apaziguado connosco, de modo a dignar-se também morrer por nós, mas estando o Pai ainda de tal modo irado que não se apaziguaria se o Filho não morresse por nós? E que significado tem aquilo que o Doutor das Gentes diz noutro passo: *Por conseguinte, que diremos perante isto? Se Deus é por nós, quem contra nós? Ele que não poupou o seu próprio Filho, mas por todos nós o entregou, como é que, com ele, não nos deu também todas as coisas?*¹⁹⁶ Se o Pai, *que não poupou o seu próprio Filho*, não estivesse já apaziguado, acaso o teria entregado por nós? Acaso se não vê que esta frase se apresenta como que contrária à anterior? Na primeira, o Filho morre por nós, e o Pai reconcilia-se connosco pela sua morte; na segunda, como se o Pai nos tivesse amado primeiro, não poupa o próprio Filho por causa de nós, ele próprio o entrega por nós à morte. Mas reparo que o Pai nos amou ainda antes, não só antes de o Filho morrer por nós, mas antes de criar o mundo, segundo o testemunho do próprio Apóstolo, que diz: *como nos escolheu nele antes da criação do mundo*¹⁹⁷. Nem o Filho, a quem

¹⁹⁶ Rm 8: 31-32.

¹⁹⁷ Ef 1: 4.



De Trinitate, XIII

o Pai não poupa, se entregou por nós como que contra a sua vontade, porque também dele se diz: *Ele que me amou e se entregou por mim*¹⁹⁸. Portanto, o Pai e o Filho e o Espírito de ambos operam tudo conjuntamente e de forma semelhante e concorde. Fomos, pois, *justificados no sangue de Cristo* e fomos *reconciliados com Deus pela morte de seu Filho*: e de que modo isso aconteceu, explicá-lo-ei aqui também, como puder e na medida em que parecer suficiente.

[Por causa do pecado de Adão, em virtude do justo juízo de Deus, o género humano foi entregue ao poder do diabo.]

XIII. 12. 16. Por força da justiça de Deus, foi o género humano entregue ao poder do diabo em razão de o pecado do primeiro homem se transmitir originalmente a quantos nascem da união dos dois sexos, e de a dívida dos primeiros pais obrigar todos os vindouros. Esta entrega foi simbolizada inicialmente no Génesis onde, tendo sido dito à serpente: *comerás terra*, foi dito ao homem: *és terra e à terra tornarás*¹⁹⁹. Ao ser dito: *à terra tornarás*, nisso foi predita a morte do corpo, porque, se o homem se tivesse mantido justo, como foi criado, nem essa sequer haveria de experimentar; mas, ao dizer ao homem ainda vivo: *és terra*, Deus mostra que o homem todo foi mudado para pior. De facto, *és terra* tem o mesmo significado de: *o meu espírito não permanecerá nestes homens, porque são carne*²⁰⁰. Portanto, nesse momento, mostrou que foi entregue àquele a quem fora dito: *comerás terra*. E o Apóstolo proclama isso com mais clareza, quando diz: *Também a vós, quando estáveis mortos pelas vossas faltas e pecados, nos quais outrora vivestes, segundo o modo de viver deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora actua nos filhos da desobediência entre os quais também nós vivemos outrora, nos desejos*

¹⁹⁸ Gl 2: 20.

¹⁹⁹ Gn 3: 14; 19.

²⁰⁰ Gn 6: 3.





*da nossa carne, fazendo as vontades da carne e das nossas inclinações, e éramos por natureza, como os demais, filhos da ira*²⁰¹ .

Os filhos da desobediência são os descrentes, e quem o não é antes de se tornar crente? Por isso todos os homens estão desde a origem subordinados ao príncipe da potestade do ar, *que actua nos filhos da desobediência*. E ‘desde a origem’, como eu disse, é o mesmo que aquilo que o Apóstolo diz em *por natureza*, e em ter sido ele também como os demais por natureza, isto é, como ela está degradada pelo pecado, e não justa, como fora criada desde o princípio. O modo como o homem foi entregue ao poder do diabo não deve entender-se como se tivesse sido Deus a fazê-lo, ou tivesse mandado fazê-lo, mas somente como tendo-o permitido, embora justamente. Mas quando Deus abandonou o pecador, logo o autor do pecado se apoderou dele. E Deus não abandonou a sua criatura a ponto de se lhe não manifestar como Deus que cria, e vivifica, e, entre os males penais, concede também muitos bens aos maus; efectivamente, *na sua ira, não anulou a sua misericórdia*²⁰² . E não deixou o homem de fora da lei do seu poder quando permitiu que ficasse em poder do diabo, porque nem o próprio diabo está fora do poder do Omnipotente, tal como também não está fora da sua bondade. Efectivamente, como é que os anjos malignos poderiam subsistir, com uma vida qualquer que ela fosse, senão por acção daquele *que tudo vivifica*²⁰³ ? Portanto, se a perpetração dos pecados sujeitou o homem ao diabo em razão da justa ira de Deus, não há dúvida de que a remissão dos pecados arrancou o homem ao diabo em razão da benigna reconciliação de Deus.

[O diabo não foi vencido pela poder de Deus, mas pela sua justiça.]

XIII. 13. 17. O diabo não devia ser vencido pelo poder de Deus, mas pela sua justiça. Que há de mais poderoso que o Omnipotente, ou que poder de que criatura se pode comparar ao poder do Criador?

²⁰¹ Ef 2: 1-3.

²⁰² Sl 76: 10.

²⁰³ 1 Tm 6: 13.

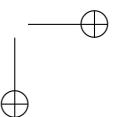
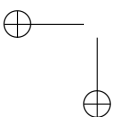




De Trinitate, XIII

Mas, embora o diabo, pelo vício da sua perversidade, se tenha feito amante do poder, desertor e agressor da justiça – na verdade os homens imitam-no tanto mais quanto mais lutam pelo poder, ou se regozijam por havê-lo alcançado, ou se inflamam de paixão por ele, desprezando ou até odiando a justiça –, aprouve a Deus que, para arrancar o homem ao poder do diabo, fosse este vencido não pelo poder, mas pela justiça, e, deste modo, também os homens que imitam Cristo procurassem vencer o diabo pela justiça e não pelo poder. Não que se deva fugir do poder como de uma coisa má, mas deve respeitar-se a ordem segundo a qual a justiça está em primeiro lugar. De facto, até onde pode ir o poder dos mortais? Por isso, que os mortais respeitem a justiça. O poder será dado aos imortais. Comparado com este, o daqueles homens que na terra se consideram poderosos, por grande que seja, não passa de ridícula fraqueza, e, no lugar onde os perversos parecem dispor de muito poder, aí mesmo se *cava uma cova para o pecador*. Mas o justo canta e diz: *Feliz o homem a quem tu, Senhor, tiveres instruído e a quem tiveres ensinado segundo a tua lei, para o aliviasses nos dias maus, até que se cave a cova para o pecador. Porque o Senhor não rejeitará o seu povo, nem abandonará a sua herança até que a justiça se converta em juízo e todos os que a possuírem tenham um coração recto*²⁰⁴. Nesse tempo, para o qual o poder do povo de Deus é diferido, o Senhor *não rejeitará o seu povo, nem abandonará a sua herança*, por grandes que sejam as desgraças e os ultrajes que o seu povo, humilde e fraco, suporte, *até que a justiça*, que a fraqueza dos homens piedosos tem do seu lado, *se converta em juízo*, isto é, receba o poder de julgar, o que, no fim dos tempos, é reservado aos justos, quando o poder, segundo a ordem que lhe cabe, vier atrás da justiça, que o precede. Efectivamente, é o poder associado à justiça, mesmo quando é a justiça que se junta ao poder, que faz o poder judiciário. Ora a justiça pertence à vontade boa, daí que, quando Cristo nasceu, tivessem os anjos proclamado: *Glória a Deus nas alturas e, na terra, paz aos homens*

²⁰⁴ SI 93: 12-15.





*de boa vontade*²⁰⁵. Mas o poder deve seguir e não preceder a justiça, e por isso tem o seu lugar também nas situações favoráveis²⁰⁶, isto é, nas situações prósperas; ora, a palavra *secundae* deriva de *sequor*²⁰⁷. Efectivamente, sendo duas, como acima expusemos, as coisas que fazem alguém feliz – querer segundo o bem e poder o que se quer – não deve existir aquela perversidade que foi apontada na mesma exposição: isto é, que, das duas coisas que fazem alguém feliz, o homem escolha poder o que quer e despreze querer o que deve, quando, antes de mais, deve ter uma vontade boa e, só depois, um poder grande. Ora, a vontade boa deve ser purificada dos vícios pelos quais, se o homem é vencido, é vencido para querer segundo o mal: e como é que já será boa a sua vontade? Deve, pois, desejar-se que o poder se manifeste, mas contra os vícios, para dominar os quais os homens não querem ser poderosos, mas querem-no para dominar os homens. E para quê, senão para, verdadeiramente vencidos, vencerem falsamente, não sendo vencedores segundo a verdade, mas segundo a opinião? Queira o homem ser prudente, queira ser forte, queira ser temperante, queira ser justo e, para poder tudo isso com verdade, deseje abertamente o poder e ambicione-o para ser poderoso dentro de si mesmo e, paradoxalmente, contra si a seu favor. Quanto a tudo o mais que quer segundo o bem, e todavia não pode, como a imortalidade e a verdadeira e plena felicidade, não deixe de o desejar e espere-o pacientemente.

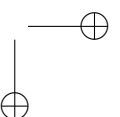
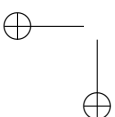
[Morte merecida de Cristo.]

XIII. 14. 18. Que justiça, pois, é esta pela qual o diabo foi vencido? Que justiça é senão a de Jesus Cristo? E como foi ele vencido? Porque, não encontrando em Cristo nada que merecesse a morte, mesmo assim fez que morresse. E, nesse caso, é justo que os devedores que o diabo retinha sejam libertados, ao acreditarem naquele que, sem ter qualquer dívida, ele fez morrer. É isto o que nós consideramos *ser justificado*

²⁰⁵ Lc 2: 14.

²⁰⁶ *in rebus secundis*.

²⁰⁷ *sequor*: seguir, ir no encalço.





De Trinitate, XIII

*no sangue de Cristo*²⁰⁸. Assim, pois, foi aquele sangue inocente derramado *para remissão dos nossos pecados*²⁰⁹. Daí que Cristo se diga nos Salmos *livre entre os mortos*²¹⁰, pois ele é o único que morreu sem ter a dívida da morte. Por isso diz noutra Salmo: *Restituía eu então o que não roubei*²¹¹, querendo que se entenda que o pecado, porque praticado contra o que é lícito, é um roubo. É por isso que, como se lê no Evangelho, afirma pela boca da sua carne: *Eis que chega o príncipe deste mundo e em mim nada encontra*, isto é, nenhum pecado, *mas, diz, para que todos saibam que faço a vontade de meu Pai, levantai-vos, vamo-nos daqui*²¹². E encaminha-se dali para a sua Paixão, a fim de saldar por nós, devedores, as dívidas que ele não tinha.

Será que o diabo seria vencido nesta justíssima demanda se Cristo tivesse querido litigar com ele pela força e não pela justiça? Mas Cristo pôs de lado o que podia, para fazer o que convinha; por isso era preciso que ele fosse não só homem, mas também Deus. Se não fosse homem, não poderia ser morto; e se não fosse também Deus, não se acreditaria que não quis aquilo que podia, mas sim que não podia aquilo que quis, nem consideraríamos que a justiça foi por ele preferida ao poder, mas sim que não tinha poder. Na realidade, sofreu por nós o que era humano, porque era homem; se, porém, o não tivesse querido, teria podido também não o sofrer, porque era também Deus. Por isso a justiça se tornou, na humildade, mais merecedora de gratidão, porque tão grande poder, na divindade, podia, se não tivesse querido, não sofrer a humildade, e assim, morrendo revestido de tanto poder, não só nos recomendou a nós, mortais sem poder, a justiça, mas também nos prometeu o poder. Cumpriu uma coisa morrendo, a outra, ressuscitando. Que há, de facto, de mais justo do que chegar *até à morte na cruz*²¹³ pela justiça? E que há de mais poderoso do que ressuscitar dos mortos e

²⁰⁸ Rm 5: 9.

²⁰⁹ Mt 26: 28; Cl 1: 14.

²¹⁰ Sl 87: 6.

²¹¹ Sl 68: 5.

²¹² Jo 14: 30-31.

²¹³ Fl 2: 8.





subir ao céu precisamente com a carne em que foi morto? Logo, não só venceu o diabo pela justiça, primeiro, mas também pelo poder, depois: pela justiça, porque não teve pecado nenhum e foi morto por ele da maneira mais injusta; pelo poder, porque, tendo morrido, *ressuscitou para nunca mais morrer*²¹⁴. Mas ao diabo tê-lo-ia podido vencer pelo poder, mesmo que o diabo não o tivesse podido matar, embora seja prova de maior poder vencer a própria morte, ressuscitando, do que evitá-la, vivendo. Mas é outra a razão pela qual somos justificados no sangue de Cristo quando pela remissão dos pecados somos arrancados ao poder do diabo; esta razão tem a ver com o facto de que o diabo é vencido por Cristo com a justiça e não com o poder. Cristo foi crucificado de facto em razão da fraqueza que assumiu na carne mortal, não em razão do poder imortal, e dessa fraqueza diz o Apóstolo: *O que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens*²¹⁵.

XIII. 15. 19. Não é, pois, difícil ver o diabo vencido, quando aquele que por ele foi morto ressuscitou. Coisa maior e mais impenetrável à nossa compreensão é ver o diabo vencido, quando lhe parecia que tinha triunfado, isto é, quando Cristo foi morto. Realmente então aquele sangue, porque era daquele que não teve absolutamente nenhum pecado, foi derramado *para a remissão dos nossos pecados*, a fim de que, porque o diabo retinha merecidamente aqueles que, sendo réus de pecado, acorrentou com a condição mortal, os libertasse merecidamente por acção daquele que, não sendo réu de nenhum pecado, foi imerecidamente condenado à morte. Vencido com esta justiça, foi com este grilhão que o forte foi preso, para que lhe fossem arrebatados os vasos que na sua morada, com ele e com os seus anjos, haviam sido *vasos de ira* e se convertessem em *vasos de misericórdia*²¹⁶. Como narra o Apóstolo Paulo, são precisamente estas as palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, a si endereçadas do céu, aquando da sua vocação. Efectivamente, entre muitas outras coisas que ouviu, refere que tam-

²¹⁴ Rm 6: 9.

²¹⁵ 1 Cor 1: 25.

²¹⁶ Rm 9: 22-23.





De Trinitate, XIII

bém lhe foi dito o seguinte: *Pois para isto te apareci, para te constituir ministro e testemunha das coisas que tu vês da minha parte, nas quais também me antecipei a ti, libertando-te do povo e dos gentios, para o meio dos quais eu te envio para abrires os olhos dos cegos a fim de que se desviem das trevas e do poder de Satanás para Deus, para que recebam a remissão dos pecados e a herança que há nos santos e a fé que há em mim*²¹⁷. Por isso, exortando o mesmo Apóstolo os crentes à acção de graças a Deus Pai, afirma: *Ele arrancou-nos ao poder das trevas e transferiu-nos para o reino do Filho do seu amor, no qual temos a redenção para a remissão dos pecados*²¹⁸. Nesta redenção foi o sangue de Cristo dado como preço por nós, não tendo o diabo, ao recebê-lo, ficado rico, mas preso, de modo que nós fôssemos libertados das suas amarras, e que ele não arrastasse consigo para o extermínio da segunda e sempiterna morte²¹⁹, envolvido nas malhas dos pecados, nenhum daqueles que Cristo, isento de toda a dívida, tinha redimido com o seu sangue imerecidamente derramado, mas na condição de que morressem como pertencentes à graça de Cristo os pré-conhecidos, predestinados e eleitos antes da criação do mundo²²⁰, visto que Cristo morreu precisamente por eles de uma morte apenas da carne e não do espírito.

[Os males deste século são benéficos para os eleitos.]

XIII. 16. 20. Efectivamente, ainda que a própria morte da carne tenha vindo originalmente do pecado do primeiro homem, o seu bom uso, contudo, criou gloriosíssimos mártires. E por isso, não só ela, mas todos os males deste mundo, as dores e os sofrimentos dos homens, embora venham dos pecados e, sobretudo, do pecado original, donde resultou a própria vida ter ficado acorrentada pelos grilhões da morte, todavia, mesmo depois da remissão dos pecados, esses males tiveram de manter-se, para que o homem lutasse com eles em prol da verdade,

²¹⁷ Act 26: 16-18.

²¹⁸ Cl 1: 13-14.

²¹⁹ Cf. Ap 21: 8.

²²⁰ Cf. 1 Pe 1: 20.



e com isso se exercitasse a virtude dos fiéis, a fim de que um novo homem fosse preparado por meio de um Novo Testamento, no meio dos males deste mundo para um mundo novo, suportando com sabedoria a miséria que esta vida de condenação mereceu, congratulando-se com prudência porque ela irá ter fim, mas esperando fiel e pacientemente a felicidade que a imortal vida futura, uma vez liberta, proporcionará. De facto, o diabo, expulso do seu domínio e dos corações dos fiéis, sobre cuja condenação e sobre cuja infidelidade, apesar de condenado, ainda reinava, é autorizado a combatê-los na condição desta vida mortal tanto quanto sabe que lhes dá vantagem aquilo que as Sagradas Escrituras, pela boca do Apóstolo, proclamam: *Deus é fiel, ele que não permite que sejais tentados acima das vossas forças, mas, com a tentação, vos dará também uma saída para poderdes suportá-la*²²¹. Ora estes males, que os fiéis piamente suportam, são úteis, quer para a emenda dos pecados, quer para exercitar e pôr à prova a justiça, ou para mostrar a miséria desta vida, de tal modo que não só se deseje mais ardentemente mas também se procure mais empenhadamente aquela vida onde estará a verdadeira e perpétua felicidade. Mas estas coisas estão guardadas para aqueles de quem o Apóstolo diz: *Sabemos que tudo contribui para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo os seus desígnios. Porque àqueles que de antemão conheceu, também os destinou para serem conformes à imagem do seu Filho, para que ele seja o primogénito entre muitos irmãos. E aos que destinou, também os chamou; e aos que chamou, também os justificou; e aos que justificou, também os glorificou*²²². Destes destinados, nem um perecerá com o diabo; nenhum ficará até à morte sob o poder do diabo. A seguir vem o passo que já acima referi: *Por conseguinte, que diremos perante isto? Se Deus é por nós, quem contra nós? Ele que não poupou o seu próprio Filho, mas por todos nós o entregou, como é que, com ele, não nos deu também todas as coisas?*²²³

²²¹ 1 Cor 10: 13.

²²² Rm 8: 28-30.

²²³ Rm 8: 31-32.



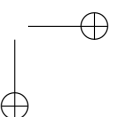
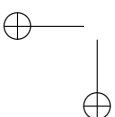
[Quão convenientemente foi escolhida a morte de Cristo para sermos justificados no seu sangue.]

XIII. 16. 21. Porque é, pois, que a morte de Cristo não haveria de acontecer? Mais ainda, porque é que, esquecendo outros incontáveis modos de que o Onnipotente poderia servir-se para nos libertar, não haveria de ser escolhida preferentemente esta morte para o fazer, quando não há dano ou mudança alguma para a sua divindade, e da humanidade assumida resultou tanto benefício para os homens que a morte temporal imerecida, pela qual os libertaria da morte eterna merecida, seria oferecida pelo Filho sempiterno de Deus, que é ao mesmo tempo filho do homem? O diabo tinha em seu poder os nossos pecados e, por eles, amarrava-nos merecidamente à morte. Perdoou-os aquele que os não tinha e pelo diabo foi imerecidamente conduzido à morte. É tal o valor deste sangue que aquele que infligiu a Cristo uma morte injusta, mesmo que temporária, não pôde reter na morte eterna, merecida, ninguém que estivesse revestido de Cristo. Portanto, *Deus manifesta o seu amor por nós, porque quando ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós. Com maior razão, justificados agora no seu sangue, seremos, por meio dele, salvos da ira*²²⁴. *Justificados no seu sangue*, diz o Apóstolo, *justificados* plenamente, precisamente porque libertados de todos os pecados. E libertados de todos os pecados, porque o Filho de Deus, que não tinha pecado nenhum, morreu por nós. Seremos, pois, *salvos da ira por meio dele*, sim, da ira de Deus, que não é senão a justa vingança. A ira de Deus não é como uma perturbação do espírito do homem²²⁵, mas é a ira daquele a quem a Sagrada Escritura diz noutro passo: *Mas tu, que és o Senhor da força, julgas com tranquilidade*²²⁶. Portanto, se a justa vingança divina recebeu tal nome, que coisa é também que se entende correctamente ser a reconciliação de Deus senão quando se extingue tal ira? Nem éramos inimigos de Deus senão na medida em que os pecados o são da justiça, remidos os

²²⁴ Rm 5: 8-9.

²²⁵ Cf. Cícero, *Tusculanae Disputationes*, IV, 4, 8 – 6, 11; 9, 21; *passim*.

²²⁶ Sb 12: 18.



quais acabam tais inimizades e reconciliam-se com o Justo aqueles que ele próprio justifica. A esses, ainda inimigos, amou-os todavia, visto que *não poupou o seu próprio Filho, mas por todos nós o entregou*²²⁷, sendo nós ainda inimigos. Com razão, pois, o Apóstolo, continuando, acrescentou: *Se, de facto, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho*, morte pela qual foi feita a remissão dos pecados, *muito mais, reconciliados, seremos salvos pela sua vida*²²⁸, salvos pela vida os que pela morte fomos reconciliados. Quem duvida de que ele dará a sua vida aos amigos pelos quais, ainda inimigos, deu a sua morte? *Mas não só*, diz, *também nos gloriamos em Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem agora recebemos a reconciliação. Não só seremos salvos*, diz, *mas também nos gloriamos*; e não é em nós, mas *em Deus*; e não é por nós, mas *por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem agora recebemos a reconciliação*, de acordo com o que acima foi exposto. O Apóstolo acrescenta a seguir: *Por isso, tal como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim também a morte se transmitiu a todos os homens naquele em quem todos pecaram*²²⁹, e outros passos, nos quais fala longamente de dois homens; de um, o primeiro Adão, por cujo pecado e morte nós, sua posteridade, fomos vinculados como que a males hereditários; de outro, o segundo Adão, que não é apenas homem, mas é também Deus, por quem, saldando ele por nós aquilo que não devia, fomos libertados não só das dívidas paternas, mas também das próprias. Consequentemente, visto que, por acção do primeiro homem, tinha o diabo em seu poder todos os que foram gerados pela sua carnal concupiscência viciada, é justo que, por acção do segundo, liberte todos aqueles que foram regenerados pela sua graça espiritual imaculada.

²²⁷ Rm 8: 32.

²²⁸ Rm 5: 10.

²²⁹ Rm 5: 11-12.



[Outros benefícios da encarnação.]

XIII. 17. 22. Na encarnação de Cristo, que desagrada aos soberbos, há ainda muitas outras coisas que é salutar serem pensadas e meditadas. Uma delas reside no facto de que foi mostrado ao homem o lugar que lhe cabia entre as coisas que Deus criou, visto que a natureza humana se pôde unir a Deus de forma a fazer uma só pessoa de duas substâncias e, por isso, até mesmo de três, Deus, alma e carne, para que aqueles espíritos orgulhosos e malignos que, sob o pretexto de ajudar, se interpõem como mediadores para enganar, não ousem, por isso, antepor-se ao homem por não terem corpo, acima de tudo porque o Filho de Deus se dignou morrer nessa mesma carne, para que eles se não persuadam a serem objecto de culto como deuses por parecerem ser imortais. A outra reside no facto de a graça de Deus nos ter sido manifestada em Cristo homem, sem nenhuns méritos prévios da nossa parte, porque nem ele conseguiu por quaisquer méritos prévios que o Filho de Deus se tornasse uma pessoa com ele, unido em tão profunda unidade ao verdadeiro Deus, mas é Deus desde o momento em que começou a ser homem; por isso está dito: *O Verbo se fez carne*²³⁰. A terceira é que, por tão profunda humildade de Deus, pudesse a soberba do homem, que é o supremo obstáculo à sua adesão a Deus, ser confundida e curada. O homem toma consciência também de quanto se afastou de Deus, o que lhe há-de servir como sofrimento curativo quando fizer o caminho de regresso por acção de um mediador que, enquanto Deus, vem com a sua divindade em socorro dos homens e, enquanto homem, assemelha-se a eles na fraqueza. E que maior exemplo de obediência nos seria apresentado, a nós que tínhamos perecido pela desobediência, do que Deus Filho, *obediente a Deus Pai até à morte na cruz*²³¹? Onde melhor se mostraria qual era o prémio dessa mesma obediência do que na carne, que ressuscitou para a vida eterna, de tão grande mediador? Cabia também à justiça e à bondade do Criador que o diabo fosse vencido por meio da mesma criatura racional que ele se vangloriava de

²³⁰ Jo 1: 14.

²³¹ Fl 2: 8.





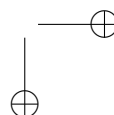
haver vencido, e que provinha do mesmo género que, corrompida a sua origem, o diabo dominava todo por meio de um só.

[Por que motivo o Filho de Deus se fez homem da descendência de Adão e nasceu da Virgem.]

XIII. 18. 23. Deus podia seguramente ter assumido um homem, no qual fosse *mediador entre Deus e os homens*²³², de outro lado que não da descendência daquele Adão, que pelo seu pecado aprisionou o género humano, tal como não criou de ninguém aquele a quem criou primeiro. Podia, desta ou de outra qualquer maneira que quisesse, criar um outro Adão a partir do qual fosse vencido o vencedor do primeiro, mas Deus achou melhor assumir o homem por quem vencesse o inimigo do género humano, exactamente daquele género que fora vencido e de uma virgem cujo fruto concebido foi preparado pelo espírito, não pela carne, pela fé, não pela luxúria²³³. Nem houve interferência da concupiscência da carne, pela qual são gerados e concebidos todos os outros que arrastam consigo o pecado original, mas, infinitamente distante dela, foi esta santa virgindade fecundada pela fé e não pela união carnal, para que o que nascia da estirpe do primeiro homem trouxesse consigo apenas a origem da raça e não do pecado. Nascia, pois, não uma natureza corrompida pelo contágio da transgressão, mas o remédio único de toda essa espécie de vícios. Nascia, repito, um homem que não tinha, jamais viria a ter absolutamente nenhum pecado, por quem renasceriam para serem libertados do pecado aqueles que não podiam nascer sem pecado. Ainda que a castidade conjugal possa fazer uso correcto da concupiscência carnal centrada nos órgãos genitais, esta, contudo, tem movimentos involuntários pelos quais mostra que, ou não podia ter existido no Paraíso antes do pecado, ou, a ter existido, não era de molde a já então se opor à vontade. Presentemente sentimos que a sua natureza é tal que, combatendo a lei da mente, incita à união carnal, mesmo sem qualquer intenção de procriar, com o que, se lhe cedermos,

²³² 1 Tm 2: 5.

²³³ Cf. Lc 1: 26-38.





De Trinitate, XIII

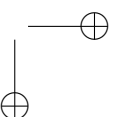
saciamo-nos, pecando; se não lhe cedermos, refreamo-la, não consentindo: quem poderá duvidar de que estas duas tendências não existiam no Paraíso antes do pecado? Nem a virtude praticava o que quer que fosse de menos digno, nem a felicidade era objecto de qualquer turbacão. Era, pois, necessário que esta concupiscência carnal estivesse radicalmente ausente quando era concebido o fruto da Virgem, no qual o autor da morte nada havia de encontrar que merecesse a morte, e, no entanto, havia de matá-lo, sendo vencido pela morte do autor da vida. Vencedor do primeiro Adão e tendo sob o seu domínio o género humano, foi vencido pelo segundo Adão e, de entre o género humano, perdeu o povo cristão, libertado do pecado humano por aquele que não estava no pecado embora fosse do género humano, para que esse impostor fosse vencido por aquela mesma raça que vencera pelo pecado. E isto aconteceu desta forma para que o homem não se orgulhe, mas para que *aquele que se gloria se glorie no Senhor*²³⁴. Aquele que foi vencido era apenas homem, e foi vencido porque orgulhosamente ambicionava ser Deus; aquele que venceu era não só homem, mas também Deus e, por isso, deste modo venceu nascendo da Virgem, porque Deus não conduzia aquele homem do mesmo modo que conduz os outros santos, mas humildemente o levava em si. Estes tão grandes dons de Deus e quaisquer outros, sobre os quais seria moroso investigar e dissertar agora neste contexto, não existiriam se *o Verbo* se não tivesse feito *carne*.

[A nossa ciência é Cristo: Cristo é também a nossa sabedoria.]

XIII. 19. 24. Tudo isto que *o Verbo feito carne* fez e sofreu por nós, no tempo e no espaço, respeita, segundo a distinção que empreendemos estabelecer, à ciência e não à sabedoria. Aquilo que o Verbo é sem tempo e sem espaço é co-eterno ao Pai, e é todo em toda a parte; se alguém pode, e na medida em que pode, proferir sobre ele uma palavra de verdade, essa será *palavra de sabedoria*²³⁵; e, por consequên-

²³⁴ 2 Cor 10: 17.

²³⁵ 1 Cor 12: 8.





cia, o *Verbo feito carne*, que é Jesus Cristo, tem em si tesouros não só de sabedoria, mas também de ciência. Escrevendo aos Colossenses, o Apóstolo afirma: *Quero que saibais como é grande a luta que travo por vós e pelos que estão em Laodiceia, e por quantos nunca me viram em pessoa, para que, unidos no amor e em todas as riquezas da plenitude da inteligência para conhecer o mistério de Deus, que é Jesus Cristo, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência, sejam consolados os seus corações*²³⁶. Quem pode saber em que medida o Apóstolo conhecia esses tesouros, quanto deles tinha penetrado e, neles, até que profundidade tinha chegado? Quanto a mim, em função do que está escrito: *A cada um de nós é dada a manifestação do Espírito para proveito comum. A um é dada, pela acção do Espírito, uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito*²³⁷, quanto a mim, se a diferença entre estas duas coisas está no facto de a sabedoria estar atribuída às coisas divinas e a ciência às humanas, eu reconheço-as ambas em Cristo, e comigo todos os seus fiéis. E quando leio: *O Verbo fez-se carne e habitou entre nós*, em *Verbo* entendo ‘verdadeiro Filho de Deus’, em *carne* reconheço ‘o verdadeiro Filho do Homem’, e ambos reunidos pelo dom inefável da graça numa única pessoa de Deus e homem. Por isso é que, a seguir, o Evangelista diz: *E vimos a sua glória, glória que tem como Filho unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade*. Julgo que, se ligarmos *graça* a ciência e *verdade* a sabedoria, não nos afastamos daquela distinção que estabelecemos entre ambas.

Nas realidades que ocorrem no decurso do tempo, a suprema graça é o facto de o homem estar unido a Deus em unidade de pessoa; ao passo que nas realidades eternas, a suprema verdade atribui-se justamente ao Verbo de Deus. Mas o ser ele mesmo *o Unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade*, isso foi feito para que ele seja o mesmo nas realidades levadas a cabo no tempo a nosso favor, para o qual nos purificamos pela mesma fé, a fim de o contemplarmos para sempre nas

²³⁶ Cl 2: 1-3.

²³⁷ 1 Cor 12: 7-8.





De Trinitate, XIII

realidades eternas. Ora os maiores filósofos pagãos que *puderam ver as perfeições invisíveis de Deus entendidas por meio das coisas que foram criadas*²³⁸, dado que especularam sem mediador, isto é, sem Cristo homem, não acreditaram nos Profetas, que diziam que ele havia de vir, nem nos Apóstolos, que afirmavam que já tinha vindo. Como deles foi dito, *aprisionaram a verdade na iniquidade*. Situados nas realidades mais baixas, não puderam senão procurar alguns meios pelos quais pudessem chegar às coisas sublimes de que se haviam apercebido e, desta forma, sucumbiram aos demónios enganadores, pela acção dos quais sucedeu que *mudassem a glória de Deus incorruptível na semelhança de uma imagem corruptível do homem, e das aves, e dos quadrúpedes, e dos répteis*²³⁹. Sob essas figuras criaram e adoraram ídolos. A nossa ciência, portanto, é Cristo; a nossa sabedoria é também o mesmo Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas coisas temporais; é ele que nos mostra a verdade das eternas. Por ele dirigimo-nos para ele, pela ciência caminhamos para a sabedoria; e contudo não nos afastamos do único e mesmo Cristo, *em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência*²⁴⁰. Mas agora falamos da ciência; da sabedoria falaremos depois, na medida em que ele no-lo conceder. Não tomemos estes dois termos como se não fosse possível chamar, ao que radica nas coisas humanas, sabedoria, e ao que radica nas divinas, ciência. De acordo com o uso mais comum de falar, uma e outra podem considerar-se sabedoria, uma e outra podem considerar-se ciência. De nenhum modo o Apóstolo teria escrito: *A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência*²⁴¹, se cada uma destas realidades, de cuja distinção acabamos de tratar, não fosse designada por um termo preciso.

²³⁸ Rm 1: 20.

²³⁹ Rm 1: 18; 23.

²⁴⁰ Cl 2: 3.

²⁴¹ 1 Cor 12: 8.

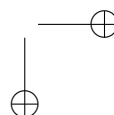
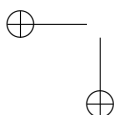


**[Do que se tratou neste livro.]**

XIII. 20. 25. E, assim, vejamos desde já o que esta longa exposição conseguiu, o que é que concluiu, até onde chegou. “Querer ser feliz” é próprio de todos os homens, mas não é própria de todos a fé que purifica o coração e alcança a felicidade. Assim, acontece que é pela fé, que nem todos querem, que se deve caminhar para a felicidade, que não pode haver ninguém que não queira. “Que todos querem ser felizes”, todos o vêem em seu coração, e neste ponto é tão grande o acordo da natureza humana que não se engana o homem que, a partir do seu espírito, o conjectura acerca do espírito de outro. Numa palavra, nós sabemos que é isso que todos querem. Mas muitos não têm esperança de poder ser imortais, quando ninguém pode de outro modo ser aquilo que todos querem, isto é, ser feliz; mesmo assim, querem ser imortais, se puderem, mas, não acreditando que o podem, não vivem de modo a poderem. Logo, a fé é necessária para alcançarmos a felicidade em todos os bens da natureza humana, isto é, da alma e do corpo. Esta mesma fé ensina que é em Cristo, que na sua carne ressuscitou dos mortos para não mais morrer, que esta fé se centra; que ninguém se liberta do poder do diabo pela remissão dos pecados senão por Cristo; que, nos domínios do diabo, a vida, que mais se deve considerar morte que vida, é necessariamente infeliz e também perpétua. Desta fé tratei também neste livro, como pude, de acordo com a disponibilidade de tempo, embora dela me tivesse ocupado longamente no livro quarto desta obra, mas aí por uma razão, aqui por outra; aí, para mostrar a razão e o modo como Cristo foi enviado pelo Pai, na plenitude do tempo, por causa dos que afirmam que aquele que enviou e aquele que foi enviado não podem ser iguais em natureza; aqui, para distinguir a ciência activa da sabedoria contemplativa.

[Três aspectos na fé.]

XIII. 20. 26. Pareceu oportuno, como que subindo de degrau em degrau na ciência e na sabedoria, procurar no homem interior, como

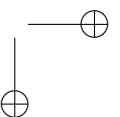
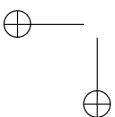




De Trinitate, XIII

antes tínhamos procurado no exterior, uma trindade de um género especial, a fim de, com a mente mais exercitada nas coisas inferiores, chegarmos a contemplar, na medida das nossas forças, se acaso isso nos for possível, pelo menos *em enigma e através de um espelho*²⁴², a Trindade que é Deus. Aquele que tiver guardado na memória apenas o som das palavras da fé, sem saber o que elas significam – como aqueles que não sabem grego costumam ter de memória palavras gregas, outro tanto acontecendo com as latinas ou com as de outra qualquer língua àqueles que as ignoram – acaso não tem em seu espírito uma espécie de trindade, já que na memória estão os sons das palavras, mesmo quando nelas não pensa, e delas se forma a visão da sua recordação, quando nelas pensa, e a ambas une a vontade daquele que recorda e pensa? De modo nenhum diremos que, quando alguém faz isto, age segundo a trindade do homem interior, mas antes segundo a do exterior, porque apenas recorda e, quando quer e quanto quer, vê aquilo que respeita ao sentido do corpo chamado ouvido, e não revolve em seu pensamento imagens que não sejam de coisas corpóreas, isto é, de sons. Mas, se conhece e recorda o significado dessas palavras, realiza já, sem dúvida, uma actividade própria do homem interior, mas ainda não se deve dizer ou considerar que vive segundo a trindade do homem interior se não amar todas as coisas que nelas são ensinadas, preceituadas, prometidas. Pode até decorar essas coisas e pensar nelas para, considerando que são falsas, tentar refutá-las. Então a vontade, que une o que está guardado na memória e o que, a partir dela, é impresso na visão do pensamento, perfaz verdadeiramente uma espécie de trindade, sendo ela o terceiro elemento; mas não se vive segundo essa trindade quando não se aceitam as coisas que são consideradas falsas. Mas quando se crê que são verdadeiras e se amam as coisas que aí devem ser amadas, então vive-se segundo a trindade do homem interior; pois cada um vive segundo aquilo que ama. Mas como se ama aquilo que se desconhece e em que apenas se crê? Esta questão já foi tratada nos livros anteri-

²⁴² 1 Cor 13: 12.





ores²⁴³, e chegou-se à conclusão de que ninguém ama o que de todo desconhece; quando se diz que se ama o desconhecido, diz-se que se ama a partir do que se conhece.

Fechamos agora este livro de modo a advertirmos que *o justo vive da fé*²⁴⁴, que *a fé actua pelo amor*²⁴⁵, de forma que também as próprias virtudes, com as quais se vive com prudência, fortaleza, temperança e justiça, sejam referidas todas à mesma fé; de outro modo, não poderão ser virtudes verdadeiras. Estas, porém, não têm nesta vida tanto valor que, por vezes, não seja necessária a remissão dos pecados, sejam eles quais forem, a qual não se faz senão por meio daquele que, pelo seu sangue, venceu o príncipe dos pecados. Todos os conhecimentos que, partindo da fé e de tal vida, existem no espírito do homem crente, quando são armazenados na memória, analisados pela recordação e aceites pela vontade, constituem uma trindade de género especial. Mas a imagem de Deus, de que, com a sua ajuda, falaremos depois, ainda não está nesta trindade, o que melhor se revelará quando for demonstrado em que consiste: é isso que o leitor esperará do livro seguinte.

²⁴³ Cf. *supra* VIII. 4. 6. – VIII. 8. 12; IX. 3. 3; X. 1. 1; XIII. 4. 7. – XIII. 5. 8.

²⁴⁴ Gl 3: 11.

²⁴⁵ Gl 5: 6.

