

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Roberto Carlos Pignatari

*Analogia triádica e ontologia relacional
no De Trinitate de Agostinho de Hipona*

São Paulo
2019

Roberto Carlos Pignatari

*Analogia triádica e ontologia relacional
no De Trinitate de Agostinho de Hipona*

Versão original

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Lorenzo Mammì

Área de Concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. LORENZO MAMMÌ

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Pignatari, Roberto Carlos

Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate de Agostinho de Hipona
/ Roberto Carlos Pignatari; **Orientador:** Prof. Dr. Lorenzo Mammì. - São Paulo,
2018.

230 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia. 1. Filosofia Medieval. 2. Ontologia. 3. Teoria do Conhecimento. 4.
Patrística. 5. Antiguidade Tardia. I. Mammì, Lorenzo, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

PIGNATARI, R.C. *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate de Agostinho de Hipona*. 230 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humans. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2019.

PROF. DR. LORENZO MAMMÌ
Orientador

PROF. DR. MOACYR AYRES NOVAES FILHO
1º. Titular

PROF. DR. PEDRO CALIXTO FERREIRA FILHO
2º. Titular

PROF. DR. LUIZ MARCOS DA SILVA FILHO
3º. Titular

Para meu tio Antonio Vítor Petrucci dos Santos

Agradecimentos

Em primeiro lugar, expresso novamente meus agradecimentos ao meu orientador, Prof. Dr. Lorenzo Mammì, por me conceder permanecer entre seus orientandos; por ter confiado nas possibilidades do esboço do meu projeto sobre o *De Trinitate*; pela orientação sempre serena e motivadora; pela habitual longanimidade com que recebe e corrige meus textos; pela visão refinada acerca dos direcionamentos vários ao longo do desenvolvimento do trabalho; pela generosidade muito própria, única sua, com que sempre atende seus orientandos, e pela qual trocamos ideias, intuições, compartilhamos informações, leituras, estudos e tudo mais; e, ainda, por aceitar o convite, mais uma vez de modo generoso, para realizar o *Simpósio sobre as Confissões*, em abril/2017. Também quero aqui explicitar minha gratidão por uma qualidade de Lorenzo que igualmente lhe é peculiar e que me é, enquanto orientando seu, certamente a mais preciosa: sua sensibilidade única em perceber o caminho próprio que tento trilhar e, sobretudo, onde pretendo chegar; como também em corrigir o trajeto me fazendo ver, com palavras precisas (necessariamente agudas, daí certeiras, mas sem ceder à onipresente tentação de moldar orientandos à sua imagem e semelhança), que muitas vezes estou me perdendo nos falsos atalhos, ao invés de me deter na via íngreme da pesquisa textual. Nesses anos todos, não foram poucas as ocasiões em que sua sensibilidade única, percebendo meu passo arrastado em várias dificuldades, soube ora me levantar com palavra de apoio e incentivo, ora lançar luz no meu besteirol teimoso, ora cortar sumariamente desvios cegos, ora simplesmente exercer a paciência do tempo de espera ante meus lapsos de ritmo, tudo sem expor nem ferir. Enfim, e uma vez mais, não poderia deixar de agradecer a Lorenzo pela riqueza inigualável do metal precioso e mais valioso que é *STILLAE TEMPORIS*, ainda o meu texto de cabeceira nas pesquisas agostinianas (também pude voltar a apreciar, nesse período, a fina iguaria que é servida em *CANTICUM NOVUM*); bem como lembrar novamente que lhe devo bem mais que a oportunidade que me concedeu de prosseguir em minhas pesquisas como seu orientando, em nível de doutorado. Devo a Lorenzo, além das realizações máximas em minha vida acadêmica, a própria retomada e continuidade desta. Minha imensa admiração e estima, e minha agostiniana gratidão eterna a ti, Lorenzo!

Aos Profs. Drs. Moacyr Ayres Novaes Filho e Fabrício Klain Cristofolletti, que participaram do exame de qualificação de meu texto, pela benevolência na avaliação final do mesmo, bem como pelas correções e sugestões que me auxiliaram a prosseguir no curso rigoroso da pesquisa. Ao Prof. Moacyr, agradeço novamente pela atenção e consideração iniciais para com meu trabalho, que me foram de grande importância; bem como pelas

oportunidades de partilha de dúvidas, discussões e temáticas de pesquisa, mormente no período da dissertação, mas também no período inicial da pesquisa doutoral; e, ainda, pelos textos de *A razão em exercício*, que me permanecem referenciais na trilha dos itinerários agostinianos. Ao Fabrício (se assim posso me dirigir ao agora Prof. Dr., e espero que não fique chateado por isso...rs), com quem pude compartilhar leituras e conceituações desde nossas reuniões no grupo de orientandos do Prof. Lorenzo, em 2011-2012, agradeço igualmente a percepção clara, logo de início em nossas conversas, a respeito da minha tentativa no doutorado; pelas observações extremamente proíficas acerca do meu texto em qualificação, bem como pelos questionamentos pertinentes e pela arguição em geral, que me permitiram tentar expor com maior amplitude e mais clareza tópicos do meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho, novamente agradeço pela sensibilidade ao espírito norteador de minha pesquisa; pela receptividade positiva demonstrada na arguição de minha dissertação; pelo incentivo à continuidade das pesquisas, bem como pela oportunidade na divulgação de meus esforços; e ainda pela postura exemplarmente acessível com que permitiu nossos contatos.

Ao Padre e Prof. Dr. Pelayo Moreno Palacios, pela receptividade, entusiasmo e incentivo nesses anos todos, desde o início da dissertação; pela acolhida sempre afável nos vários simpósios e colóquios em que pude ouvi-lo; bem como, ainda, pela generosidade nas oportunidades de visita, em que também nos disponibiliza todo o precioso acervo de pesquisa do Centro de Estudos Agostinianos.

A todas as pessoas de nossa Faculdade com quem, nesse período de estudo doutoral, pude compartilhar várias ideias, sugestões, informações e pontos-de-vista sobre nossas pesquisas no pensamento agostiniano e medieval em geral, em especial Aline Dainez, Richard Lazarini, Julia Maia Peixoto Camargo, Gustavo Barreto Vilhena Paiva, Rodrigo Sote, Eliakim Oliveira, André Scholz, Julia Molinari, Ana Flávia de Souza e Heloisa Gusmão.

A todas as pessoas que trabalham na Secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, sobretudo à Mariê Marcia Pedroso, pelo apoio, ajuda, compreensão e prestatividade inestimáveis.

Reitero minha gratidão ao Prof. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani, reitor do Centro Universitário Assunção – UNIFAI; e à Profa. Dra. Neide Boechat, coordenadora do Curso de Filosofia na mesma instituição, pela estima e amizade durante todo o tempo da graduação nos estudos filosóficos, como também pela oportunidade de participar na orientação em grupos de estudo e pesquisa, bem como nas aulas e palestras.

Novamente, agradeço aos Profs. Drs. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Luis Alberto De Boni, pela generosidade sempre presente em nossos contatos, pelas indicações e sugestões críticas, leituras, partilha de textos e, não poderia deixar de fazer notar, pelas boas conversas com o Prof. De Boni, altas horas em rede social, no fuso anterior e trocado de Padova...rs

À Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva e ao Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pela acolhida de textos de minhas pesquisas junto à *Ciuitas Augustiniana*, bem como pelas observações sempre valiosas e instigantes.

Ao Prof. Dr. Giovanni Catapano, pela receptividade em nossas tentativas de contato, bem como pelo interesse em nossas pesquisas e textos publicados, com preciosas informações e sugestões.

Aos amigos Rogério Silva e Roney Andrade, respectivamente gerentes das Livrarias Loyola e Vozes, agradeço pelos anos todos de amizade, atenção, apoio, indicações e troca de informações, pelo esforço na publicação de nossos textos, e pelos descontos sempre atraentes nos livros, claro...rs

Por fim, minha gratidão a familiares e pessoas amigas que, nesse período, estiveram comigo ombro a ombro: meu tio Antonio Vítor Petrucci dos Santos (a quem dedico esta pesquisa), meus primos Odorico Luis Petrucci dos Santos Neto, Rosana Petrucci dos Santos Pereira e Samuel Luis Petrucci dos Santos; as amigas Gabriela Martins, Jessica Aline, Jiani Marques, Sonia Peres, Tereza Hiloko, Alessandra Gomes Cabral, Dulcilene “Duda” Leite, Sueli Lira e Evelin Leal; e os amigos José “Fufi” Furtado, Kaio Diniz, Renato Renda, Ruben Garcia, Renato Dini, Marcos Hayazaki e Robson Augusto. No passo que caminha e junta, na mão que levanta e abraça.

Lux lucet in tenebris (Jo 1, 5)

Soli Deo Gloria

Certamente buscamos a trindade, não [porém] qualquer uma, mas aquela Trindade que é Deus, o verdadeiro, sumo e único Deus. Espere, pois, quem quer que a isto ouça, porquanto buscamos ainda, e não merecem nenhuma repreensão os que buscam; se, ressalve-se, buscam firmados na fé acerca de algo que, tanto o conhecer quanto o expressar [a respeito], é difícilimo. [...] No que é atinente a esta questão, creiamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único Deus, criador e condutor de todo o universo criado; [creiamos que] o Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo é o Pai ou o Filho, antes são uma Trindade de pessoas em relações de mutualidade, numa mesma e única essência. Não obstante, busquemos entendê-la, rogando o favor da mesma [Trindade] que desejamos inteligir, tanto [quanto] explicar, com atenção e piedade solícita, quanto nos foi concedido entender - *De Trinitate IX, i, 1*¹

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que vemos com o olhar da mente a *forma* que serve de modelo a nosso ser, e conforme a qual fazemos algo em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior. E esse verbo não se afasta de nós ao nascer. [...] Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração. - *De Trinitate, IX, vii, 12* (Paulus adaptada)².

¹ *Trinitatem certe quaerimus, non quamlibet sed illam Trinitatem quae Deus est, uerusque ac summus et solus Deus. expecta ergo, quisquis haec audis; adhuc enim quaerimus, et talia quaerentem nemo iuste reprehendit si tamen in fide firmissimus quaerat quod aut nosse aut eloqui difficillimum est. [...] Quod ergo ad istam quaestionem attinet credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec Patrem esse Filium nec Spiritum Sanctum uel Patrem esse uel Filium, sed Trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae. Quaeremus hoc autem intellegere ab eo ipso quem intellegere uolumus auxilium precantes, et quantum tribuitur quod intellegimus explicare tanta cura et sollicitudine pietatis.*

² *In illa igitur aeterna ueritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta retione aliquid operamur, uisu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum ueracem notitiam, tamquam uerbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. [...] Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus uel approbantur uel improbantur mores hominum, quod non uerbo apud nos intus edito praeuenimus. Nemo enim aliquid uolens facti, quod non in corde suo prius dixerit.*

RESUMO

PIGNATARI, R.C. *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate de Agostinho de Hipona*. 230 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A pesquisa intenta analisar a relação analógica presente no conhecimento da trindade divina por parte do ser humano, estabelecida por Agostinho no livro IX do tratado dogmático *De Trinitate*, a partir da apresentação das tríades axiais presentes na alma humana e sua referência à essência divina triúna, a qual se dá a conhecer na simultaneidade das três pessoas num só ato cognitivo. A análise possibilitará estabelecer a tese de que o *simul* interno à Trindade imanente eterna (concernente ao *Idipsum* divino, ou ser próprio de Deus, em sua triunidade), reflete e imediatiza o conhecimento em seus reflexos analógicos na alma humana, igualmente simultâneos, triádicos e atemporais, instituindo a possibilidade da intelecção temporal da trindade respectiva à economia da histórica salvífica (cujo conhecimento segundo o dado escriturístico-dogmático aceito pela fé é objeto de apresentação da primeira parte do tratado, livros I-IV). Em tese, pois, a Trindade imanente resulta como ratificação da possibilidade de aquiescência e intuição da Trindade econômica, elucidando assim, no âmbito de um dos grandes tratados de maturidade, a reciprocidade inerente ao binômio *credere-intelleger* que perpassa toda a obra agostiniana. Para tanto, tentaremos estabelecer as relações de decorrência e implicações entre: 1) a essência trinitária do ser de Deus, presente e refletida nas tríades psicológicas, ao mesmo tempo em que se manifesta historicamente; 2) a simultaneidade essencial à Trindade, como condição de possibilidade de seu conhecimento, igualmente ancorado na 3) simultaneidade interna da analogia triádica *mente-conhecimento-amor* (livro IX) [cujo mecanismo especular da tessitura analógica se reproduz em *ser-viver-inteligir* (livro X) e *memória-inteligência-vontade* (livro X e XIII)]. Em seu termo, a pesquisa intentará visualizar a possibilidade, no âmbito de interpretação do tratado, do refinamento - levando-a, presumivelmente, até a própria transparência recíproca – da divisão entre a *analogia entis* (historicamente mais presente na tradição católica de compreensão do pensamento agostiniano) e a *analogia fidei* (ligada majoritariamente à compreensão protestante) relativas ao conhecimento humano de Deus.

Palavras-chave: Trindade, essência, relação, ontologia, analogia.

ABSTRACT

PIGNATARI, R.C. *Triadic analogy and relational ontology in the De Trinitate of Augustin of Hippo*. 230 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The research proposes to analyze the analogical relation verified in the knowledge of the divine trinity for the human being, established by Augustine in book IX of the dogmatic treatise *De Trinitate*, from the presentation of the axial triads present in the human soul and its reference to the divine triune essence, which is made known in the simultaneity of the three persons in a single cognitive act. The analysis will make it possible to establish the thesis that the internal *simul* to the eternal immanent Trinity (concerning the divine *Idipsum*, or to be God's own in its tree-unity), reflects and immediates knowledge in its simultaneous, triadic and timeless analogical reflexies in the human soul, instituting the possibility of the temporal intellection of the Trinity corresponding to the economy of historical salvation (whose knowledge according the Scriptural-dogmatic data accepted for the faith is a object of presentation of the first part of the treatise, books I-IV). In theory, therefore, the immanent Trinity results as a ratification of the possibility of acquiescence and intuition of the economic Trinity, thus elucidating, within one of the great treatises of maturity, the reciprocity inherent in the *credere-intellegere* binomial that permeates all Augustinian work. In this purpose, we will try to establish the relations of consequence and implications between: 1) the trinitarian essence of the being of God, present and reflected in the psychological triads, at the same time as it manifests itself historically; 2) the essential simultaneity of the Trinity, as a condition of possibility of its knowledge, also anchored in 3) the internal simultaneity of the triadic analogy of *mind-knowledge-love* (Book IX) [whose specular mechanism of the analogical tessiture reproduces itself in *being-live-understanding* (book X) and *memory-intelligence-will* (Book X and XIII)]. Finally, the research will try to visualize the possibility, within the scope of the interpretation of the treatise, of refinement - presumably leading it to its own mutual transparence - of the division between the *analogia entis* (historically present in the catholic tradition of understanding of thought augustinian) and the *analogia fidei* (largely associated with protestant understanding) concerning the human knowledge of God.

Keywords: Trinity, essence, relation, ontology, analogy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
§ 1 – Delineamentos propositivos	22
§ 2 – Pressupostos teóricos e referenciais histórico-exegéticos	26
- <i>Alta Escolástica e Período Moderno</i>	26
- <i>Período Contemporâneo: da Aeterni Patris aos estudos atuais</i>	30
 I – AGOSTINHO E O TRATADO DE TRINITATE: TRINDADE ETERNA E IMAGO DEI HISTÓRICA	 36
§ 3 - A forma do tratado como inteligência primeira do mistério trinitário	
- <i>Estruturação do tratado como exposição filosófica</i>	38
§ 4 – Preâmbulo admonitório (IX, i, 1)	40
1 – Dispositiones principes	40
a) Trindade, certeza e busca	40
- <i>Quaerere</i>	41
- <i>Possuir o que se sabe</i>	43
- <i>Asseveração inicial: forma triádica e essência divina</i>	44
- <i>Intelecção e indizibilidade</i>	45
b) Trindade e intencionalidade	50
- <i>Intentio animi (preponência e perspectiva teleológica)</i>	51
- <i>Intencionalidade e temporalidade (intentio, extensio e distensio animi)</i>	52
- <i>Elucidações relativas ao ato intencional</i>	53
- <i>Intentio fidei (postulado fundante e perspectiva inicial)</i>	58
- <i>Intencionalidade e espacialidade (Fp 3,12-15)</i>	60
- <i>Intencionalidade e instante</i>	67
c) Intencionalidade e ontologia relacional	70
- <i>Intencionalidade relacional como instituinte da temporalidade</i>	73
d) Perfeição e perfazimento: incompletude do conhecimento e certeza aquiescente...	75
- <i>Conhecer a fé, afixando o conhecimento</i>	79
 II – ANALOGIA TRIÁDICA [mens-notitia-amor (IX, ii, 2 – v, 8)]	
§ 5 - Anteposição e propositura do dado aquiescido a ser inteligido (nomação e referencial)	87
- <i>Unidade trina criadora expressa na multiplicidade triádica criada</i>	89
- <i>Mutualidade/Reciprocidade (reversibilidade)</i>	93

§ 6 - Ad inuicem	101
- <i>Substitutividade e vicariato</i>	101
- <i>Tensionalidade interna e relacionalidade</i>	104
- <i>Possibilidades de vertência para uicis e correlatos</i>	107
2 - Ad inuicem e perichóresis	110
- <i>Adverbialização e tensionalidade</i>	116
3 - Síntese propositiva	117
<i>e) Relação e essência: reconceituação a partir da adverbialização</i>	118
<i>f) Trindade eterna e tríade humana</i>	122
- <i>Imagem e signo</i>	125
- “...impari imagine, attamen imagine”	128
- “Ecce ego qui hoc quaero cum aliquid amo tria sunt”	130
- “non est amor ubi nihil amatur”	132
§ 7 - Mente, conhecimento e amor	134
- <i>Plenificação e equalização</i>	141
- <i>Substancialidade e essência triádica</i>	145
- <i>Desfecho e cristalização: “singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis”</i>	147
III – ONTOLOGIA RELACIONAL [uere esse – esse (IX, vi, 9 – vii, 12)]	
4 - “...qualis esse sempiternis rationibus debeat”: ser e princípios eternos .	149
- <i>Conceituações e uso de Esse</i>	152
5 - “In illa igitur aeterna ueritate [...] uisu mentis aspiciamus”:	
ser, conhecimento e linguagem na visão em Deus	161
- <i>Verbo eterno e verbo interior</i>	167
g) Perspectivas e aproximações	168
- <i>Aproximações e exegeses históricas</i>	168
- <i>Perspectivas atuais</i>	176
CONCLUSÃO	199
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	206

Lista de abreviações

1) Textos agostinianos

As obras de Agostinho são abreviadas segundo a lista constante no *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Mayer, Vol. 3, Basel: Schwabe Verlag, 2004-2010, p. XI-XXV [www.augustinus.de/lexikon/WerkeverzeichnisAL3.pdf]:

Acad.	<i>De Academicis libri tres</i>	CCL 29,3-61 [2]
an. et or.	<i>De anima et eius origine libri quattuor</i>	CSEL 60,303-419 [8]
an. quant.	<i>De animae quantitate liber unus</i>	CSEL 89,131-231 [9]
beata u.	<i>De beata uita liber unus</i>	CCL 29,65-85 [11]
ciu.	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>	CCL 47,1-314; 48,321-866
conf.	<i>Confessionum libri tredecim</i>	CCL 27,1-273 [18]
c. Faust.	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>	CSEL 25,1,251-797 [148]
dial.	<i>De dialectica</i>	G 83-120 [27]
diu. qu.	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribos liber unus</i>	CCL 44A,11-249 [29]
doctr. chr.	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>	SIMONETTI 6-362 [31]
en. Ps.	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	CCL 38,1-616; 39,623-1417; 40,1425-2196 [37]
ench.	<i>De fide spe et caritate liber unus</i>	CCL 46,49-114 [44]
ep.	<i>Epistulae</i>	CSEL 34,1,1-88,130-136
ep. Io. tr.	<i>In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem</i>	PL 35,1977-2062 [137]
ep. Rm. inch.	<i>Epistulae ad Romanos inchoate expositio liber unus</i>	CSEL 84,145-181 [143]
f. et op.	<i>De fide et operibus liber unus</i>	CSEL 41,35-97
f. et symb.	<i>De fide et symbolo liber unus</i>	CSEL 41,3-32 [150]
Gn. litt. inp.	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>	CSEL 28,1,459-503 [158]
gr. et lib.arb.	<i>De gratia et libero arbitrio liber unus</i>	PL 44,881-912
imm. an.	<i>De immortalitate animae liber unus</i>	CSEL 89,101-128 [164]
Io. eu. tr.	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>	CCL 36,1-688 [165]
lib. arb.	<i>De libero arbitrio libri tres</i>	CSEL 74,3-154 [172]
mag.	<i>De magistro liber unus</i>	CCL 29,157-203 [176]
mend.	<i>De mendacio liber unus</i>	CSEL 41,413-466 [178]
mus.	<i>De musica libri sex</i>	PL 32,1081-1194 [181]
nat. b.	<i>De natura boni liber unus</i>	CSEL 25,2,855-889 [183]
nat. et gr.	<i>De natura et gratia liber unus</i>	CSEL 60,233-299 [184]
ord.	<i>De ordine libri duo</i>	CSEL 63,121-185 [187]
orig. an.	<i>De origine animae (= ep. 166)</i>	CSEL 44,545-585

<i>praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum</i>	PL 44, 959-992
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>	CCL 57,(1-)5-143 [200]
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>	CCL 41, 529-570 [216]
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>	CSEL 89,3-98 [9] [334]
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>	CCL 50,(3-)25-380; 50A,381-535 [338]
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>	CCL 32,187-260 [340]
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i>	CSEL 25,1,3-48 [345]

Para as citações em vernáculo dos textos agostinianos, tomamos por base as traduções nos seguintes idiomas: a) português, indicadas pelas epígrafes e siglas referentes às editoras brasileiras **Paulus** [coleção *Patrística*] e **Vozes** [coleção *Pensamento Humano*]; e às editoras portuguesas **CM** (*Imprensa Oficial - Casa da Moeda*) e **Paulinas** (*Port*); b) espanhol: **BAC** [referente à edição das *Obras Completas* de Agostinho pela *Biblioteca de Autores Cristianos*, 41 volumes, em castelhano, versões impressa (5ª. ed, Madrid, 2008/2013) e eletrônica: www.augustinus.it/spagnolo]; e c) italiano: **NBA** [*Nuova Biblioteca Agostiniana*, editada pela Città Nuova Editrice, versão eletrônica: www.augustinus.it/italiano]. Tais versões encontram-se referenciadas de modo completo na bibliografia listada ao final de nossa pesquisa. Indicamos de maneira explicitada a ocorrência de adaptações que se fizeram necessárias em trechos citados, quer pela substituição de termos, quer pela alteração em sua conjugação e sintaxe, quer ainda por significativa mudança no construto frasal. As citações sem indicação de versão compõem tentativas de vertência por nós efetivadas, sempre à luz das versões ora elencadas.

2) Textos bíblicos

As citações de trechos bíblicos, textuais ou alusivas, seguem as abreviações e o padrão de referência versicular adotados pela **TEB** – *Tradução Ecumênica da Bíblia*, 2ª edição de 2015, São Paulo: Loyola (baseada na 3ª. edição francesa, de 2010, adiante referenciada), a qual mantém inalterado o Índice Alfabético dos Livros Bíblicos constante na edição revista e corrigida de 1995 (São Paulo: Loyola/Paulinas), bem como na 1ª edição de 1994 (São Paulo: Loyola). A título de exemplo, a citação de *Rm 1, 20.23-25* refere-se ao trecho constante na Epístola aos Romanos, capítulo um, versículos vinte e do vinte e três ao vinte e cinco. Valemos da **TEB** igualmente como referência central para a transcrição e uso vernaculares de passagens bíblicas, no cotejo direto com sua edição original: **TOB** – *Traduction Oecuménique da la Bible*, 3ª édition, Paris: Du Cerf / Bibli'O, 2010; além da edição comentada do Novo Testamento: **Le Nouveau Testament Commenté** – **TOB**, sous la direction de Camille Focant et Daniel Marguerat (eds.), Montrouge Cedex: Bayard/Genève: Labor et Fides, 2012.

Além da **TEB [TOB]**, as demais traduções vernaculares e versões bíblicas utilizadas em nossa pesquisa são identificadas, no corpo textual e notas, pelas seguintes abreviações:

AB – *A Bíblia: Novo Testamento/Salmos*, São Paulo: Paulinas, 2015 e 2017

ARA – *Almeida Revista e Atualizada*, 2ª edição, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993

ARC – *Almeida Revista e Corrigida*, 4ª edição, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009

BE – *Die Bibel: Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament*, Freiburg: Herder, 1980

BER – *Bíblia de Estudo da Reforma* (texto ARA), Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017

BJ – *Bíblia de Jerusalém*, nova edição revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2002

BL – *Bíblia Sagrada com reflexões de Lutero* (texto ARA), Barueri: SBB, 2011

BNT – *Bíblia NT: Os quatro Evangelhos*, trad. Frederico Lourenço, S. Paulo: Cia das Letras, 2017

BP – *Bíblia do Peregrino*, São Paulo: Paulus, 2002

BPC – *Bíblia de Estudo Palavras-Chave: hebraico-grego* (texto ARC), Barueri: SBB, 2011

BV – *Bíblia de Veneza – NT* (reproduções da Basílica de San Marco - texto NBP), S. Paulo: Paulus, 2016

CNBB – Tradução da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, S. Paulo: Loyola, 2001 (Revisão: 2018)

DR – Tradução de *Giovanni Diodati versioni 1607 Riveduta* (<http://bibbia.sentieriantichi.org>)

EP - *Edição Pastoral*, São Paulo: Paulinas, 1990

KJV – *King James Version* (1611 and Standard versions: www.kingjamesbibleonline.org)

LEB – Tradução da *Liga de Estudos Bíblicos*, S Paulo: Loyola, 1983; 3a. ed revista: 2016.

LB - *Luther Bibel* (www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-1984/bibeltext/)

LB 2017 – *Reformationsjubiläum* (www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017)

NAA – *Nova Almeida Atualizada*, Barueri: SBB, 2017 (*integral*)/ 2018 (*Bíblia de Estudo - BENAA*)

NBP – *Nova Bíblia Pastoral*, São Paulo: Paulus, 2014

NRSV – *New Revised Standard Version*, Oxford Univ Press, 1989/ 2010 [*Annotated Bible* with apocryphals]

NTLH – *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000

RV – *Reina-Valera* (www.biblegateway.com/versions/versions/Reina-Valera-Antigua)

SB – *Louis Segond traduction de La Bible* (www.biblegateway.com/versions)

TB – *Tradução Brasileira*, Barueri: SBB, 2010 (originalmente publicada em 1917)

TOL – *Traduction Officielle Liturgique*, Paris: Desclée-Mame, 2013

Para as referências e citações da *Vulgata Latina* de Jerônimo, utilizamos a edição crítica dos monges beneditinos digitalizada: **BSV** – *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem – Editio Quinta* (ed. Robert Weber e Roger Gryson), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 [www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext]; e impressa: [05. Auflage, Stuttgart: DB/Barueri: SBB, 2007]; a versão sixto-clementina: **VC** - *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam - Editio Electronica*,

Londres, 2005 [www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf]; impressa: *Biblia Sacra Vulgatae Editionis – Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, Noua editio accurate emendata, Roma: Società Biblica Cattolica Internazionale/Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2003]; como também as seguintes traduções da *Vulgata* em português: **APF** – Versão do Pe. Antonio Pereira de Figueiredo, São Paulo: Didática, 2006; **MS** – Versão do Pe. Matos Soares, S. Paulo: Edições Paulinas, 1978; e **VZ** – Versão do NT de Dom Vicente Zioni, S. Paulo: Ed. Paulinas, 1970. Com referência à *NeoVulgata*, nova tradução e edição crítica latina, com base no trabalho de Jerônimo e promulgada em 1979 como novo texto bíblico oficial da Igreja Católica Romana, valemo-nos da **NV** – *Noua Vulgata – Bibliorum Sacrorum Editio*, Editio Typica Altera, Vaticano (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998 [www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html]), além do NT impresso: **NTL** – *Nouum Testamentum Latine – Nouam Vulgatum Bibliorum Sacrorum*, editio Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Noui Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2. neubearbeitete Auflage, 1998 (2. Druck). Para referências aos textos e manuscritos da *Vetus Latina* - **VL**, utilizamos a versão disponibilizada da *Vetus Itala* inclusa no **BSL** - *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, edição constante da Princeton Theological Seminary Library [www.archive.org/details/bibliorumsacroru01saba], além dos dados constantes no projeto **VVL** - *Vulgate + Vetus Latina - St. Jerome's Vulgate & Old Latin Bible: The Internet Edition With Critical Apparatus*, desenvolvido pelo Forum Vulgate & Vetus Latina [www.vulgate.net].

Para as citações referentes à Versão dos Setenta: **LXX** – *Septuaginta – Editio altera* (versão crítica editada por Alfred Rahlfs e Robert Hanhart), Stuttgart: DB, 2006 [www.bibelwissenschaft.de/de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/], além da versão impressa editada unicamente por Rahlfs: *Septuaginta - Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* (Duo volumina in uno), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Finalmente, para remissões e citações alusivas às fontes textuais bíblicas em hebraico/aramaico e grego, valemo-nos das atuais edições críticas: a) para o Texto Massorético: **BHS** - *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: DB, 2004 (<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/lesen-im-bibeltext/>); b) para as escrituras cristãs: **NAG/UBS** – *Nouum Testamentum Graece Nestle-Aland* [NA 28. Auflage 2012] / *The Greek New Testament* [UBS 5. Auflage 2014], Stuttgart: DB (<http://www.bibelwissenschaft.de/de/online-bibeln/novum-testamentum-graece-na-28/lesen-im-bibeltext/>).

INTRODUÇÃO

Agostinho desenvolveu uma doutrina da Trindade, mas para ele trata-se de doutrina recebida que lhe caberia explicar; ela nunca foi o núcleo da sua própria teologia, e também não foi a doutrina que promoveu a integração da sua compreensão de Cristo, da salvação e do modo como Deus se relaciona com a salvação. O distanciamento da Trindade com relação às demais áreas da teologia cristã começou com Agostinho e continuou na tradição ocidental.³

Em que pese o traçado milenar da história do pensamento agostiniano, bem como o amplo lastro de desenvolvimento dos estudos a ele dedicados nos últimos dois séculos (da pesquisa histórico-biográfica de Poujoulat, em 1844, até os recentes ensaios acerca da especulação trinitária⁴, ontologia⁵, epistemologia/temporalidade⁶ e linguagem⁷ na filosofia agostiniana, passando evidentemente pelos marcos referenciais cristalizados nos estudos sistematizados de Nourisson 1866, Boyer 1920, Hessen 1916/1930, Schmauss 1927, Gilson 1929/1942, Sciacca 1949, Cayré 1947/1954, Courcelle 1950, Mayer 1974, Fitzgerald 1999 e Madec 1988/2000; bem como sua receptividade estritamente teológica no mesmo período⁸), a avaliação acima transcrita, com a qual Lynne Lorenzen propriamente inicia sua breve tentativa de apresentar uma “*doutrina da Trindade reautenticada*”⁹, continua vívida e constitui espécie de juízo tácito, pacificamente aceito inclusive em círculos estudiosos de Agostinho. A imagem de uma reflexão trinitária isolada, reducionista, desencarnada, ponto estanque concretizado em tentativa de adentrar no mistério da essência divina mais que sua própria revelação histórica o permite; e que, a despeito do inegável alcance de suas analogias psicológicas, bem como ainda da penetração aguda na ontologia da unidade da essência divina na pluralidade das pessoas da trindade, não esconderia sua rarefação e limites notórios quanto à relacionalidade intratrinitária, em correspondência à atuação trinitária na economia histórico-salvífica – tal imagem compõe, ainda hoje, tese aceita por expoentes do pensamento filosófico-teológico contemporâneo. Aguda ainda mais que o diagnóstico de Lorenzen, uma observação de Christoph Schwöbel, exemplarmente corroborando a imagem ora exposta do pensamento

³ LORENZEN, L. F. *Introdução à Trindade*, São Paulo: Paulus, 2002, p. 6-7.

⁴ BRACHTENDORF 2000, STUDER 2005, KANY 2007; GIOIA 2008a, AYRES 2010, ANATOLIOS 2011, BERMON-O'DALY 2012; CATAPANO 2012; CIPRIANI 2015.

⁵ ZUM BRUM 1984, OLIVEIRA E SILVA 2007/2012, MARION 2008/2013, GIRAUD 2013, CATAPANO 2016.

⁶ GUITTON 1933, BOROS 1958, DU ROY 1966, SMALLBRÜGGE 1988, BERMON 2001, BOCHET 2001, MAMMÌ 2000/2002/2011, BOUTON-TOUBOULIC 2004, NOVAES 2007, DE LIBERA 2013, MARGEL 2015.

⁷ DUCHROW 1965, SCHINDLER 1965, BEIERWALTES 1971, MAMMÌ 2000/2011, NOVAES 2002/2007, GIRAUD 2013

⁸ BARTH 1932, GUARDINI 1935, DE LUBAC 1946, TILLICH 1951/1957, VON BALTHASAR 1962/1985, BOFF 1972/1978, MOLTMANN 1980, BRAATEN 1993, entre outros.

⁹ LORENZEN, L.F., *op.cit.*, p. 8.

agostiniano, incide diretamente em aspecto essencial do que intentaremos expor no decorrer do presente estudo:

Enquanto os Capadócijs se detiveram na reflexão trinitária acerca do conceito de pessoa e, conseqüentemente, enfatizaram a singularidade pessoal e a unidade relacional das pessoas trinitárias, a abordagem de Agostinho se concentrou na unidade não-relacional da essência divina, que o conceito de pessoa converte num mistério insondável.¹⁰

Igualmente, sistematizações estabelecidas como vértices da reconfiguração antropológica das teologias desenvolvidas na segunda metade do século XX, sobretudo da expressiva renovação da teologia trinitária de nossos tempos, não veem Agostinho como fonte de inspiração para tal. Karl Rahner assim caracteriza a especulação trinitária agostiniana:

Se [...] se parte da concepção de fundo própria de Agostinho e da tradição ocidental, [...] tratado a-trinitário *De Deo uno* precede, como algo óbvio, o tratado sobre a Trindade, mas, em assim sendo, a teologia trinitária suscita, inevitavelmente, a impressão de que, nesta, possa ser dito tão-somente alguma coisa de formal acerca das Pessoas divinas (com o auxílio do conceito das duas processões e das relações) e que, por decorrência, tenhamos discernido somente uma Trindade absolutamente encerrada em si, e não aberta à exterioridade em sua realidade (e da qual nós, os excluídos, todavia e por estranho paradoxo, saberemos alguma coisa). Certamente, numa teologia trinitária agostiniana “psicológica”, tenta-se fornecer um conteúdo aos conceitos formais de *processio, communicatio essentiae diuinae, relatio, subsistentia relatiua*, mas, com sinceridade, deve-se dizer que, nesta tentativa, não se faz avançar muito. [...] Há [na doutrina trinitária agostiniana] dois atos fundamentais que conhecemos como próprios do espírito: conhecimento e amor. Entretanto, a este princípio da teologia trinitária psicológica de Agostinho, certamente sólido, devemos acrescentar: esta relação íntima [...] é apresentada na Escritura somente na medida em que este conhecimento intradivino é considerado revelador de si mesmo; e este amor intradivino como doando-se em uma comunicação pessoal na economia da salvação.¹¹

Até mesmo autores notabilizados pela sensibilidade e fina percepção quanto às linhas de força do pensamento agostiniano, terminam por se revelarem críticos em relação a tais aspectos de sua doutrina trinitária:

¹⁰ “Während die Kappadozier in der trinitarischen Reflexion von Begriff der Person ausgingen und so die personale Besonderheit und relationale Einheit der trinitarischen Personen betonten, konzentriert sich Augustins Ansatz auf die nicht-relationale Einheit des göttlichen Wesens, was den Begriff der Person zu einem unaufklärbaren Geheimnis macht.” - SCHWÖBEL, C. *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 280, *apud* WISSE, M. “*Ego sum, qui sum.*” Die trinitarische Essenz Gottes nach Augustins *De Trinitate* in M. MÜHLING, M; und WENDTE, M. (Hgg.) *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität* in *ArsDisputandi – The Online Journal for Philosophy of Religion*, Supplement Series Volume 2, Utrecht, 2005, p. 63.

¹¹ RAHNER, K. *La Trinità*, 5ª. edizione, Brescia: Editrice Queriniana, 2013, p. 27-28 (grifos nossos). A avaliação rahneriana acerca da “formalidade” da doutrina agostiniana trinitária decorre, em considerável medida, de sua visão acerca do desenvolvimento intelectual de Agostinho como sendo essencialmente atrelado à herança do neoplatonismo, insistentemente presente até em sua obra mais madura, em virtude da qual teria tentado mais a essência ideal dos princípios formais regentes das relações, que seu conteúdo ou “materialidade” - cf: RAHNER, K. *Ascetica e mistica nella Patristica: un compendio della spiritualità cristiana antica*, Brescia: Queriniana, 1991, p. 247-252.

Agostinho, em sua obra *De Trinitate* [...] intenta iluminar, de modo profundo, o mistério trinitário do ser. [...] tal tentativa somente se pode empreender a partir de sua radicação nos transcendentais de todo ser finito e, portanto, não é possível superar uma convergência de duas imagens trinitárias, mundanamente irreconciliáveis, que, em sua convergência e juntas, remetem para além de si mesmas. O modelo inter-pessoal não pode alcançar a unidade substancial de Deus; o modelo intrapessoal não pode representar a real e permanente reciprocidade das hipóstases em Deus. Agostinho foi consciente, desde o princípio e cada vez mais claramente, no curso de seu trabalho, de tal dificuldade e até, última instância, da inviabilidade de sua empresa, de modo que, no livro XV e último do *De Trinitate*, desfaz novamente os fios trabalhosamente entrelaçados anteriormente. Não se atreve a partir do amor entre humanos [... – Antes,] busca a imagem da Trindade dentro da pessoa espiritual individual [...] Porém, Agostinho tem de reconhecer que *[as tríades analógicas]* não são a alma mesma, ao passo que, em Deus, as pessoas são idênticas à substância. Ou, o que vem a dar no mesmo: as três funções *[anímicas]* formam, juntas, somente uma pessoa, nunca três hipóstases. [...] Portanto, o eu uno [com as tríades analógicas funcionais] é, em última instância, somente um pálido reflexo, essencialmente deficiente, da vida divina trinitária [...] A lógica triádica de Agostinho exige uma imagem contraposta, complementar, que logre superar a estreiteza do sujeito encerrado em si mesmo, cujo amor inter-pessoal, entretanto, faz com que perca a unidade de substância que se faz necessário manter.¹²

A concisa observação com que Urs von Balthasar qualifica o que entende por limitação de base da teologia trinitária agostiniana traduz, na realidade, o “diagnóstico” tornado lugar-comum nos estudos que lhe são dedicados, parte considerável nas análises estritamente teológicas e, majoritariamente presente, nas leituras detidamente filosóficas do pensamento agostiniano, nas quais, invariavelmente, toma-se o núcleo de desenvolvimento trinitário como decorrência da visão centrada na unidade essencial intratrinitária, mais que no dinamismo das relações *ad extra* das pessoas da Trindade. Este “unitarismo” exposto na teologia trinitária, a par de sua epistemologia centrada numa interioridade protocognitiva, praticamente antecipando a subjetividade moderna, terminaria por caracterizar o pensamento de Agostinho como exemplo de uma ontologia essencialista (aqui tomada na acepção substancialista, como teremos ocasião de expor no decorrer de nossa pesquisa), imobilista, convergindo para o diagnóstico ao qual nos referimos anteriormente, exemplificado pelas citadas avaliações

¹² VON BALTHASAR, H.U. *Teológica*, volume 2, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 41-44 (grifos nossos). As asseverações analíticas de Von Balthasar têm por base sua visão acerca da epistemologia agostiniana como centrada no eu individual em seu caráter substancial, e enquanto fundamento de todo conhecimento humano, partilhando pois a convicção de haver um *cogito* agostiniano, ainda que em referência primeira ao ser, conjugado à *ordenatio* do escopo teleológico que preside toda a realidade criatural voltada para o *uere esse*: “*Ser, viver e compreender, os quais implicam mais que o simples ato do pensamento cartesiano, constituem no cogito agostiniano unidade e trindade primordiais. [...] Não se trata de uma identidade vazia de ser e pensamento, nem de uma “tensão” radical entre sujeito e objeto, mas sim da recuperação da ordem primordial do ser do mundo dentro do processo primordial da consciência.*” – VON BALTHASAR, H.U. *Gloria: una estética teológica*, volume 2, Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 108. A observação crítica com que arremata sua análise inicial acerca da doutrina agostiniana não invalida, entretanto, a riqueza com que, em suas linhas gerais, Von Balthasar a expõe e interpreta.

textuais de Lorenzen e Schwöbel¹³. Tal diagnóstico, necessário notar, advém em realidade de um condicionamento histórico ao qual foi submetida a tradição agostiniana, espécie de moldura classificatória decorrente de determinada visão acerca do desenvolvimento do pensamento cristão, a qual incide de modo inadequado, e por completo anacronismo, sobre a filosofia agostiniana, vista quase sempre como exercício intelectual desqualificado em seu próprio início, visualizando-se sua ocorrência tão-somente enquanto iluminada pela fé que a dirige e controla desde o “nascidouro”, algo como uma tutela praticada na própria origem, em que a intelecção analógica (“leitura filosófica”) é inteiramente condicionada pelo dado da fé escriturístico (“doutrina teológica”). Para tal visão contribuiu, ampla medida, a fortuna do pensamento cristão a partir do final do período escolástico, sobretudo no período posterior ao evento reformador protestante. Com efeito, na história do desenvolvimento e da influência exercida pelo pensamento agostiniano, os vários marcos constituintes apontam, em sua maioria e até o século XVII, para a predominância da reflexão majoritariamente teológica, mormente nas discussões soteriológicas (relação entre graça e fé, predestinação e livre-arbítrio), eclesiológicas (doutrina dos dois reinos, ou da “Cidade de Deus” e a “cidade humana”), e na teologia fundamental (doutrina trinitária em seu aspecto estritamente teológico). Se, até o século XII, a autoridade de Agostinho era incontestada acerca das reflexões filosófico-teológicas - sobretudo no primeiro aspecto, em que seu exercício não se visualiza senão no escopo próprio do segundo¹⁴ – o século seguinte irá alterar grandemente tal panorama, a partir da recepção aristotélica no Ocidente latino. Cristaliza-se uma reflexão filosófica cristã cujo teor essencial contrasta, em pontos fundamentais, com a reflexão agostiniana herdeira da tradição platônica, e que exercerá grande influência no desenvolvimento do pensamento cristão posterior, expondo as relações entre filosofia e teologia de modo essencialmente distinto do agostinianismo¹⁵.

¹³ Tal caracterização encontra-se igualmente na base da contraposição, tornada convencional, da teologia trinitária oriental “histórico-salvífica” à teologia latina “essencialista”, epitomizada por Agostinho – vide MEYENDORFF, J. *Initiation à la théologie byzantine*, Paris: Du Cerf, 2010, p. 248ss; LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder Editorial, 2009, p. 34ss.

¹⁴ “Le maître incontesté en théologie [au XIIIe. Siècle] est alors saint Augustin; aussi peut-on appeler *augustiniens* les théologiens qui ont précédé saint Thomas et qui s’inspirent tous de l’évêque d’Hippone. Tous admettent les grandes doctrines théologiques qui caractérisent l’augustinisme et tous, à des degrés divers sans doute mais très réelement, subissent son influence dans leur spéculation religieuse. [...] C’est de lui qu’ils ont appris à estimer Platon et qu’ils en ont même reçu la doctrine; aussi a-t-on parfois appelé *augustinisme* ce platonisme chrétien. *L’augustinisme*, pris dans le sens de corps doctrinal, doit surtout, s’entendre des doctrines théologiques et des plus grandes, ainsi qu’il a été dit.” – CAYRÉ, F. *Précis de Patrologie – Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l’Église, Tome 2e.*, Paris: Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, 1930, p. 468-469 (ressaltos e negritos do autor). Vide GILSON 1947: 232-258; VAN STEENBERGHEN 1966: 11-18 e 69-70; DE LIBERA 1998: 250-253 e 282-294. Vide igualmente SESBOÛÉ 2003 [1995] II: 187-190 e 270-278; PAULY 2012: 83-97. Cf. ainda nota 28 adiante.

¹⁵ “... é um fato constante na história da filosofia que as doutrinas em que a inspiração de santo Agostinho predomina mal se deixam reduzir a exposições sintéticas; por exemplo, Pascal e Malebranche repugnam deixarem-se expor segundo a ordem linear que convém à doutrina de são Tomas de Aquino. [...] jamais sabemos

No período moderno, a autonomia em relação ao elemento teológico constitui-se pedra de toque de toda reflexão que se pretenda filosófica, o que implica no enfraquecimento do pensamento patrístico-escolástico enquanto referência explicitada para o desenvolvimento dos sistemas filosóficos. Com o fito de reabilitar o pensamento de cunho especificamente cristão frente ao domínio do pensamento moderno de cunho ateu, nas principais linhas da tradição histórica de seu desenvolvimento, o Papa Leão XIII publica, em 1879, a Encíclica *Aeterni Patris*, pela qual se recomenda a retomada do estudo das grandes fontes cristãs do pensamento, sobretudo da filosofia tomasiana, mas também, evidentemente, dos autores dos primeiros séculos¹⁶. Assim, o pensamento patrístico (e, nele, principalmente a filosofia agostiniana), ganha novo impulso, o qual soma aos reavivamentos ainda tímidos que a obra de Agostinho já vinha conhecendo. Ganha corpo, neste contexto, a pesquisa sobre o elemento filosófico propriamente no pensamento agostiniano, com grandes obras na Itália (através de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, em seu ontologismo realista contraposto à filosofia do idealismo alemão), França (com Jean-Felix Nourisson e F. Poujoulat), e Alemanha (com Johannes Hessen e Michael Schmauss, entre outros). No traço comum permeante a tais estudos, encontramos a busca pelo Agostinho “histórico”, bem como pela especificidade de sua reflexão filosófica e psicológica, a par do escopo teológico que lhe move¹⁷. Nesse âmbito, intenta-se o resgate das intuições estruturais e moventes do espírito agostiniano, em seu esforço filosófico *strictu sensu*, no qual se pretende a desvinculação de suas especulações da roupagem teológica condicionante com que foram revestidas historicamente, inclusas até mesmo as que lhe renderam celebridade enquanto “Doutor da Graça”, “Teólogo do pecado original”, “Mestre do

se santo Agostinho fala como teólogo ou como filósofo, se prova a existência de Deus ou se desenvolve uma teoria do conhecimento, se as verdades eternas das quais fala pertencem à ciência ou à moral, se expõe uma doutrina da sensação ou se são as consequências do pecado original; tudo se passa e se entrecorre tão bem que Agostinho não pode segurar um elo da corrente sem tomar para si a corrente inteira, ...” – GILSON 2007 [1942]: 450.

¹⁶ Vide notas 36, 37 e 40 adiante.

¹⁷ “A partir du XIXe. siècle la critique historique introduit une rupture décisive dans la tradition de l’augustinisme théologique et ouvre la voie à d’autres approches qui se veulent plus scientifiques. L’histoire, la psychologie, la psychanalyse, la sociologie montrent chacune pour sa part les aspects humains du personnage d’Augustin, soumis aux contingences historiques d’une période troublée...” – SAMUEL, Monique. *Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin* in PAUL, J.-M. (ed.) *Situation de l’homme et histoire de la philosophie dans l’oeuvre de Karl Jaspers*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986, p. 22. Acerca do desenvolvimento das pesquisas e dos estudos sobre o pensamento de Agostinho no período em questão (segunda metade do século XIX – início do XX), vide: GILSON 2007 [1942]: 433-500; MADEC 2000: 155-167; ALICI, L. *Introducción a la filosofía de san Agustín* in OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (dirs.) *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy, Tomo I: La filosofía agustiniana*, Valencia: Edicep, 1998, p. 169-196; MARROU, H.-I. *Saint Augustin et l’augustinisme*, Paris: Éditions du Seuil, 2003 [1955], p. 169-179; JASPERS, K. *Saint Augustin* in ID. *Les grands philosophes, 2^a partie*, Paris: Librairie Plon, 2009 [1957], p. 294-305; PRZYWARA, Erich. *Augustin: passions et destins de l’Occident*, 2^a édition, Paris: Du Cerf, 2007 [1934], p. 26-27; TRAPÈ, A. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*, Curitiba: Scripta Publicações, 2017, p. 483-507.

coração inquieto”¹⁸; e as que se cristalizaram como que fossilizadas: “trindade psicológica”, “vontade cindida”, “razão iluminada”, etc., registrando-se, porém e por evidente, a percepção de que tais cristalizações carregam em si, a despeito da moldura que as cristaliza, os esforços que legitimamente as celebrizaram enquanto tais.

§ 1 – Delineamentos propositivos

Nesse sentido, e no cerne de nosso propósito especificamente voltado à teologia trinitária agostiniana, intentamos 1) a verificação do esforço, essencial e legitimamente filosófico, da especulação de Agostinho acerca da natureza triádica do ser divino, expresso na realidade criatural enquanto vestígio e sinal, e mormente no ser humano, *imago Dei* por excelência; bem como 2) a verificação, no interior de suas analogias trinitárias psicológicas, da relacionalidade¹⁹ tensional, ou intencionalidade recíproca, que, sendo constituinte dessa imagem divina presente na alma, e portanto reflexo da essência mesma da dinâmica intratrinitária das pessoas divinas, institui a alma como o âmbito primordial para analogar, a partir da atemporalidade lógica ou imediaticidade do dado revelado e vivenciado *in credere*, a trindade imanente que se busca entender. A manifestação temporal histórico-salvífica desta (que envolve o âmbito da aquiescência da fé nos eventos registrados escriturísticamente como

¹⁸ Dentro do escopo introdutório de nosso texto, relembremos o esquema histórico-temático no qual Marrou condensa a obra agostiniana: a) período de 386 a 400 d.C.: polêmica antimaniqueia “*filósofo da essência*”; b) de 400 a 412: polêmica antidonatista “*doutor da Igreja*”; c) de 412 a 430: polêmica antipelagiana “*campeão da graça*” (inserindo, aqui, o “*teólogo da história contra os pagãos*”) – MARROU, H-I. *Saint Augustin et l’augustinisme*, op.cit, p. 44-45. Evidentemente um esquema “*extremado*”, nas próprias palavras de Marrou, que em seguida tratará mais e mais de esmiuçá-lo e nuançá-lo (p. 45ss). Vide ainda a obra de Erich Przywara citada na nota anterior, bem como GILSON 2007 [1942]: 52-57 e, novamente, 433-500.

¹⁹ Utilizamos *relacionalidade* no intuito de acentuar a significação categorial e o caráter substantivo presente no plexo semântico de *relação*, por vezes obscurecidos pela matização verbal que se fez preponderante no uso contemporâneo do termo. Ao dizermos, por exemplo, “*Agostinho evidencia que o amor presente na relação entre as pessoas trinitárias é manifesto à criação pela encarnação do Filho*”, sobrepõe-se a evidente verbalização ao matiz da substantivação, certamente inerente neste contexto, porém não evidenciado pela funcionalidade atual exemplificada (Vide adiante, em nossa pesquisa, acerca da reconceituação agostiniana da categoria aristotélica da *relação*). Noutros termos, valendo-nos da distinção port-royaliana retrabalhada pelas análises contemporâneas da linguagem, buscamos uma definição extensional ao utilizarmos *relacionalidade*, posto que a definição funcional/usual do campo intensional de *relação* não mais a alcança. Vale lembrar, por fim, que a conceitografia agostiniana registra o uso de várias substantivações por definições extensionais: interioridade, intencionalidade, confessionalidade, etc; bem como notar que a substantivação se faz presente em vários contextos idiomáticos [cf. BRACHTENDORF 2000 (*relationalität*: p. 67ss; e, na versão inglesa: *relationality*: p. 67ss); DORER, D. *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung des Trinitätsdogmas*, Masterarbeit in Philosophie (Mag.phil.), Universität Wien, 2012, p. 84ss (“*Das Verhältnis von Substantialität und Relationalität*”); CASTEIGT, J. *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris: Vrin, 2006, p. 259ss (“*La primauté de la corrélationnalité univoque sur la relationalité analogue*”); CODA, P. *L’altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma: Città Nuova, 1998, p. 89 (“*Nella visione dell’essere concepito come ousia, non è possibile offrire una comprensione più adeguata del mistero della relazionalità ‘trinitaria’ fra le ipostasi. L’unico punto in positivo che viene acquisito dalla teologia patristica è, secondo Bulgakov, la soluzione avanzata da sant’Agostino*”); TEIXEIRA NETO, J. *Nexus: da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa*, Tese doutoral, UFRGN, 2012].

história da salvação, culminando, dentro da confissão cristã, na encarnação divina)²⁰, bem como seus vestígios e sinais presentes em toda a realidade criada, perfazem a totalidade da correspondência entre o conhecimento que analoga, e a trindade analogada.

Em seu propósito central, a tese levará a efeito a tentativa de mostrar que as tríades axiais do conhecimento humano, enquanto ponto de partida para o ato cognitivo, permitem que o conhecimento analógico da trindade divina lhe seja correlato imediato e simultâneo, o que equivale a dizer que a cognição da divindade é manifestada [doadada²¹] no dar-se presencial dos trinômios estruturais da realidade, os quais simultaneamente trazem o conhecimento da criatura em relação com o Criador, bem como atestam sua presença perene ao espírito humano²², resultando na postulação de *locus* de imediação do conhecimento, bem como num *ethos* de planificação e horizontalidade nas relações de saber²³, a partir da intelecção obtida junto ao dado da fé. O conhecimento da realidade divina, correlato à condição humano enquanto instância culminante (ao mesmo tempo que fundacional) da *ratio*, de pronto se põe como simultâneo à imediaticidade do conhecimento da realidade concreta das tríades conceituais, ou da alma. De tais premissas, é possível extrair a conclusão de que a analogia de base proporcionada por Agostinho no livro IX do *De Trinitate*, envolvendo os trinômios presentes na realidade criatural, na alma humana e na trindade divina, trata de refinar a distinção entre a *analogia fidei* e *analogia entis* na transparência especular mútua: *credere et intellegere* são visualizados em *simul*, na imediação de seu exercício, cujo assentimento evocado pelo crer

²⁰ Cf. MADEC, G. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi in *Revue d'Études Augustiniennes*, p. 119-120.

²¹ Vide MARION 2008: 139-148; “*Ecce apparet mihi in aenigmate trinitas, quod es, Deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata aequalis tibi et coaeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram (Gn 1,1). Et multa diximus de caelo caeli et de terra inuisibili et incompressa et de abyssis teneboras secundum spiritualis informitatis uagabunda deliquia, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et illuminatione fieret speciosa uita, et esset caelum caeli (Ps 113, 16) eius, quod inter aquam et aquam postea factum est. Et tenebam iam patrem in dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo fecit haec, et trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce spiritus tuus superferebatur super aquas (Gn 1,2). Ecce trinitas, Deus meus, pater et filius et spiritus sanctus, creator uniuersae creaturae.*” - **conf. XIII, v, 6ss.**

²² “A teoria psicológica agostiniana parte de um dado de fé: que o homem é criado à imagem de Deus; enquanto tal, podemos ver refletida nele a Trindade que nos foi revelada. De fato, naquilo mesmo que o distingue das outras criaturas, em sua inteligência e em sua vontade, é o homem imagem de Deus, pois criado para conhecer e amar a Deus, isto é, criado como ‘capax Dei’. [...] A analogia deve ser vista e explicada à luz da anagogia e da ontologia trinitária da criação.” – MIRANDA, M. F. **O mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner**, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 1999, p. 141; “A trindade da mente racional não é imagem de Deus simplesmente pelo fato de recordar de si, entender e amar a si mesma, mas porque é capaz de recordar, entender e amar a Deus. Ela é imagem de Deus porque, precisamente, é capaz de Deus, de participar da sua essência.” – BENTO DE SOUZA, L. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo no De Trinitate de Santo Agostinho**, São Paulo: Loyola, 2013, p. 201.

²³ Vide adiante nossa Conclusão.

enseja sua própria reflexividade e inteligência²⁴, aspectos pertinentes ao ato único da fé que busca entender, simultâneos entre si na decorrência mesma da presença e doação da Trindade ao conhecimento humano.

A par do objetivo nuclear de nossa pesquisa, em sua própria consecução intentaremos 1) captar como Agostinho trabalha a definição dos elementos componentes da analogia triádica *mente, conhecimento e amor*, apresentada no livro IX do *De Trinitate*, já a partir do elenco simultâneo às esferas humana e divina. Em decorrência, tentaremos 2) fixar o estatuto funcional de tais elementos na tessitura da analogia, bem como a própria funcionalidade desta no escopo amplo do conhecimento da essência triúna de Deus por parte do ser humano²⁵, objetivando o esclarecimento do sentido e do alcance proporcionados pelo conhecimento analógico, levando-se em conta o caráter de inteligência acerca de um dado em mistério e assentido no âmbito primordial do crer. Efetivamente, a essência triúna de Deus antepõe ao conhecimento humano a única possibilidade de ser por este apreendida ou notada: o *simul* verificado como imanente na atuação interna das pessoas da Trindade, enquanto essência relacional. Tal via única é perfazida pela analogia inerente à alma humana, quanto ao aspecto triádico e simultâneo de sua constituição e de suas operações. Da reflexividade entre ambos os aspectos – essência relacional divina e essência anímica intelectual humana, a par da *imago Dei* expressiva tanto da relação ontológica fundamental (*uere esse – esse*) quanto da epistemológica especular – resulta que o conhecimento analógico humano da realidade divina é fundamentado no ser próprio de Deus, noutros termos: a ontologia relacional estabelece como sua via própria de acesso o conhecimento analógico, cujo caráter não discursivo aponta para os sobreditos vetores da imediaticidade e simultaneidade, em decorrência direta da essência relacional divina.

Decorrentes de tais análises, nosso esforço caminhará no sentido de tentar a elucidação do conceito de simultaneidade próprio ao pensamento agostiniano, em seu texto talvez o mais representativo quanto à sua necessidade para a inteligência do assentimento da fé no mistério, bem como para a estruturação da própria compreensão, por parte da *ratio* humana (enquanto seu reflexo triádico atemporal), da trindade imanente e eterna e de sua temporalidade enquanto

²⁴ Permitimo-nos a remissão à tentativa de elucidação a respeito em nossa dissertação de mestrado *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, FFLCH-USP, 2014, p. 51-70.

²⁵ “Il s’agit pour Augustin d’analogies métaphysiques plutôt que de psychologie trinitaire. Le *De Trinitate*, avec sa riche analyse psychologique, est chronologiquement encadré de textes qui cherchent les vestiges de la Trinité dans la structure trinitaire de l’être créé [...] En conséquence, la véritable intention du *De Trinitate* s’éclaire: l’analyse psychologique ne sert que de manuduction pour aider les fidèles à découvrir cette structure trinitaire de l’être créé dans cette suprême image créée de Dieu, qui est la fine pointe de l’âme, transparente à elle-même et illuminée par Dieu.” – SMULDERS, B. *Esprit Saint chez les Pères latins* apud DU ROY, O. *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1966, p. 420.

manifestada historicamente na economia da salvação. O *simul* característico do filosofar de Agostinho, cuja presença no período inicial tentamos ilustrar por ocasião de nosso trabalho dissertativo de mestrado (vide nota 23), atua como movimento próprio à interioridade humana, na qual a feitura cognitiva da realidade criatural, resultante de sua semelhança divina expressa pelas analogias triádicas (IX, i, 1 – v, 8), consumando-se na verdade enquanto eterna, absoluta e imutável (IX, vi, 6 – vii, 12), firma a presença imediata da noção de ser junto ao ato intelectual que lhe inquire e interpela.

Em paralelo à simultaneidade, e como seu correlato cognitivo, tentaremos a clarificação quanto à atemporalidade lógica com a qual principia o ato intelectual, que passa a operar no passo de sua própria estrutura racional congênere à verdade eterna da Trindade originária, no instante reiterativo da certeza primordial do *esse* tecendo, como fio perpassante, a analogia triádica intelectual ensejada pelo *credere*. Com efeito, em todo ato anímico racional é pressuposta a presença análoga da Trindade divina, cuja luz reflexa na intelecção subtrai a temporalidade em que sua feitura, necessariamente, irá se configurar e deter²⁶. O tempo resulta, como igualmente tentamos ilustrar em nossa pesquisa dissertativa, da evanescência própria à intelecção em trânsito na feitura intelectual do universo.

§ 2 – Pressupostos teóricos e referenciais histórico-exegéticos

- *Alta Escolástica e Período Moderno*

Clarificamos, linhas atrás (p. 23 e 25), que o conhecimento analógico da trindade divina imediatiza a relação entre esta e o ser humano em seu aspecto ontológico, qual seja: *uere esse – esse* criatural. Mote conducente do desenvolvimento central de nossa pesquisa, a relação perpassa a visão agostiniana, na devida fundamentação da fé escriturística, com relação a um dos conceitos centrais de sua herança filosófica grega, exposta por todo o espectro amplo

²⁶ “A ideia de Deus [presente] no ato transcendente ao seu próprio fundamento racional, [corresponde] à ideia do Cristo na fé revelada. Este ato transcendente se efetua ao longo de experiências interiores imunes ao curso temporal, orientadas pelo atemporal. [...] Que a fé se torna racional e se confirma na especulação filosófica; que fé e filosofia perfazem não mais que um – é o que concerne propriamente à concepção agostiniana da Trindade. [...] Se, neste sentido, Deus se fez Pessoa, ele se fará necessitado de outras pessoas, a fim de entrar em comunicação com elas. [...] A Trindade, impensável e inimaginável, permanece um grande mistério absoluto, [...] ponto de partida das especulações, e não o seu resultado. [...] A origem e a eficácia das especulações trinitárias são em parte explicáveis, por colocarem em evidência os três tempos da dialética: em todas as coisas, na alma, em toda a realidade. A tríade no pensamento acerca de todo ser compõe uma ilustração da divindade, que pode ser pensada de diversas maneiras. Através das tríades que aparecem e tornam-se símbolos, nós nos elevamos a Deus, que por sua vez, e na realidade de sua Trindade, mostra-se nos inumeráveis reflexos ternários do ser. [...] Pode-se igualmente enfatizar as categorias pelas quais são pensadas as relações das três Pessoas (identidade, subordinação, contiguidade, consubstancialidade), e considerar a simples relação como a categoria a mais simples, a mais imediata, conforme o objeto. [...] Estes modos formais de transcendência, tais quais uma grande música, parecem ressoar permanentemente através do conteúdo de todo ser.” – JASPERS, K. *Saint Augustin in ID. Les grands philosophes, 2^a partie*, op.cit., p. 221-226.

do *trin.* em seus aspectos cosmológico (sinais e vestígios), epistemológico (razão, enquanto *imago Dei*, ancorada na verdade eterna) e ontológico (o ser como o primeiro dado conhecido pelo intelecto). Precisamente na anterioridade intelectual do ser, enquanto convergência entre o primado epistemológico do *uere* e a primordialidade do *esse*, visualizamos o pilar de sustentação das analogias trinitárias da terceira parte do *trin.*, exposto no passo textual IX, vi, 9 – vii, 12 e no qual a tessitura analógica exaure-se em sua consumação teleológica (cuja *intentio* fora ressaltada por Agostinho no denso preâmbulo com que inicia o livro IX, sinalizando-a como análoga da tensionalidade intratrinitária) nas razões e princípios eternos.

O esforço de expor em termos sumarizantes um dos desenvolvimentos axiais de nossa pesquisa justifica-se como indicativo dos referenciais históricos de interpretação por nós adotados. Em nossa pesquisa anterior²⁷, procuramos demonstrar que Agostinho parte, na tríade das primeiras intuições, do *esse* (e não do *intellegere*). Uma *notitia* (ou um dado conhecido), somente se qualifica como uma certeza indisputada, à medida que se apresenta dotada de evidência inequívoca. A certificação advém, pois, da *intuitio* que reveste de evidência o dado conhecido. O propósito de situar o ponto de partida da demonstração da existência de Deus numa certeza cuja evidência a torne indisputada, manifesta a fundamental congruência, aludida linhas atrás, da epistemologia à ontologia no interior do pensamento agostiniano, em que a *ordum rerum* converge fundamentalmente à *ordo cognoscendi*, sendo o primeiro conhecido igualmente o *esse* primordial. Tal congruência se fez presente por todo o ulterior desenvolvimento histórico do pensamento de Agostinho, nas diversas recepções dos seus textos fontais e nas perspectivas por eles suscitadas, evidentemente centralizadas no *trin.* No período escolástico, a analogia triádica e a ontologia relacional nele desenvolvidas constituem a influência comum nos construtos teológicos de autores díspares, mormente em suas reflexões trinitárias. A presença do pensamento trinitário agostiniano é plenamente assumida em sua autoridade patrística, e enquanto matriz de expansão junto às demais influências (como Anselmo, Pseudo-Dionísio e Aristóteles), no âmbito do agostinianismo já desenvolvido no período²⁸, e sobretudo no interior da síntese boaventuriana, na qual o reflexo triádico da

²⁷ *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit, p. 102-126.

²⁸ Embora crítico quanto à caracterização de um agostinianismo estritamente filosófico no período escolástico, Cayré não deixa de reconhecer traços incipientes a respeito, sobretudo no que poderíamos classificar como descrição embrionária do entendimento ontologista, ainda que pelo viés místico: “*Le caractere équivoque de ce qu'on a appelé l'augustinisme philosophique médiéval ressort d'abord du fait que les augustiniens du moyen age sont loin de s'entendre sur nombre de donnés philosophiques importantes. On a même pu noter entre eux de graves divergences sur la question capitale de l'origine des idées: tous, il est vrai, l'expliquent par une illumination divine, mais sous cette formule se cachent des conceptions différentes: innéisme, ontologisme, illuminisme, concours spécial intellectuel, ou même simple concours ordinaire, selon la formule thomiste que ses défenseurs appuient sur l'évêque d'Hippone [...] son système, s'il en avait un, serait plutôt un intuitionisme, ou doctrine de l'intuition des idées à tendance mystique: il lui suffit de constater l'existence dans l'esprit d'idées*”

essência relacional, com base na primazia ontológica do *uere esse* tornado *primum datum* epistemológico, constitui mote recorrente por todo o seu desenvolvimento, cuja sistematização se afigura linear e coesa na proporção mesma de sua recorrência “intacta”, a par de amplo lastro textual agostiniano, mormente do *trin.*, celebrizando-se pelo uso que Boaventura faz do axioma escolástico *esse est quod primo cadit in intellectu*, em que identifica o *primum esse* ao *Vere Esse*²⁹. A partir de Boaventura, tal interpretação da ontologia/epistemologia agostiniana irá perfazer o lastro histórico do que se convencionou intitular de *ontologismo*, o qual incluirá os textos de Malebranche no século XVII³⁰, bem como as leituras de Antonio Rosmini³¹ e

*premières intuitivement perçues, auxquelles il attribue un rôle capital dans l'ordre naturel et surnaturel. [...] l'ensemble des augustiniens, dit-on, admet l'identité de l'âme et des facultés; cependant la distinction en est faite très nettement par Hugues de Saint-Victor et avec moins de rigueur par saint Bonaventure, plus proce peut-être que tous les autres d'Augustin [...] Quant à l'identification de l'être et de la lumière, il est permis de douter qu'elle eut, chez Augustin, la signification 'physique' que lui attribuent certains auteurs du XIIIe. siècle.” – CAYRÉ, F. *Précis de Patrologie – Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église, Tome 2e.*, Paris: Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, 1930, p. 469-470 (ressaltos e negritos do autor; grifos nossos). O rigor analítico conceitual de Cayré ainda contribuiria com outros textos basilares para a história do pensamento agostiniano: CAYRÉ, F. *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Paris: Desclée de Brouwer, 1947, p. 4-23 e 245-294 (mais assertivo quanto ao fio histórico da filosofia agostiniana); ID. *La contemplation augustinienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 220-261. Vide igualmente: MARROU, H.-I. *Saint Augustin et l'augustinisme*, op.cit., p. 155-163. Além dos referenciais de SESBOÛÉ 2003 [1995] II: 62-69; GILSON 1947: 232-258; VAN STEENBERGHEN 1966: 11-18 e 69-70; DE LIBERA 1998: 250-253 e 282-294; KOBUSCH 2000: 11-26, vide ainda: GILSON, E. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Vol I [1926-1927], Paris, p. 80-111; GILBERT, P. *Introdução à teologia medieval*, S. Paulo: Loyola, 1999, p. 103-112; TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*, S. Paulo: Aste, 1988, p. 138-142; LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*, S. Paulo: Paulinas, 2000, p. 83-100.*

²⁹ “Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse diuinum” - *Itinerarium mentis in Deum V, iii*; “Ademais, Agostinho disse em várias passagens do livro da Trindade que a imagem é a mente, o conhecimento e o amor; e que a causa da imagem se aplica à alma quando comparada com Deus: se, portanto, a natureza imprimiu na alma o ser imagem de Deus, logo, também ela inclui naturalmente em si própria o conhecimento de Deus. Mas o que primeiro se conhece de Deus é que Deus existe. Portanto, a existência de Deus está naturalmente impressa na mente humana. [...] Além do mais, a alma racional tem inerente a si o seu autoconhecimento e, por isso, está presente a si mesma e é cognoscível por si própria. Mas Deus está mais presente que a própria alma e é cognoscível por si próprio. Logo o conhecimento de Deus está impresso na alma humana”- *Quaestiones disputatae (De myterio Trinitatis), Quaestio I, arg. 1, d. 1, 4, 10* [tradução de Maria M. BRITO MARTINS in ID. *Introdução à Filosofia Patrístico-Medieval*, Porto: Universidade Católica Editora, 2016, p. 191-192]. Sobre Boaventura e Agostinho, cf. GILSON, É. *La philosophie de Saint Bonaventure*, 3ª edition, Paris: Vrin, 1984, p. 12-35; BOUGEROL, J. G. *Introduction a Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1988, p. 54-62; FALQUE, E. *Saint Bonaventure and the Entrance of God into Theology*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University (NY), 2018, p.137-175 [edição revista, ampliada e com novo prefácio em inglês de Falque].

³⁰ “Nous voyons toutes choses en Dieu” – *Recherche de la Verité III, ii, 6*. Acerca da interpretação malebranchiana de Agostinho, vide: GUÉROULT, M. *Malebranche – I. La vision en Dieu*, Paris: Éditions Montaigne, 1955, p. 40-41 e 149-156; MADEC, G. *Les citations augustiniennes de Malebranche* in *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 08/1972, Paris: I.E.A., p. 375-403; MOISUC, C. *Illumination divine et idée immédiate: la réception de l'augustinisme chez Malebranche* in *Hermeneia – Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, Vol. 16/2016, Axis Academic Foundation (Romênia), p. 32-46.

³¹ “L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'ESSERE” – *Nuovo saggio sull'origine delle idee II, ii, 5*; vide também *Teodiceia III, iii, 21* – ressaltado em maiúsculo do autor. Vide ROFFI, R. *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, Roma: Aracne Editrice, 2011, p. 51-107; CIOFFI, M. *La filosofia dell'amore in Agostino e Rosmini* in ID. *Temî di antropologia agostiniana*, Firenze: Charitas (Bolletino Rosminiano Mensile), ago-set

Vincenzo Gioberti (que assumiu positivamente o qualificativo)³² no século XIX, para culminar nas releituras agostinianas de Pantaleo Carabellese e Teodorico Moretti-Costanzi no século XX (os quais intentam uma revisão crítica da visão ontologista)³³. Intentamos ler o pensamento trinitário de Agostinho tendo como auxílio as lentes do instrumental exegético ontologista crítico³⁴. Longe de se pretender “demarcação de trincheira”, nossa explicitação visa, para além

2016, p. 1-12; CANULLO, C. La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione in Rosmini Studies, Volume 03 [2016], Università degli Studi di Trento, p. 187-199.

³² “[...] *Tuttavia, siccome l’Ente concreto e assoluto è del continuo presente all’intuito, non può darsi che il psicologista [...] non abbia una cognizione confusa e quasi un sentore dell’obbiettività dell’Ente. [...] Ora giunto a un tal segno, o il filosofo si risolve ad abbandonare il suo metodo, e a mettersi per la via dell’ontologismo, o egli continua ad essere psicologista, ma si adopera a stabilire l’obbiettività dell’ente, senza uscire dal preso cammino. [...] L’ontologista [...] muove, non già della riflessione, dal sentimento, dalla coscienza, insomma da sé medesimo, ma dall’Ente concreto e intuitivo...*” – **Introduzione allo studio della Filosofia, Tomo II**, 2ª ed. riveduta, Milano: Ernesto Oliva Editori, 1850, p. 425-426. Cf. CUOZZO, G. L’“ontologia trinitaria” nelle opere postume di Vincenzo Gioberti in Annuario Filosofico, Vol. 14 [1998], Ugo Mursia Editore, p. 233-267; ID. Gioberti e San Bonaventura in Doctor Seraphicus, Vol. 49 (2002), p. 123-151.

³³ Vide MORETTI-COSTANZI 2009 [1948 e 1974]; CARABELLESE, P. **Il problema teologico come filosofia**, 1994 [1931], Università degli Studi di Perugia: Edizione Scientifiche Italiane, p. 165-184. Vide a respeito: MOSCHINI, M. L’ontologismo critico italiano nella sulla ispirazione neobonaventuriana in La Nottola di Minerva – Rivista di Filosofia e Cultura, Vol. 4-6 Iug/Dic-Supplemento, Perugia, 2012, p. 1-19; BRINO, O. Rosmini and the origins of the Phenomenology in Rosmini Studies, Vol. 05 [2018], Università degli Studi di Trento, p. 161-186. Retomaremos, por ocasião do passo textual constante no *trin.* IX, vii, 12, o instrumental exegético do ontologismo crítico para análise da propositura agostiniana acerca das verdades eternas presentes na alma humana.

³⁴ Embora com evidente incidência no histórico de suas definições e decorrências conceituais, a controvérsia teológica envolvendo o ontologismo escapa aos propósitos centrais de nossa pesquisa. Para uma aproximação introdutória, vide os textos referenciais à discussão no século XIX: ZIGLIARA, T. M. **Della luce intellettuale e dell’ontologismo secondo la dottrina de Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino**, Vols. I e II, Roma: F. Chiapperini Tipografia Cattolica, 1874 (exposição crítica); KLEUTGEN, G. **L’Ontologismo e le sette tesi censurate dalla Sacra Inquisizione**, Roma: Civiltà Cattolica, 1867; UBAGHS, G.C. **Essai d’Idéologie Ontologique ou considerations philosophiques sur la nature de nos idées et sur l’Ontologisme en general**, Louvain: Valinhtout et Cie., 1860 (assertiva); D’ENVIEU, J. F. **Défense de l’Ontologisme et de la philosophie spiritualiste**, Paris: E. Thorin Librairie du CF, 1863; ZARELLI, T. **Il sistema teologico di Vincenzo Gioberti**, Parigi: L. Sarlier, 1849 (moderada). Note-se que, não obstante a polémica suscitada e suas consequências em nível magisterial eclesiástico, a discussão restou circunscrita ao contexto das reações confessionais pré-*Aeterni Patris* às filosofias críticas do período moderno (sobretudo ao pensamento kantiano e seus desenvolvimentos idealistas), sequer sendo mencionada, posteriormente, em apresentações históricas das teologias do período (SESBÔUE 2003 [1995] III: 182ss; PAULY 2012: 209-216; cf. HACKL, M.; DANZ, C. (Hg.) **Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2017, p. 245] - vide ainda: CUCHET, G. Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans les discours catholique du XIXe siècle in Revue d’histoire du XIXe siècle, Vol. 41/2 [2010], p. 131-148 [<http://journals.openedition.org/rh19/4054>]). Vale lembrar, igualmente e como testemunho autorizado quanto a uma espécie de superação das censuras eclesiásticas relativas à polémica, que **1**) Rosmini foi proclamado Beato em 18 de novembro de 2007, culminando um processo de reabilitação iniciado em 2001 pelo então prefeito para a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger; bem como registrar que **2**) a atuação maior de Gioberti no *Risorgimento* italiano como que encobriu e/ou minimizou a controvérsia em seu aspecto filosófico, observando-se que o ontologismo giobertiano viria a exercer grande influência na filosofia do Direito já no contexto imediato da unificação italiana, desenvolvendo-se posteriormente em diversas correntes em torno ao eixo ontologista jurídico, não raro com discordâncias de base entre si [cf. DI GIOVANNI, V. **Storia della Filosofia in Sicilia da’tempi antichi al sec. XIX**, Volume II, Palermo: L. Perdone Lauriel Editore, 1873, p. 177-289 (“*Gli Ontologisti*”); PAGANO, V. **Nuovi elementi di Diritto Razionale o Universale**, Vol. I, Napoli: G. Rondinella Editore, 1863, p. 109-133]. Para exposições em contexto amplo, vide: GARIN, E. **History of Italian Philosophy, Vol. I**, New York: Rodopi, 2008 [1978 3ª], p. 891-922; GENTILE, G. Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento in Les Études Philosophiques, Vol. 11/02 [1955], p. 341-350; PATRIARCA, S.; RIALI, L. (eds.) **The Risorgimento revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-**

da necessária identificação dos postulados e pressupostos teóricos ora trabalhados, igualmente clarificar que o uso de tal perspectiva não ocorre de forma monolítica ou unívoca, ou mesmo sistematicamente condicionante de nossas tentativas quanto ao desenvolvimento de nossa proposta. Antes, atua precisamente como ponto de partida instituinte de possíveis aproximações (também de notadamente, como atestado pelas referências bibliográficas de apoio³⁵ em nosso estudo, a leitura fenomenológica existencial de matriz husserliana.

- *Período contemporâneo: da Aeterni Patris aos estudos atuais*

Intensificados no período pós-*Aeterni Patris* (vide p. 22), os estudos sobre Agostinho ganham corpo em conjunto com as incursões sobre o Medieval, notadamente as respectivas ao pensamento tomasiano. Com efeito, algumas das principais apresentações da filosofia agostiniana no início do século XX situam-na no interior de uma visão do desenvolvimento do pensamento cristão cuja culminância estaria situada no período da Alta Escolástica, constituindo-se então como filosofia cristã patrístico-medieval cujos expoentes maiores seriam Agostinho e Tomás de Aquino. Tal visão, ainda hoje presente em várias análises a respeito, marcou estudos que, não obstante certa limitação do escopo decorrente de tal contexto, tornaram-se marcos da pesquisa: assim a sistematização fundamental da metafísica agostiniana

Century Italy, London: Palgrave Macmillan, 2012, p. 255-269; MENOZZI, D. *L'historiographie catholique face au Risorgimento* in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, Volume nº 44/01 [2012], p. 139-150 [<http://journals.openedition.org/rh19/4243>]; PECOUT, G. *Pour une lecture méditerranéenne et transnationale du Risorgimento* in Idem., *Ibidem*, p. 29-47. Vide ainda, quanto à possibilidade de uma aplicação plural e progressista do ontologismo jurídico (a partir dos desenvolvimentos de Hans Welzel e a Escola de Göttingen, com evidente influxo da fenomenologia husserliana): CEREZO MIR, J. *Ontologismo e normativismo na teoria finalista* in *Revista dos Tribunais*, Volume 01/01, janeiro-junho 2004, S. Paulo, p. 9-23 [www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:redede.virtuallibotecas:artigo.revista:2004]; COLEN, G. C. *A teoria finalista da ação e as bases do Código Penal* in *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, Vol 21/41 [2018], Belo Horizonte, p. 152-165; MAIA, A. D. *Ontologia jurídica e realidade: o problema da ética da tolerância* in *Revista de Informação Legislativa*, Vol. 36/143-1999, p. 335-345 [<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/525>].

³⁵ Além de Marion, referenciamos amplamente pelo decurso de nosso estudo e no escopo da exegese fenomenológica existencial de Agostinho, as pesquisas (com evidente variação quanto ao influxo husserliano ou heideggeriano) de Vincent Giraud, Emmanuel Falque, Natalie Depraz, Jean-Louis Chrétien, Maxence Caron e Emmanuel Bermon; igualmente os textos axiais de Heidegger, Jaspers, e mesmo Husserl – cf. BIEBIGHAUSER, J. *Augustine and phenomenological tradition*, Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, University of Nottingham, 2012 [sobretudo p. 17-72 (“*Husserl and Heidegger on Augustine*”)]; DE WARREN, N. *Augustine and Husserl on the Time and Memory* in *Quaestiones Disputatae*, Vol. 07/01 [2016], The Catholic University of America Press, p. 7-46; VON HERRMANN, F.-W. *Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger* in FISCHER, Norbert (dir.) *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken, Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 253-264; McGRATH, S. J. *The early Heidegger and Medieval Philosophy: phenomenology for Godforsaken*, The Catholic University of America Press, 2006, p. 32-48; DEPRAZ, N. *Saint Augustin et la méthode de la réduction* in CARON, M. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 551-571; FALQUE, E. *Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin* in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin?* [Actes du colloque inaugural de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris – 25 juin 2010], Paris: Vrin, 2013, p. 115-119. Na possibilidade de aproximações entre a leitura ontologista crítica e a interpretação fenomenológica, vide os artigos de Carla Canullo e Omar Brino citados nas notas 31 e 33, respectivamente.

por Hessen [1916/1930], bem como a exposição ampla do pensamento agostiniano efetuada por Gilson [1929/1942] através do vértice da interioridade protocognitiva. Ambos os estudos estão inseridos no extenso debate acerca do estatuto filosófico próprio da fé cristã, baseado nas sínteses escolásticas e por evidente tendo a tomasiana como exemplo maior³⁶. Tal debate tem como um de seus motes a natureza e o alcance da herança filosófica grega sobre os autores cristãos e, nesse sentido, um número significativo dos estudos da primeira metade do século passado irá se concentrar nas relações entre o neoplatonismo e o pensamento agostiniano. Surgem grandes pesquisas sobre a formação filosófica e a conversão de Agostinho, como ilustram os textos de Alfarić [1918] e Boyer [1927]; igualmente, os estudos voltados para os diálogos do período inicial, marcados por forte presença do pensamento plotiniano; como também para os textos intermédios: assim Thonnard [1930], Sciacca [1949], Cayré [1947 e 1954] e Courcelle [1950]. Será principalmente com base nos novos direcionamentos conhecidos a partir dos anos 40 pelas sistematizações teológicas (sobretudo católicas), que os estudos agostinianos conhecerão trilhas totalmente autônomas em relação às correntes que, na continuidade do teor exortativo da *Aeterni Patris*, centravam-se na releitura dos expoentes do Medievo como resposta às filosofias do início do século XX³⁷. Ainda que rigorosamente filosóficos, os estudos elencados linhas atrás ostentam, grande medida, o teor confessional próprio de seu contexto de origem, em franca discussão com as correntes pós-hegelianas e na tentativa de releitura assertiva da metafísica tomasiana³⁸. Será precisamente neste contexto que Michael Schmaus irá compor sua pesquisa voltada para o pensamento trinitário agostiniano [1927], um dos trabalhos pioneiros que permanece como marco referencial no contexto contemporâneo dos estudos baseados no *De Trinitate*. Schmaus, autor de uma dogmática católica igualmente basilar no período pré-Vaticano II [1956-1962], desenvolve seu estudo centrando-se numa espécie de inversão sistemática que se tornaria plataforma comum a todas as pesquisas posteriores: a estrutura psicológica tornada ponto de partida para a análise da fundamentação escriturístico-dogmática, bem como perfazendo o escopo permanente para a inteligência do mistério, não mais principiando pela doutrina teológica propriamente, ou pela doutrina da criação, ou ainda pela encarnação do Verbo, compondo como que uma leitura “em inverso” do *De Trinitate*, em que a suficiência do aparato analógico-psicológico ilumina e

³⁶ Cf. PAULY 2012: 185-225. Vide igualmente as preleções de Gilson no período, acerca da autenticidade da filosofia cristã no contexto do debate em questão e reunidas em *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

³⁷ Vide AUBERT, R. *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in* VORGRIMLER, H.; GUCHT, R. V. (Hgs.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Band II, Freiburg im Breisgau: Herder, 1969, p. 7-70.

³⁸ Vide nota 17, p. 22.

“fundamenta” as partes anteriores do tratado. Se espelha o momento próprio às correntes cristãs do período, em discussão com as filosofias da existência e as psicologias várias acerca da interioridade humana, o estudo de Schmaus abre perspectivas e preconiza caminhos para significativa ampliação, mesmo redefinição, dos estudos agostinianos ao sinalizar para a possibilidade de uma abordagem estritamente psicológica e, portanto, “humanista” da doutrina trinitária (até então majoritariamente reservada à teologia fundamental)³⁹, centrado num dos importantes tratados dogmáticos da maturidade de Agostinho (igualmente pouco trabalhados neste período).

A partir da discussão sobre a teologia dialética protestante, nas décadas de 20 e 30; bem como da querela envolvendo a *nouvelle théologie* em âmbito católico, nos anos 40, os estudos agostinianos assumem mais e mais as perspectivas que pesquisas anteriores, como a de Schmaus, preludiavam. A “virada antropológica” nos estudos teológicos em geral, iniciada na década de 50 e concretizada nos trabalhos do Concílio Vaticano II (1962-1966), enseja grandemente o diálogo com as correntes não-cristãs de pensamento (sobretudo as do pós-guerra), objetivando não mais um embate defensivo da ortodoxia dogmática e tradições interpretativas, mas a autocrítica que pede novas apresentações e atualizações das principais conceituações teológicas do pensamento cristão⁴⁰. Busca-se o *aggiornamento* da fé a partir de novas intelecções de seu conteúdo escriturístico e/ou dogmatizado, por vezes de forma estruturalmente inovadora na assimilação das categorias críticas, fenomenológico-existenciais, historiais e pós-modernas (Rahner, Schillebeeckx, Lonergan, Guardini e Von Balthasar pré-Vaticano II; Bultmann, Brunner e Tillich na esfera protestante; Gehrard Müller, André Torres-Queiruga, Bruno Forte no final do século XX e início do XXI); por vezes de forma moderada, através do resgate das grandes tradições patrísticas no diálogo com as filosofias da vida, o bergsonismo, o espiritualismo e o personalismo franceses (Jean Daniélou, Henri de Lubac, Dominique Dubarle); por vezes até mesmo com maior prudência conservadora (Cornélio Fabro, Ratzinger e Von Balthasar pós-Vaticano II), mas inevitavelmente assimilando, menor ou maior grau, os motivos dos novos “*modos de pensar*”. Nas três “formas” de assimilação ora descritas, ocorre a intensificação das pesquisas sobre o pensamento patrístico, mormente do

³⁹ Cf. KANY 2007: 135-146. Vide a recensão de Auguste MANSION *Michaël Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Compte rendu) in Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Vol. 33/30 (Deuxième série), Société Philosophique de Louvain, 1931, p. 256-258.

⁴⁰ Cf. SESBOÛÉ 2003 [1995] II: 79-85, 129-132 e 326-343; PAULY 2012: 227-267; THEOBALD, C. *Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée in DURAND, E.; HOLZER, V. (dir.) Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe. siècle*, Paris: Du Cerf, 2008, p. 33-53; BREUNING, W. *Trinitätslehre in VORGRIMLER, H.; GUCHT, R. V. (Hgs.) Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Band III, Freiburg im Breisgau: Herder, 1970, p. 21-34; BARNES, M. R. *Augustine in contemporary trinitarian theology in Theological Studies*, Vol. 56/02 [1995], Marquette University, Milwaukee, p. 237-250.

agostiniano, de forma autônoma e renovadora. Mas sobretudo no interim da abordagem que visualizamos como moderada, a revalorização do agostinianismo se concretiza através do resgate e divulgação editorial de grande parte dos escritores patrísticos, cujo exemplo maior é a coleção *Les sources chrétiennes*, coordenada por Daniélou e De Lubac. A *Les Sources* torna-se inspiração para iniciativas similares voltadas tanto para os textos fontais dos Padres, quanto para novos estudos a respeito, e é precisamente centrado neste segundo aspecto que Fulbert Cayré forma um grupo de pesquisadores agostinianos cuja produção receberá o título de *Estudos Agostinianos*. O grupo rapidamente se institucionaliza, atento à renovação conciliar, porém mantendo-se prudentemente distante das rupturas e consequências maiores da “virada antropológica”, publicando seus resultados no espírito “delubaciano” que o inspirou, expandindo-se enquanto *Institut d'Études Augustiniennes* para se tornar um dos principais centros de pesquisas sobre Agostinho da atualidade. Neste espírito, Olivier Du Roy publica seu trabalho acerca da inteligência da fé trinitária em Agostinho [1966], o qual, não obstante o lastro textual situado no período dos diálogos, alcança o pensamento agostiniano por inteiro acerca da compreensão do mistério trinitário. O estudo de Du Roy, fiel à orientação geral que norteia o IEA, intenta elucidar a formação da teologia trinitária de Agostinho essencialmente do ponto-de-vista de sua herança neoplatônica, buscando evidenciar como a própria disposição trinitária da fé condiciona a sobredita herança, sua intelecção e, portanto, sua filosofia própria. Em certo sentido, a “virada antropológica” preconizada por Schmaus explicita-se em Du Roy, enquanto movimento autônomo da inteligência do dado crido para sua própria definição dogmática, na precisa releitura de uma tradição fontal na interface com abordagens personalistas e humanistas do pensamento contemporâneo⁴¹.

No contexto de maior abertura ao diálogo e assimilação para com a cultura e o pensamento não-cristão, como também para com as religiosidades e culturas cristãs médio e extremo-orientais; e sobretudo no âmbito da reconfiguração antropológica do exercício teologal no período pós-Vaticano II, os estudos crescem majoritariamente no aspecto da assim chamada Trindade econômica, ou seja, no estudo das relações trinitárias voltadas para a história da salvação e/ou com a realidade criatural como um todo. O interesse pela Patrística grega torna-se exponencial, sendo indiscutivelmente a fonte majoritária para a renovação da teologia trinitária da segunda metade do século XX⁴², vista sempre como inspiração para se

⁴¹ Vide MADEC, G. *Notes sur l'intelligence augustiniennne de la foi*, *op.cit.*, p. 119-120.

⁴² Vide CODA, P. *Le renouveau de la théologie trinitaire au XXe. siècle: le fait et les enjeux*; FÉDOU, M. *La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire*; e POTTIER, B. *Les Cappadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte oecuménique*, todos *in* DURAND, E.;

pensar prioritariamente as relações entre as pessoas divinas mais que sua unidade, em presumido contraste com a teologia latina, principalmente com a agostiniana, definida na maioria das vezes como centralizada no segundo aspecto. As implicações e decorrências desta visão e definição nos estudos estritamente filosóficos sobre Agostinho foram inequívocas: até os anos 90, não obstante as contribuições fundamentais inseridas nas principais análises do pensamento agostiniano ao longo do século (Gilson, Sciacca e Madec), os trabalhos de Schmaus e Du Roy permaneciam praticamente como únicos marcos referenciais quanto ao estudo do pensamento trinitário e, por evidente, do *De Trinitate* de Agostinho. Contudo, o surgimento de novas teologias em âmbito global (principalmente as teologias ecumênica e do diálogo inter-religioso, das religiões orientais, e ecológica), assim como o interesse crescente pelo pensamento agostiniano no âmbito católico romano (nos períodos de João Paulo II e, sobretudo, Bento XVI), bem como no contexto protestante (com os desenvolvimentos teológicos pós-Barth e Tillich, tais como Jürgen Moltmann, Carl Braaten, Shirley Guthrie e Wolfhart Pannenberg), ensejaram a continuidade da pesquisa na teologia e filosofia agostinianas para além das áreas convencionalmente estudadas (teologia da graça; hamartiologia; ética e antropologia do livre-arbítrio e da vontade; teoria do conhecimento e psicologia a partir da interioridade existencial e confessional; teologia trinitária unitarista e/ou essencialista, entre outras), voltando-se para a retomada dos estudos de sua filosofia política, da epistemologia da crença, da ontologia relacional e, enfim, da teologia trinitária enquanto convergência das duas últimas. Nesse sentido, como nota Rowan Williams no prefácio (que bem pode ilustrar e sintetizar o estado atual das questões através do percurso descritivo que ora intentamos) ao volume transcrito do Colóquio Internacional de Bordeaux realizado em junho de 2010, sob a coordenação de Emmanuel Bermon e Gerard O’Daly com o objetivo de recensionar as pesquisas atuais sobre o *trin*.⁴³, presencia-se “verdadeira revolução” nos estudos

HOLZER, V. (dir.) *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe. siècle*, op.cit., respectivamente p. 19-31, 59-73 e 75-96.

⁴³ “Over the last two to three decades, there has been a quiet revolution in Augustinian studies, especially in the study of what most would agree is Augustine’s theological masterwork, the *De Trinitate*. Many will recall a period when Augustine’s trinitarian thought was discussed in a frankly simplistic way: he was presented as typical of a ‘western’ approach to trinitarian theology, unhelpfully and unbiblically focused on the divine unity; and his distinctions between *scientia* and *sapientia* were often reduced to an essentially modern dichotomy between empirically based argument and the deliverances of faith. His analysis of self-knowledge was squeezed into an anachronistic Cartesian frame, and the entire enterprise was treated in isolation from the actual doctrinal debates of the fourth and fifth centuries. Bit by bit, this stereotypical reading has been broken down. [...] His discussions of self-knowledge have been increasingly recognized as philosophically original and searching. [...] He is more interested in establishing that the finite intellect is not a power that simply responds to material stimuli but is capable of ‘thinking itself’, thinking its own activity as something that is responsive, primitively, to the intelligent and living activity of God and is otherwise empty. [...] And the supposed ‘monism’ of the Augustinian trinitarian model dissolves on closer analysis; the ‘Capadocian’ paradigm to which it has so often been opposed is far less uniform and conceptually clear than some of its modern advocates have assumed [...] To put the question like that

agostinianos neste início do século XXI, em que inúmeras exposições de fôlego e pesquisas amplas dedicadas ao pensamento trinitário de Agostinho estabelecem-se como referenciais de imediato e pleno, a partir de Brachtendorf 2000 (que desde então tem se firmado, cada vez mais, como o maior estudioso do pensamento agostiniano da atualidade, detendo-se de modo analítico em praticamente todos os períodos da produção de Agostinho, sendo que sua tese em questão, versando sobre a estrutura autorreflexiva da mente humana e o conhecimento de Deus no *trin.*, impõe-nos o reconhecimento de estarmos diante do mais importante estudo dedicado a Agostinho nos últimos dois decênios), De Libera 2007 I, Kany 2007, Gioia 2008a, Ayres 2010, entre outros, os quais possuem em comum a apresentação de amplas análises centradas na epistemologia desenvolvida com base nas analogias trinitárias dos livros IX – XV do *trin.*, em que a decorrente ontologia relacional expande-se para incidir nas teologias fundamental, da criação, revelacional e das relações entre natureza e graça, bem como ainda sobre a antropologia teológica do ser humano enquanto *imago Dei*, ilustrativas da abordagem trinitária do pensamento agostiniano como um todo, ora no acento da reflexividade interior como estrutura cognitiva cogitativa (Brachtendorf e De Libera); na epistemologia da analogia enquanto enquanto “descrição” da imanência divina (Ayres); ora na restrição da investigação das relações exteriores da Trindade na história da salvação do dado escriturístico da fé (Gioia).

Nesse sentido, dentro do pano-de-fundo histórico contemporâneo ora exposto, e no âmbito dos estudos agostinianos recentes, nossa tentativa caminhará, para além do esforço em superar determinadas visualizações cristalizadas acerca do pensamento trinitário agostiniano⁴⁴, no intuito de elucidar, ante as discussões iniciais sobre a “psicologização” do conhecimento humano a respeito da trindade divina - expresso primeiramente no equacionamento entre fé, certeza e intencionalidade, prosseguindo nas relações entre as analogias presentes na alma humana [Schmauss 1927, em conjunto com a discussão de Gilson 2007 (1929 e 1943) a respeito] - como a inteligência da fé trinitária [Sciacca 1949/1972; Jaspers 1957; Du Roy 1966; Smallbrügge 1988; Di Martino 2000] caminhou para a inclusão, junto ao âmbito psicológico propriamente, das implicações e pertinências verificadas na esfera ontológica [Madec 2000; Brachtendorf 2000a; Bouton-Touboulic 2004; Oliveira e Silva 2007; Marion 2008/2013; Gioia 2008a; Ayres 2010; Giraud 2013, Bermon-O’Daly 2012, Cipriani 2015], a par do referencial

*is, of course, to signal that the De Trinitate’s interest lies as much in its anthropological and epistemological explorations as in its directly theological aspects [...] The work from the eighties onwards of Michel Barnes, G.B. Mathews and Lewis Ayres in the USA and UK and of Goulven Madec, Roland Kany, Luigi Gioia and Emmanuel Bermon, in Continental Europe has already cleared a huge amount of ground for new approaches and has seen off most of the clichés of an earlier scholarly age.” – WILLIAMS, R. Préface in BERMON, E. et O’DALY, G. (éds.) **Le De Trinitate de saint Augustin: exégèse, logique et noétique**, Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2012, p. VII-VIII.*

⁴⁴ Vide nota anterior, e as p. 18-21, com nota 13.

epistemológico verificado desde o período dos diálogos [De Libera 2007 I], tangente ao estabelecimento, nos textos intermédios e nos grandes tratados de maturidade, das estruturas axiais agostinianas da temporalidade/linguagem, convergentes aos vértices principais da interioridade e iluminação [Mammì 2000/2002/2011; Novaes 2002/2003/2007; Souza Netto 1995]; bem como ainda na interface com a trindade “econômica” em seu acento cristológico [Studer 2005], detendo-nos de modo analítico nos estudos de De Libera 2007 I, Gioia 2008, Brachtendorf 2000, Ayres 2010 e Jaspers 1957, com o fito de aproximar suas elucidações, específicas quanto às relações intra e extratrinitárias, para com nossa tentativa respectiva à reciprocidade relacional em imediaticidade e *simul*, antecedidos pelas exposições acerca do instrumental exegético ontologista em seus principais expoentes, bem como valendo-nos de apontamentos oferecidos pelos grandes construtos estritamente teológicos que, em algum nível, referenciam-se em (ou defrontam-se com) a teologia trinitária agostiniana (Tillich 1984 [1953]; Von Balthasar 1997 [1985]; Braaten 1993; Ganoczy 2001).

I – AGOSTINHO E O TRATADO *DE TRINITATE*: TRINDADE ETERNA E *IMAGO DEI* HISTÓRICA

§ 3 - A forma do tratado como inteligência primeira do mistério trinitário

Nota-se de início que, diversamente das ocasiões anteriores em que versou a respeito (cf. p.ex., *Sermo* 52⁴⁵; além das ocorrências em que lança mão do arcabouço neoplatônico acerca da expressão triádica da realidade e do pensamento⁴⁶: *lib.arb* II, iii, 7ss, entre outras), a investigação agostiniana acerca da trindade divina encontra-se agora expressada na forma do tratado, do que decorre a exposição das premissas em sua origem (dado da fé escriturística); a definição de seus termos tal como aceitos pela Igreja, e em reta ordem (ortodoxia eclesial); e a argumentação acerca de sua veracidade e autenticidade (fidelidade à origem e à ortodoxia referidas), além da clareza de discernimento quanto aos erros de posições disformes à correta ordenação doutrinal da fé (heresias). Nesse sentido, a estruturação da inteligência da fé ostentada pela forma do tratado intenta contemplar tanto necessidades intraeclesiais (estabelecimento da ortodoxia) quanto paraeclesiais (combate às heresias)⁴⁷, o que de per si impõe a abordagem dos elementos histórico-traditivos já então sedimentados e constituídos enquanto corpo doutrinário magisterial⁴⁸, resultando, igualmente, o caráter catequético de sua composição, conjugado à maturidade confessional depurativa dos desvios da correta assimilação doutrinária; e à

⁴⁵ Vide a *ep. XI* (a Nebrídio); *f. et symb. xviii-xx*; Cf. VANNIER 2010 [1993]: 33-48.

⁴⁶ Cf. MADEC 2000: 101-107; BOUTON-TOUBOULIC 2004: 120-122; DOUCET 2004: 95-97; OLIVEIRA E SILVA 2007: 260-261; SCHINDLER 1965: 43-55; BOYER 1920: 193-195; HADOT, P. *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin* in ID. *Plotin, Porphyre - Études néoplatoniciennes*, Paris: Les Belles Lettres, 2010 [1960], p. 127-157. Acerca das possibilidades de se localizar elementos e/ou fontes da teologia trinitária já no período inicial do pensamento agostiniano, vide CIPRIANI 2015: 97-135; ID. *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino in Augustinianum*, n° 34, Volume II (1994), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universitas Lateranensis), p. 253-312.

⁴⁷ “*Saint Augustin n’a donc pas à faire oeuvre de polémiste, sinon contre les groupuscules ariens qui voudraient encore refuser à l’Esprit Saint l’égalité de nature avec le Père et le Fils et, par là, en faire une créature. Il peut, alors, approfondir sa méditation du mystère trinitaire et en exprimer les results dans un traité*” – VANNIER 2010 [1993]: 15. Importa observar que, desde seus princípios com as fontes escriturísticos do NT, a literatura cristã atesta a forma tratadística enquanto extensos discursos ou exposições temáticas, apoiadas na reunião de elementos das formas literárias das tradições anteriores e do histórico conceitual desenvolvido, integrando vários motivos retóricos (diatribe, parêntese, alegoria, sermões, hagiógrafos, etc), sobretudo nos documentos de composição mais tardia, ora nos epistolários (Rm; Hb; Tg), ora em pericopes querigmáticas de origem litúrgico-celebrativa (Prólogo joanino [Jo 1, 1-18; I Jo 1], hinos kiriáticos [celebrando o senhorio de Cristo – Ef 1, 3-16; Fl 2, 5-11; Col 1, 15-20]), ora nos evangelhos propriamente (Jo 14-17) – cf. MORESCHINI-NORELLI 2009 [1999]: 43-63; BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 123-139.

⁴⁸ “*S’il rédige un des premiers traités de théologie trinitaire, Augustin tient pourtant compte des auteurs qui l’ont précédé. Il a lu, dit-il au premier livre du De Trinitate iv, 7, tous les auteurs dont les textes lui étaient accessibles, ce qui nous amène à déterminer quels étaient ces auteurs et à rechercher où en était le développement du dogme trinitaire à son époque*” – VANNIER 2010 [1993]: 17

aquiescência que se constitui em empenho vital de busca e compreensão dos mistérios cridos⁴⁹ (lembrando que a heresia principia na recusa ao dado da fé tal como se é pregado pela Igreja).

Assim, as três grandes partes do tratado correspondem, sentido amplo: 1) aos livros I – IV, em que se expõe o fundamento escriturístico, bem como o repositório traditivo por ele gerado, e cujo vetor institui, por assim dizer, a relação entre a palavra divina e a resposta humana na “verticalidade descendente” do Verbo que se revela e se encarna; 2) livros V - VIII, nos quais são tratadas questões, dúvidas e ambiguidades suscitadas ao longo da história da fé; e 3) livros IX – XV, constituintes da seção analógica do *trin.*, através da qual Agostinho apresenta a *intentio* de percorrencia da intelecção do mistério trinitário via analogias triádicas humanas, cuja vetorialidade aponta para a *inuocatio* humana ante a presença mistérica, na plenificação ascendente e interiorizante. Tal composição tripartite mapeia a amplitude de plenificação da inteligência da fé proposta pela forma tratadística adotada por Agostinho⁵⁰, em

⁴⁹ Michele Sciacca e Agostino Trapè entendem que o *trin.* não ostenta preocupações apologéticas, tampouco polêmicas contra as heresias, postulando que sua finalidade precípua se deve a uma dupla preocupação de Agostinho: “*L’origine dunque del De Trinitate va ricercata nell’animo stesso de S. Agostino. Un animo, come si sa, di grande teologo e di grande mistico, dominato perciò da un duplice bisogno, quello di scrutare e approfondire il contenuto della fede, e quello di salire in alto, sempre piú in alto, verso la contemplazione delle verità rivelate. Questo duplice motivo emerge da quasi tutte le pagine del De Trinitate.*” - SCIACCA-TRAPÈ 1987: VII-XI. Contrariamente, Mary Clark argüi: “*In writing De Trinitate Augustine had three main objectives. He wished to demonstrate to critics of the Nicene creed that the divinity and co-equality of Father, Son, and Holy Spirit are rooted in scripture. He intended to tell pagan philosophers the need for faith in a divine mediator so that divine self-revelation and redemption can occur. Finally, he wanted to convince his readers that salvation and spiritual growth are connected with knowing themselves as images of the Triune God, from whom they came and toward whom they go, with a dynamic tendency to union realized by likeness to God who is Love.*” - CLARK, M. T. *De Trinitate* in *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2006, p. 91; “*Diferentemente da maioria das obras de Santo Agostinho, a elaboração do De Trinitate não foi motivada por polêmicas, mas sim pelo desejo de aprofundar na inteligência da fé ‘católica’ em Deus uno e trino. [...] O De Trinitate está situado no ponto final de um processo. A defesa e a demonstração da divindade do Filho de Deus e a do Espírito Santo já foram feitas. Igualmente, a consubstancialidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo já foi estabelecida. O interesse teológico de Santo Agostinho não repousa mais sobre a elaboração dogmática desses temas, mas em realizar um trabalho de inteligência da fé ‘católica’ em Deus Trindade. Interessa-lhe demonstrar como a essência única de Deus pode ser trina*” - BENTO DE SOUZA, op.cit., p. 91-92; Cf. ainda: STUDER 2005: 111-130.

⁵⁰ “*All fifteen books of De Trinitate follow the method of faith seeking understanding (Isaiah 7.9). Augustine cites scriptural bases for the doctrine of the Trinity and its image in man and woman. The first seven books focus on the doctrine established from scripture and the philosophical concepts use to prevent misunderstanding. The las eight books deal with an investigation of what the image of God in human persons can reveal of God’s inner life and the human vocation to likeness to the Trinity. The historical context of De Trinitate makes it an exegetical, theological, philosophical, and polemical work. Its systematic and pastoral character is also discernible.*” – CLARK, M. *De Trinitate* in *The Cambridge companion to Augustine*, op.cit., p. 92. Edmund Hill, no entanto, contesta tal divisão, aduzindo que “*... this does not fit the facts of the text. Books V-VII are so different from bks I-IV, and are so explicitly engaged in a rational argument with the Arians, that Augustine’s intention, as stated in trin. I, ii, 4, would have been amply accomplished had he ended the work whit bk VII; bks I-IV prove the doctrine from scripture; bks V-VII defend it by rational arguments, largely base on Aristotle. And bks VIII-XV do not easily fit into this statement of intention and method at all. They are in fact governed by another rubric, given at the beginning of VIII. In the prologue to this book he summarises what has been said in the previous three (the highly rational and logical anti-Arian section), but still expresses a certain dissatisfaction; he cannot consider the quest, the inquisitio, concluded, because for all his exercise of ratio in bks V-VII he still does not ‘perceive with the mind the essence or being of truth’ – that is of God. [...] So the last half ot the work, plus bk VIII, is goin to be occupied with the same search, but more ‘inwardly’ ; in fact with a search through the ‘Image’, through the*

que se permite a passagem recíproca entre a “exterioridade” do Verbo divino a vocacionar a resposta humana, e a “interioridade” do verbo humano a invocar e inteligir, responsivamente, a palavra divina. Tal reciprocidade faz com que esta amplitude componha, afinal, o “mostruário” das relações histórico-salvíficas entre a imanência da *imago Dei* presente nas tríades interiores ao verbo humano, e a transcendência da Trindade divina expressa no verbo divino, o que permite a vetorialização em reciprocidade, ou a abordagem recíproca das duas seções maiores do *trin.* [escriturístico-traditiva (I-V) e analógica (IX-XV)], fundamentada na relação especular e simultânea entre as tríades humanas (analogantes) e a divina (analogada). Não sem propósito, o “eixo rotativo” do Tratado, ou o elemento transitivo entre as duas partes, seja composto pela seção intermediária respectiva à *incarnatio amoris*, ou a exposição do amor divino cuja expressão máxima vem a ser o Verbo encarnado, com a devida sedimentação do instrumental semântico-conceitual greco-latino, no contexto das explicações e discussões pós-Niceia (VI-VIII)⁵¹.

- *Estruturação do tratado como exposição filosófica*

Nesse sentido, o mistério por assim dizer “escolhe” e impõe seu formato de investigação e aprofundamento: o dado da fé assentido, crido e recém-formulado enquanto *dogma* (Niceia e Constantinopla)⁵², relativo ao mistério por excelência (Trindade), o qual versa

inwardness of man.” - HILL, E. *St Augustine’s De Trinitate: the doctrinal significance of its structure in Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, op.cit., p. 280. Por seu turno, Nello Cipriani propugna a divisão bipartite, visualizando a composição do *trin.* dentro de uma nova concepção de sabedoria trabalhada por Agostinho em seu período episcopal: “*Uma reviravolta epistemológica notável ocorreu depois da ordenação presbiteral. [...] Um aprofundamento do novo quadro epistemológico está no livro XII do De Trinitate. Neste o bispo de Hipona, seguindo uma ideia de Aristóteles, distingue na razão humana duas funções: uma dirigida às atividades necessárias à vida terrena, a outra dirigida à contemplação das realidades eternas e imutáveis (XII, iii, 3) [...] O De Trinitate é estruturado Segundo a nova epistemologia. Na primeira parte (I-VII) persegue-se a scientia, ou então a correta interpretação da Escritura, que permite evitar os erros na formulação da fé trinitária. Na segunda parte (VIII-XV) persegue-se a sapientia, ou então o conhecimento racional do mistério trinitário alcançado com as similitudines trinitárias da mente humana.*” - CIPRIANI, N. *Agostinho de Hipona* in DI BERARDINO-FEDALTO-SIMONETTI 2010: 72-73.

⁵¹ No volume transcrito do colóquio por ele editado em conjunto com Gerard O’Daly, dedicado a recensionar as abordagens contemporâneas e o estado atual da pesquisa acerca do *trin.*, Emmanuel Bermon explana a divisão tripartite com base no eixo cardeal *credere ut intellegere*, em que a compreensão do dado da fé tem por suporte o instrumental categorial lógico da herança grega das discussões conciliares (do que resulta o subtítulo do compêndio: exegese, lógica e noética): parte I [“*La Trinité selon les Écritures (livres I – IV)*”], II [“*Analyse logique de la formule trinitaire (V – VII)*”] e III [“*Les images de la Trinité dans l’homme (IX – XV)*”], incluindo portanto o livro VIII na terceira parte – BERMON, E. *Introduction: exégèse, logique et noétique* in ID.; O’DALY, G. (éds.) *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*, Paris: Institute d’Études Augustiniennes, 2012, p. 1-19. Por seu turno Neil Ormerod tece extensas considerações acerca da estruturação do tratado, valendo-se do ponto-de-vista de Bernard Lonergan a respeito - ORMEROD, N. *Augustine’s De Trinitate and Lonergan’s realms of meaning*, op.cit., p. 773-794. Cf. ainda: HILL, E. *St Augustine’s De Trinitate: the doctrinal significance of its structure*, op.cit., p. 277-286.

⁵² Vide AYRES, L. *The Grammar of Augustine’s Trinitarian Theology* in ID. *Nicaea and its Legacy: an approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, 2004, p. 364-383; STUDER, B. *Augustin et la foi de Nicée* in *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 19 (1984), Institut d’Études Augustiniennes, Paris, p. 133-154; D’ALÈS, A. *Le dogme de Nicée*, Paris: G. Beauchesne Éditeur, 1926, p. 243ss.

e aponta para o *summus ens*, o *uere esse* e a plenitude eternal, implica na sua expressão através do formato aspirante por excelência ao *totus* compreensivo e explicativo, capaz de visualizar e expor o conteúdo crido em seu *plexus* total (complexidade e totalidade), dado que se trata do mistério cuja explanação encontra-se na base de todo o *corpus* doutrinal (*cathexis*). Aqui, pois, é o meditar pessoal agostiniano no mistério a ditar sua forma de expressão⁵³, e não – como em outros tratados, tais como o inicial e breve *De uera religione*, ou o *De ciuitate Dei*, já no período episcopal – o atendimento a demandas de fieis ou amigos, ou ainda a finalidade precipuamente apologética, ambas motivações certamente presentes no *trin.*, porém não condicionantes da escolha do tratado como sua expressão. Ante a plenitude do mistério por antonomásia, cabe unicamente a antonomásica expressão plena da escrita.

Decorre, pois, da tentativa interpretativa que ora expomos acerca da escolha agostiniana pela forma tratadística, que a amplitude da investigação enseja não somente o formato da exposição, mas também o conteúdo de sua composição e estruturação: Deus revelado nas escrituras enquanto Pai criador; enquanto Filho verbo e salvador; enquanto Espírito Santo (renovador e condutor da história do povo de Deus como Igreja), faz com que busquemos a inteligência quanto a 1) divindade que se doa e autocomunica em cada uma dessas revelações; 2) a unidade divina, apesar das três menções; 3) a relação da divindade com a criação (Pai); 4) a relação da divindade com a humanidade enquanto imagem de Deus (Filho Verbo); 5) a relação da divindade eterna com a história natural (Espírito Santo enquanto paráclito condutor da história salvífica pós-pascal, à qual se subordina o transcurso secular da humanidade), noutros termos: a relação entre a essência triúna eterna, e sua expressão histórica temporal (trindade imanente e trindade econômica). Afigura-se assim, ante a determinação, pela especulação “filosófica” analógica, da forma do tratado; e a estruturação de seu conteúdo determinado pela fundamentação “teológica” do depósito escriturístico-magisterial da fé, que a própria postulação da investigação do mistério trinitário resulta como que numa síntese de toda a especulação filosófico-teológica com a qual Agostinho trabalhara até então, na qual encontram-se as polaridades essenciais inerentes à relação ontológica fundamental *Vere Esse – esse* criatural: eternidade-temporalidade, *credere-intellegere*, iluminação divina-linguagem humana, etc. Por conseguinte, resulta-nos clarificado que a possibilidade, e mesmo a viabilização, da penetração intelectual no mistério por excelência, haverá de se dar através da única linguagem possível para tanto: *analogia*⁵⁴.

⁵³ Vide SCIACCA-TRAPÉ 1987: VII-IX.

⁵⁴ Vide SCHINDLER 1965: 97-104; GIRAUD 2013: 117-144; KOCH, I. *Trinitas fidei. Sur les apports de la méthode analogique trinitaire à la définition de la croyance (Augustin De Trin. XIII) in* BERMON, E.;

§ 4 – Preâmbulo admonitório (IX, i, 1)

1 – *Dispositiones principes*

a) *Trindade, certeza e busca*

Eixo constitutivo e fio condutor na estruturação de praticamente todas as grandes obras do pensamento agostiniano, a atitude primordial e responsiva ante a presença misteriosa do ser supremo revela-se, igualmente, ilustrativa de sua forma perene e de seu caráter fundante, quando Agostinho inicia o livro IX, em que, após haver exposto nos livros anteriores as fontes escriturísticas e magisteriais relativas à trindade divina, postula reiterativamente a necessidade da busca tornada vital:

Certamente buscamos a trindade, não [porém] qualquer uma, mas aquela trindade que é Deus, o verdadeiro, sumo e único Deus. Espere, pois, quem quer que a isto ouça; porquanto buscamos ainda, e não merecem nenhuma repreensão os que buscam; se, ressalve-se, buscam, firmados na fé, algo acerca do qual tanto o conhecer quanto o expressar é difícilimo [IX, i, 1]⁵⁵

O início da seção analógica do tratado trinitário⁵⁶ expõe como lema de abertura a articulação entre busca e certeza (*certe quaerimus*), que a princípio poderia soar elementar ou mesmo redundante, dado todo o percurso dos livros anteriores. Por evidente que o qualificativo adverbial *certe* não deva (a rigor, não possa) ser substantivado, e não o tomamos aqui nesta acepção. Procuramos, antes, ressaltar a finalidade precípua com que Agostinho abre o livro IX, cujo acento na certitude da busca faz com que se constitua no primeiro elemento a ser levado em conta na investigação do mistério divino. A busca se dá como atitude certa, ou seja, um querer movente imbuído de certeza⁵⁷, ocasião em que Agostinho lança mão de verbalização cujo matiz ostensivo e central constitui-se no empenho vital (*quaerere*).

O'DALY (éds.) *Le De Trinitate de saint Augustin*, op.cit., p 267-290; DALPRA, F. *Uma antropologia para Deus: a questão da analogia psicológica no De Trinitate de Agostinho*, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013, p. 4-9.

⁵⁵ *Trinitatem certe quaerimus, non quamlibet sed illam Trinitatem quae deus est, uerusque ac summus et solus deus. Expecta ergo, quisquis haec audis; adhuc enim quaerimus, et talia quaerentem nemo iuste reprehendit si tamen in fide firmissimus quaerat quod aut nosse aut eloqui difficillimum est.* Cf. Matthews 2002: “We are indeed seeking a trinity, ...”;

⁵⁶ Vide nota 40, p. 32 da Introdução.

⁵⁷ Nos diálogos do período em Cassiciaco-Roma, Agostinho trabalha a conceituação da certitude em seu caráter de indubitabilidade e em sua funcionalidade probatória, notadamente nas discussões sobre o conhecimento humano e seu alcance para com as realidades divinas. No *lib arb.* II, Agostinho opera a articulação *credere-intelligere* como ensejante do percurso ascensional do conhecimento humano da realidade sensível até Deus, precisamente após a suspensão judicativa procedida por Evódio. Tal articulação resulta como tentativa de elucidação da relação binomial instituinte da polaridade em questão: o desejo de saber leva de um polo a outro, ligando-os enquanto disposição de busca da alma por Deus. Este liame funciona como elemento de transição, na “prova da existência de Deus” exposta em *lib arb.* II, entre a argumentação desenvolvida à luz do dado *in credere*, até aquele momento da disputa, e sua consecução como ascensão intelectual efetuada univocamente através da *ratio*, clarificando-se de modo inequívoco que, desde os textos do período inicial, Agostinho conceitua a certitude da busca, enquanto empenho vital e *dispositio animae*, como consubstanciada na atitude confessante que, *in credere*, lança-se à inteligência por ela mesma (fé) ensejada.

- *Quaerere*

A verbalização transmuta-se aqui, com o devido lastro percorrido nas obras anteriores (sobretudo as do período intermediário pós-diálogos e pré-ordenação episcopal: textos confessionais e parenéticos, tais como as prédicas, comentários e o sermônário/epistolário), para se substantivar e se cristalizar enquanto conceito central no pensamento agostiniano como um todo, notabilizando-se e atingindo seu âmago nocional nas *Confessiones*, seguramente o texto por excelência do *quaerere* enquanto *dispositio* primordial do ser humano em busca da inteligência da verdade aquiescida e invocada na relação com o mistério da fé, o qual lhe vocaciona e enseja sua própria percorrencência intelectual⁵⁸.

Outrossim, ressalta à observação o caráter uniforme com que a conceituação se apresenta em praticamente todas as suas ocorrências ao longo das etapas da obra agostiniana, constituindo-se num como que movimento catalisador de noções tangenciais entre si, mas igualmente axiais para a estruturação do pensamento agostiniano, que em realidade nela terminam por convergir e se cristalizar. Assim, as temáticas do *cor inquietum* e *fecisti nos* [conf. I, i, 1], bem como a do *cognoscam te* [conf. X, i, 1], celebrizadas pela confessionalidade tornada interioridade enquanto *locus Dei*⁵⁹, epitomizam-se no *quaerere Deum*, tornando-o o

⁵⁸ Acerca do *quaerere Deum* agostiniano, mencionamos tão-somente textos essenciais ao desenvolvimento em questão no escopo de nossa pesquisa, aos quais nos reportaremos no decorrer deste capítulo: BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris: Bibliothèque Augustinienne, 1982; PASTOR, Felix A. “*Quaerentes summum Deum*”: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona in *Gregorianum*, volume 81, no. 3 (2000), Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, p. 453-491; MENN, S. *The Desire for God and the Aporetic Method in Augustine’s Confessions* in MANN, William M. (ed.) *Augustine’s Confessions: philosophy in autobiography*, Oxford/UK: Oxford University Press, 2014, p. 71-107; RAFFELT, A. “*Pie Quaerere*” – Augustins Weg der Wahrheitssuche in FISCHER, N.; und MAYER, C. (Hg.) *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg: Verlag Herder GmbH, 2011, p. 199-240 (no contexto do livro V das *conf.*); NOVAES, M. *As Confissões como elogio do diálogo* in *Discurso*, Vol 49/01 [2019], São Paulo: DF/FFLCH-USP, p. 18-20 (Novaes trata o par *quaero/inuentio* dentro contexto da invocação religiosa como conhecimento).

⁵⁹ Vide o item anterior. “*quaeram te, Domine, inuocans te et inuocem te credens in te [...] inuocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, [...] angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam: dilatetur abs te. ruinosam est refice eam. habet quae offendat oculos tuos: fator et scio.*” (conf. I, i, 1; vi, 6). A “circularidade” de tal atitude desvela, em verdade, o fio condutor de todo o pensamento metafísico agostiniano [acerca da qual a tese de Daniel Napier oferece-nos um exaustivo quadro referencial - NAPIER, D. *From the Circular Soul to the Cracked Self: a genetic historiography of Augustine’s anthropology from Cassiciacum to the Confessions*, tese de doutorado, Universidade Livre de Amsterdam, 2010, p. 41-56; revisada e republicada sob o título *En route to the Confessions*, Leuven: Peeters, 2013 (<http://dare.ubvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/16368/dissertation.pdf>): “*En effet, la confession, avant d’être une parole de foi qu’on pourrait distinguer d’autres et comparer avec d’autres, forme l’ouverture même de la dimension ou les paroles de foi deviennent possibles. Qu’elle soit cri, chant, demande, question, réponse, toute parole chrétienne (et plus généralement biblique) ne sera ce qu’elle est que pour être d’abord, et enfin, confessante. [...] La confession n’est en effet rien d’autre que la réponse humaine à l’appel de Dieu, à la prévenance sur nous de sa Parole qui nous suscite.*” – CHRÉTIEN, J.-L. *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris: P.U.F., 2002, p. 121-122. Com vistas à especificidade da conceituação agostiniana, vide as análises fundamentais de COURCELLE 1968 (1950): 13-20; UCCIANI 1998: 43-59; MADEC 2000: 85-88; DOUCET 2004: 15-33; NOVAES 2007: 168-172; BRACHTENDORF 2008: 41-49; MARION 2008: 29-40 e, sobretudo, 332-342 (análise referencial aos termos de nossa presente tentativa); cf. ainda: MENN, Stephen. *The desire for God and the aporetic method in Augustine’s Confessions* in MANN, W. E. (ed.) *Augustine’s*

movimento axial do início da seção analógica do *De trinitate*. Há nesta busca enquanto empenho de princípio, uma preocupação última⁶⁰, um querer movente que conduz o ser humano para a realização à qual foi chamado, ou vocacionado⁶¹, perfazendo-se num movimento pleno conduzido pela própria meta que se busca, bem como constituindo-se no propósito pelo qual se lança à busca. Nesse sentido, o querer vital institui (e se perfaz na) intenção primordial com que se busca a realização no mistério da Trindade, conduzindo-se a partir da certeza que impele a prosseguir na busca pela Trindade divina que convoca à sua própria intelecção, em sua presentificação enquanto mistério, cujo enigma, longe de me obstar à sua penetração e entendimento, imediatiza-me sua linguagem vocativa nas analogias que me permitem, não uma sua posse, mas tão-somente sua proximidade nas imediações ao redor das mesmas, bem como de toda a realidade presentificada e significada enquanto enigma. Antes, porém, de adentrarmos nas analogias trinitarianas que têm início no livro IX, importa ainda que tentemos maior elucidação quanto ao papel da intencionalidade nesta seção propedêutica à análise trinitária, na qual se evidencia, termos sumários e como já aludimos linhas atrás, o

Confessions: philosophy in autobiography, Oxford: University Press, 2014, p. 71-107; KIENZLER, Klaus. *Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott (Confessiones I)* in FISCHER, N.; und MAYER, C. (Hg.) *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg: Verlag Herder GmbH, 2011, p. 65-70; RATZINGER, J. *Originalité et tradition dans le concept augustinien de “confessio”*, op.cit., p. 9-36; NOVAES, M. *As Confissões como elogio do diálogo in Discurso*, op.cit, p. 14-16 (subjacentes às matizações inerentes aos atos de louvor e de invocação); DALPRA, F. *O sentido do termo confiteri no pensamento de Agostinho de Hipona in Revista Ética e Filosofia Política*, UFJF, número 14 – Volume 01 (2011), p. 64-75; STUDER, B. *Augustinus De Trinitate: eine Einführung*, op.cit., p. 59-64 [Studer qualifica a dupla significação de *quaerere* enquanto busca e interrogação, o que tangencia à *inuocatio* da confissão, o significado que atribui à *quaestio*].

⁶⁰ *Ultimate concern* é, sabidamente, o conceito-chave com que Paul Tillich estrutura toda sua pesquisa teológica, e com o qual trabalha todo o percurso histórico da filosofia e teologia, mas também com o qual procura interpretar e retransmitir (daí autointitular seu projeto teológico de “retransmitização da fé”, em contraponto à proposta de “demitização do evangelho” celebrizada por Rudolph Bultmann) a mensagem cristã para os tempos atuais. Reconhecidamente tributário da fenomenologia existencial de Heidegger e Jaspers, o pensamento tillichiano toma, por um de seus fundamentos históricos, a própria interioridade querente agostiniana: “Se vocês quiserem aplicar uma etiqueta em meu pensamento, podem me chamar de ‘agostiniano’ [...] Concordo plenamente com Agostinho no que diz respeito à filosofia da religião [...] O propósito e o método do conhecimento, segundo Agostinho, expressam-se da seguinte maneira: ‘Desejo conhecer Deus e a alma. Nada mais? Nada mais.’ [...] Assim, Deus não pode ser concebido como um objeto entre outros objetos. Ele é visto na alma. Está no centro do homem antes da separação entre subjetividade e objetividade. Deus não é um ser estranho, cuja existência ou não-existência se pudesse discutir. Antes, ele é o nosso próprio a priori; precede-nos em dignidade, realidade e em validade lógica. Nele superam-se a separação entre sujeito e objeto, e o desejo do sujeito de conhecer o objeto. Não há tal distância. Deus é dado ao sujeito de tal maneira que se torna mais próximo do sujeito do que o sujeito a si mesmo.” – TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*, 4ª. edição, São Paulo: Aste, 2007, p. 124-125; vide ainda as p. 128-133. Cf. JOSGRILBERG, R.S. *Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência in Paul Tillich: 30 anos depois - Estudos de Religião*, Revista semestral de estudos e pesquisas em Religião, Ano X, número 10, São Bernardo do Campo: Umesp, 1995, p. 55-71.

⁶¹ “Augustin reprend le concept grec de finalité (telos) pensé comme finalité de l’action. Mais la fin des actions humaines n’est pas à considérer dans l’effet de l’action mais dans la visée de cette dernière. L’action n’est pas mesurée à l’aune de la réussite ou non de l’effet escompté, mais de la qualité éthique de la fin qui lui est associée. Cette fin est celle de la vérité divine, à laquelle toute l’existence de l’homme doit tendre. L’existence est alors vue comme un itinéraire ou un chemin éthique vers la connaissance de Dieu, cette dernière étant toujours imparfaite.” – NADEAU, C. *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris: Ellipses, 2009, p. 44-45.

quaerere Deum como a convergência máxima de outros grandes eixos perpassados e desenvolvidos ao longo do *corpus agustinianum*: além dos citados anteriormente, mormente as temáticas do empenho vital, da *intentio animae* e do eudaimonismo ético agostiniano. Verifiquemos brevemente tais tangências.

- *Possuir o que se sabe*

Ressalta-se, previamente, a cautela de Agostinho quanto à caracterização do procedimento ou da metodologia, por assim dizer, da busca pelo conhecimento da Trindade⁶²: trata-se, fundamentalmente, de uma investigação, ou seja, um caminhar pelos vestígios e sinais presentes na realidade criatural, os quais refulgem da – e sinalizam à – realidade divina, e não de especulação ou inquirição que, não obstante o propósito salutar de perquirir no caminho da verdade, ofuscam (pela falta do dado da fé, ou do Verbo encarnado, ou mesmo pela vã curiosidade) sua presença primordial e a consequente receptividade de sua condução, vivenciada enquanto intento principal. Não se trata, igualmente, de uma disputa, tal qual nos períodos dos diálogos. Novamente, o texto agostiniano vale-se do que se pode denominar como sacramentalidade inerente e essencialmente presente à criação, na verdade sua fundamentação ontológica, com vistas à preparação, neste preâmbulo, para a tessitura das analogias que se lhe seguirão. Acautelando-se de imprimir à busca presente uma atitude de posse ou certitude presumida ante a sabedoria da realidade buscada, Agostinho elucida-nos que, como movimento fundante do percurso intelectual, têm-se a própria aquiescência à presença misteriosa que ultrapassa, por assim dizer, a dicotomização frequentemente associada à relação fé-iluminação: o ato de crer dispõe e perfaz a *intentio* de busca, o *quaerere* que se lança responsivamente ao dado buscado e temporalmente ainda não compreendido (embora já disposto e aquiescido na atitude confessante), tanto quanto compõe a receptividade da presença misteriosa que impele e vocaciona ao percurso intelectual. Uma vez mais, a circularidade fundamental daí resultante irá se mostrar, dentro do construto agostiniano (vide citações anteriores) como um todo, o próprio fundamento da sua epistemologia, essencial à sua ontologia, na verdade uma sua incorrência⁶³,

⁶² Em seu artigo a respeito, Gioia ressalta a relação de decorrência entre o procedimento da investigação agostiniana e sua concepção da trindade - GIOIA, L. *The Structure of Augustine's Inquisitio in the De Trinitate: A Theological Issue in Studia Patristica*, Volume XLIII (2006), Louvain: Peeters Publishers, p. 101-107. Vide igualmente: CROUSE, R. D. *St. Augustine's De Trinitate: philosophical method in Seventh International Conference on Patristic Studies*, Part II, Oxford, 1991, p. 501-510.

⁶³ Vide nota 59, p. 42. “Para a filosofia, a felicidade é a liberdade produzida pela progressiva conformação de meu ser ao ser que rege secretamente a totalidade dos fenômenos. [...] Consequentemente, a mortalidade do homem contradiz continuamente a eternidade do elemento ao qual ele aspira e entende fixar sua existência. [...] Este elemento não pertence a tempo algum, posto que é nele que o tempo tem lugar; e o homem está continuamente relacionado a esta eternidade, sem a qual ele não poderia perceber a temporalidade do mundo, nem sua própria senda. [...] Esta relação à eternidade lhe é mais íntima que as possibilidades de verificação

com o devido ressaltado de que a recepção fundamental ora evocada institui-se e se legitima, precisamente pela interpelação imposta pelo caráter mistérico da *trinitas* buscada, justificando-se enquanto atitude receptiva e ouvinte que se impulsiona à sua percorrendo, mais que movimento que imiscui e dissecou o dado mistérico.

- *Asseveração inicial: forma triádica e essência divina*

Outrossim, Agostinho faz acompanhar, de imediato, sua clarificação com relação ao *quaerere Deum* de asseveração quanto a seu caráter único e autoexplicativo, face à não disponibilidade de pronto do mistério: busca-se a trindade que é Deus, ou seja, não unicamente de qualidade divina, ou ostentando atributo divino, ou mesmo de substância divina, mas o ser mesmo de Deus, noutros termos: Deus é tríade, o que, tanto em sua forma (*trinitas*), quanto em sua essência (*Deus*), já o sabemos pelo dado da fé, porém não o conhecemos ainda no alcance de sua penetração inteligível. Ao explicitar algo como que evidente de per si (busca-se o que, por evidência, deve ser obtido pela fé, posto que seu próprio objeto e conteúdo), pueril talvez, Agostinho em verdade pretende-nos atentar para a magnitude envolvida na atitude principal, para justificá-la enquanto empenho vital: buscamos algo (tríades) que nossa percepção facilmente percebe temporalmente pelos sentidos externos e interno, porém discernido como nada menos que Deus (cuja própria definição aponta para o intangível e inalcançável). Tal ambiguidade aparente na busca aponta para uma apresentação inicial, mesmo uma sua definição propedêutica ou introdutória, cuja finalidade parece-nos clarificar-se na medida mesma de seu caráter contraditório intrínseco: uma possibilidade humana [uma tríade (um *eidós*, uma *imago*, uma forma)], para uma impossibilidade em termos (conhecer e expressar a essência divina una]. Buscamos uma possibilidade cognoscível, voltada para o incognoscível. Ao conjugar a constatação da busca por algo de per si aquiescido em sua própria definição (*trinitas*), mas voltada para o que não se pode perceber sensivelmente também devido à sua própria definição (essência divina), Agostinho parece-nos sinalizar, na frase de sua abertura, que a terceira parte do tratado especulativo irá se mover, permanentemente, no ínterim da polaridade cognoscível-indizível, qual seja, o âmbito analógico por excelência. Notemos que Agostinho não estabelece a busca pela tríade enquanto definição de um *eidós* perceptível,

consciente que lhe emergem a título de dedução [...] ela é, diz Agostinho, mais íntima a mim, que eu mesmo. [... – Mas o] Que é esta realidade para [que possa] desenvolver um mundo, no seio do qual aflora a possibilidade de um pensamento finito se reportando ao infinito? [...] É da necessidade de encontrar resposta a esta questão que nasce uma noção [...] que está no princípio mesmo do pensamento de santo Agostinho: a noção de fé. [...] a fé, inteligência, em todo sentido, consciente (ou inteligente) dela própria e de seu escopo, é uma decisão pela inteligência, pela compreensão, e, conseqüentemente, pela filosofia. A fé responde, igualmente, àquilo que se encontra no mais profundo do homem, e o objeto da fé, ‘a consciência o cria’ (De Trinitate XIII, i, 3)” – CARON 2004: 11-14 (grifos em itálico no original).

como decorrente unicamente pela imposição do dado de fé, como se este, caso postulasse uma quadratura ou circularidade, fizesse com que buscássemos tais quais, quanto à essência divina. Agostinho parece apontar para uma busca que, movendo-se a par de um *eidós*/formato característico da realidade criatural, perfaz entretanto a própria essência da realidade divina, noutros termos: busca-se esta Trindade que, não obstante seu *eidós*/formato conhecido publicamente entre as tríades estruturantes da realidade perceptível, não pode, em tese, ser percebido de forma comum, posto que anuído, em princípio, pela fé. A asseveração de abertura parece-nos, pois, estabelecer o programa de utilização do recurso analógico: este somente se legitima pela utilização de um dado, por assim dizer, público e universal (a forma triádica da realidade conhecida, portanto acessível e possibilitada a toda pessoa ou ser humano), cuja *notitia* disposta pelo *credere* indica ser próprio da essência divina.

Nesse sentido, o propósito desta asseveração de início parece-nos, precisamente, ser o de clarificar a decorrência imediata da contradição intrínseca: a realidade criatural ilustra a *imago* divina criadora em sua forma a mais universal, fazendo ver que a contradição se dissolve (poderíamos mesmo dizer: se resolve) no seu manifestar-se como estruturação mestra e primordial da realidade buscada para com quem a busca, na presentificação de sua imagem essencial (forma triádica) que se espelha em toda a criação, constituindo-se no mote de princípio pelo qual a relação entre realidade criatural e realidade divina assenta-se na essência imanente da segunda, refletida historicamente (“economicamente”) na primeira, numa palavra: o binômio forma triádica criada – realidade triádica criadora assenta-se na correlação essencial entre seus polos, a qual permite o vislumbre, e mesmo o ensejo, de toda a relação entre a *Imago* trinitária essencial (a trindade imanente), e a *imago* refletida na realidade criada (a trindade econômica, centrada na *imago Dei* humana e radicada na encarnação do Verbo divino).

- *Intelecção e indizibilidade*

A asseveração prossegue com Agostinho ressaltando que tal receptividade correlacional da busca encontra seu sentido precisamente na linguagem própria do mistério: se a disposição de princípio parte da aquiescência inerente ao ato de fé (*si tamen in fide firmissimus quaerat*), o qual enseja sua intelecção na medida mesma de sua postulação⁶⁴, a expressão (própria e

⁶⁴ Em nossa pesquisa anterior, intentamos apresentar o modo como Agostinho, já no período inicial dos diálogos, elucida-nos a relação de decorrência e imediaticidade entre o postulado primordial do conhecimento aquiescido *in credere*, e seu ensejo *in intellegere*. *Credere* (atitude intelectual de assentimento perante a *auctoritas*, que enseja sua própria ratificação, ou seja: institui e/ou instaura sua racionalidade) não se impõe como involuntário, mas sim como desejado e buscado de início. Por sua vez, *scire* apresenta a busca já dada e concretizada na interioridade confessante, porém levada a efeito, em seu discernimento e penetração, através da *ratio* atuante na intelecção mediada pela exterioridade. O conteúdo crido e o ato de inteligir dão-se, pois, no âmbito de instituição da atualidade anímica da interioridade, e de constituição da receptividade perceptiva da exterioridade – na

ilustrativa de sua transcendência) de tal percurso cognitivo não se dará, neste momento instituinte do *quaerere*, pela sua consecução dedutiva e discursiva, antes pela admissão, por assim dizer, de sua inefabilidade e indizibilidade (*quod aut nosse aut eloqui difficillimum est*). Cristaliza-se pois, sobremaneira, nesta *admonitio* com que Agostinho faz questão de iniciar a seção propriamente especulativa e investigativa acerca da trindade, a decorrência capital da circularidade epistemológica a que aludimos pouco atrás: a antecipação, no *quaerere* primordial decorrente da *notitia* aquiescida em *credere*, de sua postulação enquanto dado recepcionado, porém não inteligido. Há, por assim dizer, um saber dado e vivenciado, porém não ainda conhecido ou perfazido intelectualmente. Este “furto” em antecipação à temporalidade discursivo-lógica⁶⁵ permanecerá traço instituinte do conjunto de elementos analógicos com que Agostinho balizará seu escrito de instrução plena acerca do mistério maior da fé, ou seja: sua expressão da inefabilidade e “insubmissão” do mistério interpelante ao interpelado, ensejando-se, por conseguinte e precisamente, o reverso: o caráter mistérico passa a constituir sua linguagem própria, espécie de não-fala, não discurso, ou seja, uma “não-logia”, a qual perpassará toda a parte final do tratado especulativo com base nas analogias trinitárias. Nesse aspecto, a ênfase cautelar com que Agostinho ressalta a indizibilidade mistérica faz-se acompanhar, ainda e uma vez mais expressando a circularidade epistemológica fundamental, da nota referente à aquiescência *in credere* ensejante do *pie quaerere*: a busca perfaz o empenho vital instaurador do perfazimento intelectual, conquanto expressão da fé responsiva que se consuma no percurso querente (*si tamen in fide firmissimus quaerat quod aut nosse aut eloqui difficillimum est*). Quero porque creio, creio porque busco.

Assim, na coerente sequência da admonição preambular e na forma recorrente à estruturação própria de sua escrita, Agostinho trata agora de reafirmar o binômio circular *conhecer-conhecido*, a par e mesmo congênere ao anterior *busca-buscado*. Com forte apelo ao *corpus paulinum* e à sua antropologia kenótica⁶⁶, Agostinho expõe o caráter fundante (arquiteológico) e primevo da petição pelo buscado:

simultaneidade do *scire* e da *scientia* na feitura cognitiva da realidade *in totum*. Cf. ***A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona***, op.cit., p. 52-62. Vide igualmente: PIGNATARI, R.G. *Credere et intellegere: a articulação fé-intelecção como fundamento da ascensão intelectual no De libero arbitrio II de Agostinho de Hipona in Ética e Filosofia Política*, Revista de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, nº 18, volume I, 2015, p. 6-43.

⁶⁵ Vide nota anterior.

⁶⁶ Nos escritos neotestamentários paulinos em geral, sobretudo no grupo de epístolas conhecidas como “*do cativo*” (*Efésios, Filipenses e Colossenses*, escritas por ocasião da segunda prisão de Paulo em Roma, por volta de 60/63 d.C.), concebe-se um núcleo conceitual referente à vivência da fé em Cristo como “*nova vida*” ou “*novo homem*”, em oposição à morte do “*velho homem*” outrora preso ao pecado. A referência e modelo para a vida nova em Cristo é o trecho de Fp 2, 5-11, densa síntese de toda a cristologia paulina, cujo eixo kenótico [*kénosis* - “*esvaziamento*” de Cristo de sua glória eterna junto ao Pai, para se encarnar como ser humano] – kirial [*Kyrios* (Senhor) - senhorio eterno do Cristo ressurrecto] referencia e sinaliza para o movimento fulcral da morte ou

Buscai o Senhor e a vossa alma viverá (Salmo 68,33), está escrito. E para que ninguém inconsideradamente se alegre como se tivesse alcançado, diz o salmista: *Procurari sempre o seu rosto* (Sl 104,4). 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* (1 Cor 8, 2-3). 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 noutra passo: *Agora, porém, conhecendo a Deus*, logo corrige, dizendo: *ou melhor, sendo conhecidos por Deus* (Gl 4,9). 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 direção à meta, para o prêmio do celeste chamamento de Deus, em Cristo Jesus. Todos, porém quantos somos perfeitos, tenhamos consciência disso* (Fl 3,13-15). Nesta vida, não considera perfeição outra coisa senão esquecer-se do que está para trás e lançar-se com intenção para o que está à frente. 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* (1 Cor 13,12). 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* (Eclo 18,6). [trin. IX, i, 1 Paulinas Port]⁶⁷

A presença da matriz escriturística da tradição paulina ostenta funcionalidade estruturante, tanto quanto fundante. Com efeito, as citações das epístolas como que balizam o posicionamento antropológico da relação tecida por Agostinho entre a Palavra divina e seu

esvaziamento do velho homem (morto no batismo em Jesus Cristo) e sua vida de fé como novo homem (ressuscitado no poder de Jesus), o qual compõe a própria itinerância do cristão no mundo, rumo à vida eterna em Cristo. Retornaremos adiante, no corpo textual de nossa pesquisa, à explicitação da antropologia kenótica paulina e seu influxo em Agostinho. Vide a respeito: MARGUERAT, D. *Paul et la Loi: le retournement [Philippiens 3,2 – 4,1]* in ID. *L'aube du christianisme*, Genève/Paris: Labor et Fides/Bayard, 2008, p. 235-260; HAWTHORNE, G.F. *Carta aos Filipenses* in ID; MARTIN, R.P.; e REID, D.G. (orgs.) *Dicionário de Paulo e suas cartas*, São Paulo: Loyola/Paulus/Vida Nova, 2008, p. 556-564; WRIGHT, N.T. *Paulo: novas perspectivas*, São Paulo: Loyola, 2009, p. 189-212; MURPHY-O'CONNOR, J. *A antropologia pastoral de Paulo*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 71-87; BORNKAMM, G. *Pablo de Tarso*, 7ª edición, Salamanca: Sígueme, 2008, p. 204-289; KÄSEMANN, E. *Análisis crítico de Flp 2, 5-11* in ID. *Ensayos exegeticos*, Salamanca: Sígueme, 1978, p. 71-121; KÜMMEL, W.G. *Síntese teológica do Novo Testamento*, 3ª edição, São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 235-278.

⁶⁷ *Quaerite, inquit, Dominum, et uiuet anima uestra. Et ne quisquam se tamquam apprehendisse temere gaudeat: Quaerite, inquit, faciem eius semper. Et apostolus: Si quis se, inquit, putat aliquid scire, nondum scit quemadmodum scire oporteat. Quisquis autem diligit Deum, hic cognitus est ab illo. Nec sic quidem dixit: "Cognovit illum", quae periculosa praesumptio est; sed: Cognitus est ab illo. Sic et alibi cum dixisset: Nunc autem cognoscentes Deum; statim corrigens: immo cogniti, inquit, a Deo. Maximeque illo loco: Fratres, inquit, ego me ipsum non arbitror apprehendisse; unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extensus secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu. Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus. Perfectionem in hac uita dicit non aliud quam ea quae retro sunt obliuisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur, nisi post hanc uitam, cum uidibimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus, ut nouerimus tutiorem esse affectum uera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tamquam inuenturi; et sic inueniamus, tamquam quaesituri. Cum enim consummauerit homo, tunc incipit.*

ouvinte humano, bem como fundamenta escriturísticamente sua postulação kenótica, ou, em termos agostinianos, da *confessio* de entrega ante a presença absoluta do mistério trinitário⁶⁸.

Importa que notemos a maneira como Agostinho estrutura tal fundamentação escriturística, para a postulação da *intentio* como moto conducente da penetração intelectual no mistério, anteposto à fé predisposta à sua escuta e recepção. Nesse sentido, uma elucidação de Maxence Caron revela-se-nos fundamental às análises das disposições principiais convergentes ao *quaerere Deum*, no preciso momento em que se visualiza sua viabilização e concretização via intencionalidade. Com efeito, Caron inicia propriamente sua análise do *De trinitate*, ao esclarecer-nos que

É impossível adentrar no agostinianismo, ou obter entendimento do *De Trinitate*, sem se elevar a uma mínima e certa inteligência da fé [...] com uma significação propriamente filosófica da fé. [...] A palavra de ordem da busca agostiniana, ela mesma aplicada à totalidade do *De Trinitate*, é de fato resumida pela célebre injunção: ‘Cria a fim de compreender, compreenda a fim de crer’ [...] Desejar a verdade – e todo ato de consciência é manifestação deste desejo – é, para o pensamento, manifestar-se como à frente, de modo permanente, ao que já foi desenvolvido, num contínuo reportar-se a um ser eterno, bom e verdadeiro. [...] se o desejo do homem pela via de Deus atesta, para além da incapacidade humana de produzir, por si mesma, um tal desejo, a pré-existente presença de Deus, esta anterior e prévia existência [...] revela, por sua vez, que algo na essência divina torna possível que o homem se reporte a ele.⁶⁹

A definição de Caron sinaliza-nos (evidenciando, uma vez mais, a perenidade de sua presença, bem como seu caráter fundante e essencial) para a já referida circularidade, ou *simul* essencial, prévia quanto à *dispositio princeps* do *quaerere*, e a presença da Trindade que se autorevela e se dispõe ao conhecimento humano, vocacionando-o a si própria: dispor-se ao dado presentificado significa, neste momento de nosso texto, bem como no contexto geral da filosofia agostiniana, ser conduzido pelo signo que se lhe aponta como relação e condução ao

⁶⁸ Acerca do influxo direto da antropologia kenótica paulina no pensamento agostiniano, vide adiante p. 62ss (cf. nota 87). Sobre as relações entre a teologia de Paulo e o pensamento de Agostinho: CARY, Phillip. *Inner Grace: Augustine in the traditions of Plato and Paul*, New York: Oxford University Press, 2008, p. 33-68; CANTY, A. *Saint Paul and Augustine in* CARTWRIGHT, S.R. (ed.) *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill, 2013, p. 115-142; FREDRIKSEN, P. *The Confessions as Autobiography in* VESSEY, Mark (ed.) *A Companion to Augustine*, vol. 192 de *Blackwell Companions to the Ancient World*, New Jersey: Wiley Blackwell (John Wiley & Sons), 2012 (Paperback Edition: 2015), p. 87-98; ID. *Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self in The Journal Theological Studies*, NS, Volume 37 (1986), April, Parte I, p. 1-34.

⁶⁹ “Il est impossible d’entrer dans l’agostinisme ou d’obtenir une intelligence du *De Trinitate* sans s’élever à une minimale et certaine intelligence de la foi. [...] avec la signification proprement philosophique de la foi. [...] Désirer la vérité, et tout acte de conscience est la manifestation de ce désir, c’est pour la pensée se manifester comme ayant toujours déjà été déployée dans une continue référence à un être éternel, bon et vrai. [...] si le désir de l’homme pour la vie de Dieu ateste, par le biais de l’incapacité humaine à produire en soi un tel désir, la préexistante présence de Dieu, cette préalable existence de Dieu revele à son tour que quelque chose dans l’essence de Dieu rend possible que l’homme se rapporte à lui.” – CARON 2004: 16 (grifos nossos). Não por acaso, o título do capítulo com que Caron inicia seu ensaio sobre o *De trinitate* recebe é intitulado, sem mais, pelo lema axial “*Fides et ratio*”, cujo acento na conjuntividade, por parte de Caron, assinala sua ocorrência em *simul* [2004: 12].

desejado aquiescido ou assentido. Agostinho faz ressaltar quanto a tal atitude e disposição implicar muito mais a entrega que a posse, ao lançar mão de 1 Cor 8, 2-3, em que a passagem do ativo à passiva patenteia exemplarmente (tal qual a citada abertura do livro X das *Confessiones*), a disposição de princípio agostiniana enquanto entrega ao dado signo conducente⁷⁰. Ser conduzido no conhecimento de Deus, em nosso texto, permite-nos a percepção, com clareza única talvez, da articulação permeante a todo o construto filosófico agostiniano, dos diálogos do período inicial aos grandes tratados e às revisões da maturidade: a circularidade *conduzir-conduzido*, sequência em equivalência, neste passo textual, do binômio *busca-buscado*. Sua importância, neste momento do desenvolvimento de nossa análise de *trin.* IX, i, 1, reside em permitir-nos a percepção de que, desde os seus vértices fundantes, até sua definições consumadas, a simultaneidade e imediação do conhecimento (aqui apresentadas e tecidas na ambiência específica da relação ontológica entre o *uere esse* e o *esse* criatural, apresentando-se, por conseguinte, como relação de decorrência) perpassam toda a investigação agostiniana acerca da presença e revelação/comunicação de Deus (*analogia fidei*), bem como comunicação dos sinais (*uestigia*) expressos pelas criaturas acerca do Criador. Como elemento de identificação e estruturação mútua entre ambos, presencia-se a fé enquanto assentimento primordial. Em continuidade, a elucidação de Caron permite-nos, novamente, a percepção do nexos, em *simul*, verificado entre a relação vertida pela *dispositio* fundamental do ser humano em relação ao sagrado, e a relação (“relacionalidade”) interna à trindade divina:

[...] constatamos dois elementos essenciais: o desejo do homem é sinal do apelo de Deus para o homem (é, de algum modo, a prova da presença de Deus), e o fato de que Deus chama é revelador do desdobramento trinitário de sua natureza única (prova da essência trinitária de toda possibilidade de presença e de relação de Deus (para com o homem). O pai é, no Filho, vontade de mostração; o Espírito Santo é demonstração da vontade de mostração. Para o desdobramento das Pessoas, Deus faz atuar [entrar] sua essência indizível na manifestabilidade (Filho) e na manifestação (Espírito Santo) [...] Por sua vez, o Espírito Santo se doa, nesse sentido, como “o Amor Supremo que liga o Pai ao Filho, e nos religa a eles” (*trin.* VII, iii, 6) – CARON 2004: 18 (itálico do autor; grifos nossos)⁷¹.

⁷⁰ Neste momento de nosso texto (e, em decorrência, de nossa pesquisa), não nos parece apropriado, ainda, a identificação do dado conducente à *iluminatio* agostiniana. É certa tal identificação no decorrer do *De Trinitate*, porém sua explicitação e exposição, de nossa parte, seguirão o passo textual de Agostinho. Cf. a apresentação preambular a respeito do autoconhecimento e do *interior intimo meo* preparada por AYRES 2010: 168-170 e 285-287.

⁷¹ “[...] nous avons constaté deux éléments essentiels: le désir de l’homme est signe de l’appel de Dieu pour l’homme (c’est en quelque sorte la preuve de la présence de Dieu), et le fait que Dieu appelle est révélation du déploiement trinitaire de sa nature unique (preuve de l’essence trinitaire de toute possibilité de présence et de relation Dieu à l’homme). Le Père est, dans le Fils, volonté de monstration; le Saint-Esprit est monstration de la volonté de monstration. Par le déploiement des Personnes, Dieu fait entrer son essence indicible dans la manifestabilité (Fils) et dans la manifestation (Saint-Esprit). [...] L’Esprit-Saint se donne ainsi à la fois comme ‘le Suprême Amour qui lie le Père et le Fils et nous relie à eux’ (De Trinitate VII, III, 6).”

b) Trindade e intencionalidade

No passo contínuo à qualificação da busca pela Trindade no escopo da antropologia kenótica paulina do “*homem novo*” que, ao se esvaziar do “*velho homem*” e sua realidade “*que fica para trás*”, anseia pelas coisas do alto (cf. Col 3,1ss), Agostinho vale-se da última das referências escriturísticas ora elencadas, para finalizar o delineamento da disposição de princípio concernente ao *quaerere Deum*, em seu empuxo executor: a intencionalidade (... *in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio*,...). Com efeito, o querer existencial por Deus toma corpo e se concretiza, enquanto atitude movente ou *exercitatio animi*⁷², no movimento que tenciona e converge todo o empenho querente rumo ao buscado e visualizado. A conceituação agostiniana resta sobremaneira clarificada, quando verificamos que sua articulação encontra-se situada entre a postulação da disposição principial e a sua decorrência imediata, tal qual sua consecução/execução, ou mesmo concretização: se o *quaerere Deum* dispõe e empenha, enquanto atitude primordial responsiva à interpelação da presença misteriosa, a totalidade do ser humano (enquanto perceptor, sensor e raciocionador), a *intentio animi* leva a efeito sua atitude decorrente (da primordial), no lançar-se ao buscado, vertendo o empenho na tensionalidade entre o sentimento/anseio da busca e o movimento em direção ao buscado. Nesse sentido, a intencionalidade qualifica e evidencia, em modo e alcance únicos, o caráter relacional que predispõe e antecipa, na postulação atemporal da aquiescência *in credere*, a realização, no passo temporal, do conhecimento almejado na busca vital: tenciono-me, a partir do empenho de minha totalidade existencial, ao que busco, ainda que não o conheça, tampouco o veja e possua, ensejando-me à sua convergência, via consecução da minha disposição de princípio. Na *intentio animi*, presentifica-se, em antecipação preponente, a efetivação do perfazimento do conhecimento-alvo de minha busca, na certeza que se me torna empuxo vital (*intentio*) em seu rumo, evidenciando-se tal dinâmica, na conceituação agostiniana, por sua exposição em duplo movimento, ou em dois tempos, porém no vislumbre da reciprocidade que irá se mostrar (e presentificar) a própria essência da trindade divina, bem como de sua refulgência imagética criatural, noutros termos: na preponência inerente à atemporalidade do ato de fé, cuja originariedade o expressa e presentifica como congênera à mutualidade característica da ontologia relacional das pessoas divinas, no interior da qual a ausência da hierarquização, ou qualificação essencial diferenciada, implica na supressão da

⁷² Martin Claes remete aos estudos referenciais de Henri Marrou e Pierre Hadot, a fim de tecer breve consideração sobre a centralidade da conceituação relativa à *exercitatio animi* no *trin.*, in CLAES, M. *Exercitatio Animi in Augustine's De Trinitate* in *Studia Patristica*, Volume XLIII (2006), Leuven: Peeters, p. 45-49; vide ainda GIOIA, L. *The Structure of Augustine's Inquisitio in the De Trinitate: A Theological Issue in Studia Patristica*, XLIII (2006), p 101-106.

temporalidade no interior da essência divina; e da qual, por decorrência, advém e manifesta-se a simultaneidade própria ao *credere* em relação à trindade manifestada na economia da salvação, fundamentada por Agostinho na dinâmica interna das pessoas divinas entre si, bem como entre a essência triúna divina criadora e a imagem triádica criada.

- *Intentio animi (preponência e perspectiva teleológica)*

Agostinho caracteriza o primeiro momento ou postulado relativo à *intentio Dei* valendo-se, como já o notamos linhas atrás, da última das citações paulinas neste parágrafo, balizando a intencionalidade⁷³, em sua postulação preponente inicial (atitude atemporal, ensejante/fundante da temporalidade discursiva), no âmbito do impulso que conduz à intelecção do dado *in credere*, reproduzindo a estrutura de apresentação com a qual delinea os percursos probatórios da realidade divina no período inicial de seu pensamento (sobretudo em *lib. arb. II* e *an. quant. xxxviii*), apresentados como perfeição, ou mesmo perfazimento, tal como o texto de Efésios assim procede. Agostinho clarifica a *intentio animi* como projeção intencional enquanto um conduzir-se a termo e a tempo o perfazimento do empenho vital querente de Deus. Nesse sentido, observamos uma sucinta, porém decisiva reiteração da elucidação do caráter funcional da *intentio animi*, perfazendo-se o íterim polar - ratificação (*intellegere*) temporal do conhecimento da presença divina, originada pelo dado atemporal da fé aquiescido *in credere* - como a feitura cognitiva da realidade criada. Clarifica-se, pois, que o fato da qualificação agostiniana para a concretização e efetivação do *quaerere Deum*, ser conceituada como intencionalidade movente (bem como a explicitação de sua importância estratégica no quadro geral do preâmbulo de iniciação ao adentramento no mistério maior) constitui-se, afinal, como retomada em ampliação, das considerações e conceituações componentes do que se poderia, num primeiro momento, ser intitulado como psicologia dos atos de fé, ou ainda elucidação acerca da fundamentação de uma teoria cognitiva ou epistemologia própria ao construto geral agostiniano, a qual tivera seu início nas exposições dos diálogos agostinianos como probatórias da existência de Deus, mormente no texto do *lib. arb. II, iii, 7ss*, em que Agostinho pontua a estrutura psico-cognitiva humana verificada no íterim processual entre sua postulação *in credere* e sua consumação no *intellegere*⁷⁴.

⁷³ Teremos ocasião, adiante, de intentar maior explanação quanto à “espacialidade” metaforizada nas referências da teologia paulina para a *intentio animi* trabalhada por Agostinho

⁷⁴ Em *lib. arb. II, iv, 10*, Agostinho enfatiza que o conteúdo do sentido interior, a despeito de sua inclusividade quanto à percepção, em conjunto, da sensação e do próprio sentido que sente, não o torna próximo da racionalidade (precisamente devido ao fato desta compor *scientia*), terminando por evidenciar, tanto quanto possível, a diferença essencial entre seus âmbitos de atuação cognitiva e, sobretudo, a instância em que ambos se dão, no tocante à temporalidade. Tal contraste permite que visualizemos a especificidade do questionamento: a diferenciação entre a exterioridade e a percepção interior é pontuada no movimento de inclusividade e recuo, para

- *Intencionalidade e temporalidade* (intentio, extensio e distensio animi)

Outrossim, a par do exposto acerca da *intentio animi* enquanto atuação de performance e componente do âmbito maior relativo à interioridade sensível, ou sentido interior [sobretudo nos diálogos do período inicial (além do *lib. arb.* II, lembremos sobremaneira do *an. quant.* v, 9ss⁷⁵)], e tendo claro que a *exercitatio animi*, em qualquer dos sentidos que se dê (*intentio*, *distensio* e *extensio*), institui-se enquanto interregno ou lapso temporal (projeção ou intenção); compõe-se enquanto possibilidade existencial; e perfaz-se necessariamente enquanto temporalidade mensurável (*distensio* e *extensio*), parece-nos restar evidente o tangenciamento e, sobretudo, a implicação entre o desenvolvimento relativo à intencionalidade preponente e

se perceber e se incluir. Compõe, portanto, o movimento de perfazimento de um *totum* em que a atividade perceptiva se inclui nas percepções. A dúvida de Agostinho, no tocante ao sentido interior, localiza-se precisamente na eventual posse, por parte deste, da autoinclusividade. Por seu turno, a pergunta pelo “si mesma” sinaliza o *simul* atemporal no qual a *ratio* se dá: a autoinclusividade ou autopercepção corroboram e ratificam (redundantemente) a totalidade, que não somente escapa à feitura temporal da realidade, mas a esta preside. A atemporalidade é a predisposição do *totum* que fundamenta a instituição da temporalidade, o que se consuma na racionalidade consciente, embora não se encontre restrita a esta. De fato, a temporalidade em que se constitui o âmbito de atuação do sentido interior, se dá na ausência de consciência. Esta é instituída primordialmente no âmbito da racionalidade, e todo instante ratificador compõe *scire* e, por conseguinte, consciência. Já no âmbito do sentido interior, sua atuação constitui sequência em feitura e mensuração, na conjunção perene dos dados conhecidos, porém não cientificados (o que comporia *scientia*). Decorre, pois, ser o sentido interior o âmbito da temporalidade em que se dá a feitura cognitiva do real, a qual não resulta em *conscientia* (própria à razão), mas em vivência temporal. Nesse sentido, é possível afirmar que a constituição da temporalidade sensível é o âmbito funcional da intencionalidade, a qual, no trecho em questão, é ilustrada por Agostinho na tensão/instinto vital de sobrevivência ante a presença do risco de morte, perfazendo-se e/ou ocorrendo como permanência e continuidade, alusivo portanto à mensuração da temporalidade, a qual não se identifica à *conscientia* (embora não a contraste, ou lhe seja estranha); ao passo que a instituição da *scientia*, sempre anterior a todo passo, ou consciência, é sempre atemporal. Assim, a relação entre o sentido interior (e, ora no contexto do *trin.* IX, na inclusão da intencionalidade) e a razão é, precisamente, a observada entre a temporalidade e a atemporalidade, não em termos dialéticos (Agostinho não estabelece postulados antitéticos, tampouco fundamenta seu fio argumentativo numa dinâmica de superações de teses), mas em relação ontológica, na qual o ser se verifica em sua presença máxima, constatando-se e se ratificando na sua presentificação (no passo em questão do *trin.* IX, i, 1ss, enquanto mistério interpelante), bem como nas suas manifestações componentes das alteridades que se lhe perfazem *in totum*.

⁷⁵ Na exposição levada a efeito no *De quantitate animae*, a utilização de *imaginare* assume de início caracterizações herdadas, via neoplatonismo plotiniano, das construções platônica e aristotélica. A sequência delineada em *an. quant.* v, 9ss carrega remissões alusivas aos conceitos expressos por φαντασία – *phantasia* em ambas as escolas. Outrossim, a sensação – e mesmo a sensibilidade, enquanto *dispositio* da alma à *notitia* do dado sensível, por sua vez componente do segundo grau ascensional que Agostinho irá expor ao final do *De quantitate animae* – ensejará a *doxa*, a qual traz atrelada em seu bojo, por assim dizer, a *phantasia*, vetor de amplificação anímica cuja atuação se dá em consonância e paralelo de atuação para com a *intentio*. Se as referências aos pensamentos platônico e, sobretudo, aristotélico impõem-se de per si através da herança plotiniana de Agostinho, será, contudo, a escola estoica que lhe fornecerá, ainda que em contraponto, mote decisivo para seu desenvolvimento da atividade imaginativa (em que a intencionalidade compõe vetor conducente e performativo) como ato primordial e fundante da alma em relação à sua própria expansionalidade e transcendência, cuja complexidade teórica (das definições estoicas) funcionará como esteio preparatório e indutor à teoria imaginativa agostiniana, na medida em que se furta à estratificação ou redução polar das esferas da atividade da imaginação, vindo a deter-se entre os âmbitos sensível e racional, compondo atuação intermediária que viabiliza o trânsito anímico no íterim de tal polarização. Na epistemologia agostiniana, a representação não somente comporta a volição, como também o ato de imaginar implica e implementa-se a par da *intentio*, tornada *moto* fundante/atuaante, não para consignar em ratificação os atos e conteúdos representados, mas sim para atuar como vetor conducente na expansionalidade anímica que situa-se para além da determinabilidade sem entretanto dissolvê-la. Vide, nesse sentido e escopo amplo: LANE, Margaret E. *The role of intentio in Augustine's understanding of the soul's ascent to God: from de animae quantitate to de trinitate*, Durham University, 2013, p. 39-80 (<http://etheses.dur.ac.uk/10571/>).

teleológica, presente em nosso texto ao modo e *locus* estratégicos e fundamentais; e a abordagem maior acerca da temporalidade enquanto um dos vértices estruturais do construto teórico agostiniano em sua totalidade, o que, por suposto, abrange os matizes da racionalidade discursivo-temporal, e da sucessividade anímica temporal. A despeito da obviedade de que uma abordagem analítica de fôlego, acerca de quaisquer dos vértices estruturais agostinianos respectivos à temporalidade/linguagem e interioridade/iluminação – no presente, a temporalidade - avançaria para muito além do espaço que nos compete, em nossa atual tentativa, dedicar-lhe enquanto item elucidativo do estatuto funcional da intencionalidade, cumpre-nos entretanto, dentro de tal espaço estrito, tecer pontuações acerca da relação de decorrência e implicações entre temporalidade e intencionalidade anímica, em suas precisas acepções de *extensio*, *intentio* e *distensio animi*, sobretudo face à definição agostiniana ostentada nas *conf.* XI do tempo como *distentio animi*, mas sobremaneira atentos à precedente “suspensão” de juízo e definição celebrizadas como aporia do tempo, com o fito de se obter clarificação decisiva quanto ao estatuto funcional da intencionalidade no escopo geral da psicologia e epistemologia agostinianas do período dos tratados, no qual evidencia-se sua vivência fundamental como uma “superação” do enigma do tempo, na medida em que se ilustra sua ambivalência e interseccionalidade entre a atemporalidade da fé e a temporalidade de sua intelecção; bem como ainda a relação de ensejo e implicação mútua entre ambos os estamentos, observando-se em especial sua funcionalidade estratégica, na passagem que ora analisamos, a qual capta o momento preciso em que Agostinho efetua a transição entre a concepção por assim dizer teologal acerca da origem do conhecimento - majoritariamente presente nos livros I-VI do *De Trinitate* - e a postura que prescinde do ponto de partida no dado da fé fornecido pelas Escrituras (a qual, se já ensejada ou ensaiada nos livros VII e VIII, efetiva-se e toma corpo a partir do livro IX). Se, até então, a busca pela trindade caminhou tendo por pressuposto recorrente a *auctoritas* divina, vertida no elenco de fundamentações escriturísticas, doravante intenta-se a busca de compreensão exclusivamente mediante o exercício da intelecção.

- *Elucidações relativas ao ato intencional.*

A par das observações que ora elencamos acerca do papel da intencionalidade, enquanto núcleo conceitual estrategicamente posicionado no início da seção analógica do tratado sobre a trindade divina, fazemos notar que os apontamentos do estudo referencial de Carla Di Martino a respeito de sua funcionalidade nos escritos agostinianos permitem-nos, assim o cremos, precisar nossa tentativa quanto a tal posicionamento estratégico. Após as

asseverações, em seu estudo a respeito do papel da intencionalidade do campo que toma como psicologia agostiniana do conhecimento, acerca da influência aristotélica nas definições trabalhadas por Agostinho quanto ao sentido interior [que, reiteramos, inclui o âmbito de atuação funcional da *intentio* - DI MARTINO 2000: 174-175]⁷⁶, a autora inicia por perpassar o lastro de ocorrências centrais da noção de *intentio* nos textos agostinianos, fazendo observar, a par fundamentalmente de tal histórico, que a problemática emerge diretamente do estatuto das percepções, via sentidos externos, conjuntamente com o senso interior, requerendo esclarecimento acerca “*da necessidade duma participação psíquica no ato de perceber/sentir [...] e o estudo da relação corpo-alma no ato perceptivo caminha progressivamente para o tema fundamental da tensionalidade das sensações*” [DI MARTINO 2000: 175]. Na exposição da fortuna agostiniana do termo, Di Martino passa pelas obras ditas “*juvenis*”, mormente o *lib. arb. II* (o qual qualifica como “*uma página aristotélica no pensamento agostiniano*” – 2000:176) e o *mus.* (no qual, observa a autora, Agostinho introduz a noção como ilustrativa de sua mudança de uma “*teoria plotiniana das sensações*”, para uma “*concepção unitária da pessoa*” – 2000:175); detém-se brevemente no período intermédio (*Confessiones*); até chegar à segunda seção do tratado trinitário, onde, afinal, a concepção geral amadurecida neste trajeto “*sistematiza-se, e se fixa no percurso interior do De Trinitate, no qual a pessoa, em sua inteireza, é imago Dei e amor Dei*” [2000: 175-176]. Já, pois, no escopo dos livros IX-XV do *trin.*, Di Martino aponta para o âmbito do conhecimento humano, e portanto das percepções e sentido interior, no interior da doutrina da *imago Dei*, o que implica verificar, em cada passo componente do cognir humano como um todo, vestígios trinitários que permitam analogia à imagem divina originária de nossa constituição enquanto pessoa. Nesse sentido, o conhecimento humano ostenta uma estrutura essencialmente triádica, decorrente da constituição ontológica essencial à personalidade (ou caráter pessoal), na qual a *intentio animi* atua por tensionar e unir, ao nível da consciência corporal, as percepções oriundas dos sentidos exteriores (primeiro elemento) e sentido unitivo corporal destas, pelo senso interior (segundo elemento), que a ela (consciência corporal) tendem, estrutura análoga ao movimento de rememoração (imagem perceptiva recordada e visão subjetiva “*espiritual*”, concentradas tensionalmente pela *intentio uoluntatis*)⁷⁷.

⁷⁶ Nesta passagem, Di Martino observa que o *De libero arbitrio* compõe o único texto no qual Agostinho conceitua o senso interior enquanto passível ou não de autoconsciência, sendo que nas obras posteriores (ou ainda contemporâneas, citando o *De quantitate animae* entre estas), o problema se amplia quanto à autoconsciência da percepção em geral, não mais restrito ao sentido interior.

⁷⁷ “*Nell’unità della persona, la conoscenza sensibile diventa appieno la traccia per conoscere Dio, le cui vestigia sono impresse in ogni creatura. Così in De Trinitate VIII-XV Agostino, per meglio comprendere in che senso l’uomo, o meglio l’uomo interiore con le sue facoltà intellettuali, sia imagine della Trinità, si dedica allo studio*

Di Martino reconhece na intencionalidade uma atuação motriz fundamental nas obras do período de maturidade: “*Na psicologia madura de Agostinho, a intentio dirige todas as operações psíquicas, da consciência sensível, na qual atua como atenção, à autoconsciência e ao amor de si e de Deus, onde se manifesta como uoluntas*” [2000: 175]. Ainda que com reservas quanto à identificação entre *intentio* e *uoluntas* (dado que a relação entre ambas termina por se mostrar, afinal, vetorializada para o segundo termo), o estudo de Di Martino revela-se nos fundamental à percepção unitária do pensamento agostiniano, quanto à formação de uma psicologia dos atos da fé, bem como com respeito ao papel da *intentio* no quadro amplo de uma epistemologia ancorada na ontologia relacional da *imago Dei* (a qual estrutura toda a seção analógica do *trin.*), constituindo-se – *intentio* - no vetor instituinte da movimentação anímica pela qual a alma perfaz sua atuação perceptiva, sensível, intelectual e racional⁷⁸. Por seu turno, embora ressaltando a majoração, no interior do léxico francês, da amplitude semântica de *intentio* em relação ao fenômeno da atenção, Vincent Giraud tece considerações a respeito convergentes ao espírito de nossa interpretação do passo agostiniano no início do *trin.*

IX:

[...] O termo agostiniano para *intentio* é muito mais rico conceitualmente, do que aquele que entendemos, em francês, por “atenção”. Esboçando uma compreensão *intencional* de *referre*, ele fraudaria o sentido reduzindo-o a uma simples referência “atentiva”. Na realidade, o sentido de *intentio* se mostra como o equivalente ao *ad* hermenêutico⁷⁹. Nenhum homem encontra-se desprovido de *intentio*, pois sempre se almeja a vida feliz, e “tende-se” a ela. Mas – e reencontra-se aqui a articulação originária da determinação e da indeterminação constitutiva da facticidade humana – esta tensão deve ser orientada para seu verdadeiro alvo, reafirmada em seu esforço, purificada em sua visão. Em seu sentido mais alto, a *intentio* caracteriza o ser humano

dell'uomo esteriore, ossia della percezione e della memoria, cercando anche in esso immagini trinitarie e analogie con le facoltà superiori. Ogni conoscenza, infatti, può essere descritta in termini di percezione con uno schema trinario, come Agostino spiega in Genesi ad litteram XII, vi, 15, quasi contemporaneo alla seconda parte del De Trinitate [...] Ogni visione, spiega Agostino nel De Trinitate, fa parte di uno schema tripartito: res percepita tramite i sensi, uisio corporalis impressa nel senso del soggetto percipiente, intentio animi che le unisce, per il grado corporeo della conoscenza; imagine mnemonica della cosa, uisio spiritalis che la riproduce quando il soggetto vi rivolge l'attenzione, intentio uoluntatis che le unisce per il livello spirituale; mens conoscente, notitia, amor per il livello intellettuale della conoscenza. In ciascuna triade, il terzo elemento lega soggetto e oggetto orientando la concentrazione del soggetto all'oggetto, ed esprime la volontà del soggetto di conoscere l'oggetto. [...] Ogni conoscenza, in questi termini, è amore, e in ogni atto di conoscenza appare la struttura originaria dell'uomo, da Dio creato a sua immagine e somiglianza, e che in ogni sua facoltà per natura ad Esso tende. Perciò, sebbene l'uomo non possa raggiungere, in vita, che una conoscenza imperfetta di Dio, cui una mente creata si può accostare solo per fede, nella seconda parte del De Trinitate Agostino può tentare un approccio razionale al concetto fondamentale del mistero trinitario, l'unità e distinzione sostanziale delle tre persone, cercandone le vestigia nel creato. Lo studio della psicologia trinitaria nasce proprio da questa ricerca.” – DI MARTINO 2000: 185-187.

⁷⁸ Vide ainda MARGEL 2015: 279-343; LANE, Margaret E. *The role of intentio in Augustine's understanding of the soul's ascent to God: from de animae quantitate to de trinitate*, Durham University, 2013, p. 39-80.

⁷⁹ Vide adiante nossa exposição acerca da tensionalidade em reciprocidade, vertida na locução *ad inuicem*, mormente na tensão diretiva ressaltada na preposição *ad*.

e sua trajetória, e especificamente a vida do cristão em marcha para Deus. [GIRAUD 2013: 345-346]⁸⁰

Adiante, Giraud aduz-nos preciosas observações quanto ao matiz de significação, ou por assim dizer semiótico, presente na *intentio animi*. Reconhecendo-a como essencial à manifestação ou fenômeno a que se volta a alma em sua intelecção, Giraud explora as relações entre a intencionalidade e o âmbito significativo com que se revestem todas as atividades anímicas e/ou psíquicas [GIRAUD 2013: 352], classificando-a, mesmo, como fio estrutural e perpassante de todo ato cognitivo, no matiz preciso de anteposição à sua própria constituição consciente [IDEM], avançando ainda para elucidar-lhe o papel fundamental de executora do movimento teleológico essencial que inere à realidade criada, por evidente principial no ser humano⁸¹. Preciosa em vários aspectos, a análise giraudiana nos será igualmente valiosa e imprescindível por ocasião da análise da tencionalidade intratrinitária, e desta para com a decorrente e essencial tencionalidade da criação, quando retornaremos a ela para maior exposição e discussão. Já Dominique Doucet, a exemplo de Di Martino, intenta expor um sumário do uso agostiniano de *intentio* em suas principais ocorrências e matizes, incluindo por evidente o *trin*. O autor inicia por caracterizar a esta como “*espécie de discernimento que se opera justamente na atividade fisiológica, [...] um élan, um motus vitalis a que Agostinho designará, na atividade humana, pelo termo de intentio.*” [DOUCET 2004: 73], possibilitando-nos visualizar a intencionalidade como impulso ou tensão, não necessariamente consciente, embora vital e integralizante, em ato envolvendo a pessoa em sua inteireza. Voltada mais à

⁸⁰ “[...] *le terme augustinien d’intentio est bien plus riche conceptuellement que ce que nous entendons en français par ‘attention’. En annonçant une compréhension intentionnelle du referre, il ne fraudrait pas ainsi le réduire à une simple référence ‘attentive’. Le sens d’‘intentio’ se présente en réalité comme l’équivalent du ad hermenêutique. Nul homme n’est dépourvu d’intentio, puisqu’il désire la vie heureuse, et ‘tend’ vers elle. Mais – et l’on retrouve ici l’articulation originaire de la détermination et de l’indetermination constitutive de la facticité – cette tension doit être orientée vers son vrai but, renforcée dans son effort, purifiée dans sa vision. En son sens le plus haut, l’intentio caractérise l’humain et sa trajectoire, et positivement la vie du chrétien en marche vers Dieu.*”

⁸¹ “*Par là se trouve rejoint le concept qui fait pièce à celui de signification, à savoir celui de manifestation. L’intentio augustiniennne, en son sens le plus radical comme intendere ad (ou in) Deum relevant du ‘fecisti nos ad te’ n’est pas l’intentionnalité de la phénoménologie husserlienne comme acte de conscience. Elle se situe ‘avant’ et ‘en amont’ d’elle, exprimant la destination dont est porteur le ad herméneutique avant même que l’ego ne mette en oeuvre l’intentio de l’esprit comme acte concret de visée d’un objet ou d’un sens. On doit donc parler, dans le cas d’Augustin, d’une ‘Archi-intentionnalité’. La manifestation est la fin à laquelle se refere l’intention et l’horizon sur lequel se découpe toute signification...*” – GIRAUD, 2013: 352-353 (o grifo por nós adotado na citação encontra-se ressaltado em itálico no original). Embora divirja de Giraud ao qualificar o passo intencional como próximo, na herança aristotélica, da fenomenologia de Husserl, Emanuel Bermon igualmente reconhece o caráter essencial do ato intencional: “*Aristote, ainsi que Husserl après lui, s’efforcent em effet de montrer comment le sens commun, ou ce que l’on peut appeler en des termes contemporains, l’intersensorialité, trouve son fondement même dans l’un des cinq sens, à savoir, le toucher. [...] En bref, Augustin souligne le fait qu’en vertu d’un certain ‘sens interieur’ l’ame sent qu’elle sent par chacun de ses cinq sens. Aristote, et Husserl après lui, précisent quant à eux qu’elle ne pourrait sentir qu’elle sent ni sentir les communs, si elle n’était douée du sens du toucher. Par quoi il existe un enracinement du ‘sens commun’ ou du ‘sens intérieur’ dans le toucher.*” – BERMON, 2001: 52-53.

apresentação conceitual que à localização exegética dos textos agostinianos, a análise de Doucet alinha definições que podem atuar como valiosos guias de identificação ao estudo a respeito, terminando por apresentar, termos sumários, a *intentio* como instância diretriz e realizadora quanto à esfera decisória da alma para com sua projeção e volição, culminando com a intelecção relativa à sua própria esfera de autoconhecimento e fé, o que atingirá seu ponto máximo na segunda parte do *trin*. [2004: 78-79]

Ante tal exposição, concernente à caracterização do estatuto funcional do sentido interior, no âmbito maior do perfazimento intelectual da realidade humana estratificada em exterioridade – sensibilidade – temporalidade, e interioridade – racionalidade - atemporalidade, afigura-se-nos perfeitamente clara a efetivação do ato intencional como operante no seio do sentido interior, enquanto instante primeiro de perfeccionamento cognitivo, porém no vetor inverso ao conhecimento exterior: se, a partir dos dados oriundos dos sentidos externos, o sentido interior predispõe-se à ratificação de seu conteúdo no sentido da exterioridade à racionalidade, no *quaerere* efetivado pela *intentio Dei* opera-se, inversamente, do dado interiorizado pela fé, à sua ratificação via perfazimento intelectual (o qual, no escopo de nosso tratado, concretiza-se pelas analogias triádicas criaturais), o que nos parece ressaltado pela utilização, por parte de Agostinho, de um âmbito conceitual explanado em matizes diversos, com acepções diretivas convergentes, como que tecendo variações em torno à mesma conceituação (*Tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur*). Verificamos que, fundamentado no núcleo radicial relativo à noção de tensão/tendência, Agostinho planifica as decorrências relativas ao impulso fontal remissivo ao querer vital (*quaerentis intentio*), na primordialidade congênere ao dado pré-estabelecido à sua apreensão (*donec apprehendatur illud*), e para o qual nos tencionamos, já na efetivação de uma tendência prévia (*tendimus et quo extendimur*). Ora, de pronto a vetorialização é exposta em sua essencial simultaneidade e reciprocidade: aquilo para o qual se tende antecipadamente – tal qual a preponência anteriormente relativa ao sentido interior, à qual aludimos há pouco, no âmbito do *lib.arb.* II, iv, 10ss - é precisamente aquilo para o qual se tenciona atualmente, ou instantaneamente, o qual compõe precisamente o anseio primordial, e para o qual se caminha em sentido final. A consumação do *quaerere* se dá na posse, via efetivação e perfazimento temporal, do que previamente se apreendera em sua presença imponente e inexequível (*tutissima*), cuja postulação é de *per si* e originária (vale dizer: incausal e fontal), em outras palavras: a presença (tal qual a preponência mencionada linhas atrás) que se põe a interpelar e vocacionar o ouvinte ao dado da fé, não somente anuncia-se, de *per si* e anteriormente à sua própria intelecção, como institui-se (instante) enquanto o próprio mote interpelativo e indutor à

mesma. Por sua vez, a apreensão prévia e antecipadora própria à aquiescência essencial do ato de fé, ante o dado que se lhe apresenta enquanto *autorictas*, antepõe o instante de sua conduta, vale dizer: a *intentio* compõe o instante atemporal da feituração e relação para com o mistério, no devido *simul* entre sua anteposição preponencial enquanto mistério da fé que interpela e enseja sua própria penetração intelectual; e sua proposição intelectual enquanto perfazimento cognitivo desta mesma penetração.

- *Intentio fidei (postulado fundante e perspectiva inicial)*.

Mas o caráter congênere da intencionalidade para com a fé não é explicitado unicamente em seu aspecto cognitivo ou epistemológico: ao qualificá-la como correta (*recta intentio*), no “segundo movimento” do texto (componente do delineamento “em dois tempos” da noção de intencionalidade), Agostinho trata de evidenciar a possibilidade da intenção, tornada empuxo movente que fundamenta todo ato cognitivo, nem sempre encontrar-se situada na - e remissiva à - atitude primordial que lhe fundamenta e dirige o curso. A retidão da intenção, garantia da correção e efetivação do percurso (ensejado pelo *credere* e ao qual que se propôs) é garantida no voltar-se, durante o transcurso de perfazimento e de modo perene, ao ponto de partida enquanto sua definição de curso e conteúdo (*proficiscitur a fide*). Nesse sentido, a atitude com a qual se lança a termo a feitura cognitiva de um conteúdo apreendido anteriormente no ato de fé, tal qual a passagem ora em questão aponta com relação à intenção correta de se lançar ao entendimento do mistério trinitário, ilustra, novamente, uma das variações do eixo *credere ut intellegere*, já citado e ao qual retornaremos ainda mais adiante, para melhor explicitar sua presença na variação em torno à performance da intencionalidade. Tanto em seu aspecto de garantia da correção na concretização da tendência fundamental do ato de fé; quanto na originariedade epistemológica da cognição efetivada pela intencionalidade ensinada pelo próprio crer, a relação de decorrência entre *credere* e *intentio* parece-nos trazer à luz outro aspecto basilar da já aludida dinâmica circular que fundamenta a epistemologia agostiniana, a qual, longe de ser rechaçada, é não somente assumida, mas legitimada enquanto tal. Com efeito, não se trata de estabelecer, de um lado, o dado da fé autoimune e incólume, como que isento e “puro” em sua aceitabilidade pelo ato de crer, que lhe abraça e acolhe (aquiesce) sem qualquer atuação volitiva ou intencional; e, de outro lado, a compreensão deste mesmo conteúdo da fé, como uma segunda etapa de sua vivência integral, uma sua consequência opcional e passível de não ocorrência. Antes, a intencionalidade ensinada pela fé vem a ser, na verdade, a sua própria proficiência (*proficiscitur a fide*) e vivência fundamental, aquilo a que a fé, necessária e previamente, conduz e se propõe a fazer. Têm-se, pois, que entre

o conteúdo aquiescido no crer, e sua intelecção ensejada, há o instante em que a tensão circular e autorrecorrente (simultânea, em verdade) entre os dois aspectos se traduz na atitude de se vivenciá-la na proficiência a que conduziu, originariamente, sua aquiescência ao conteúdo crido, a qual institui, com a garantia da retidão intencional perenemente recorrente à sua própria origem, a correção do perfazimento intelectual do mistério.

De nossa tentativa ora exposta, cremos restarem elucidados o estatuto funcional e, mormente, a caracterização nocional, dos desenvolvimentos convergentes para a conceituação em torno à *tendere*, trabalhado por Agostinho, no passo em questão, para além do núcleo radicial, sobretudo como *intentio*, a qual se afigura, em perfeita expansão cristalizadora de vários desenvolvimentos anteriores por toda sua obra, como o instante de vertência da atemporalidade própria ao *credere* (congênera à interioridade feita *imago Dei*, âmbito no qual Agostinho irá situar e fundamentar o desenvolvimento das analogias trinitárias dos livros IX – XI, bem como as polarizações dos livros XII e XIII), na instituição ensejante de sua temporalidade compreensiva e elucidativa, levada a efeito pelo *intelligere*. Tal afiguração verte-se, pois, na espacialidade própria que suas definições evocam na passagem em questão, em configuração de uma totalidade onde a temporalidade e a espacialidade dão-se em convergência de mútua definição, tal qual a própria passagem escriturística que lhe serve de inspiração (Filipenses 3, 12-15). Importa uma última elucidação acerca de tais aspectos.

Ao inserir a intencionalidade na sequência imediata do início com o *quaerere Deum*; e como que explicitando sua posição intermédia entre este e a efetiva intelecção do mistério, Agostinho, como já notamos, situa estrategicamente a intencionalidade enquanto o instante interseccional entre o registro teológico-doutrinal e a racionalidade da fé, êmulo transitivo rumo à execução do ensejo movente desta. A par desta postulação fundamental da *intentio animi* à estruturação e ao desenvolvimento de toda a terceira parte do *trin.*, Agostinho procede igualmente à devida fundamentação escriturística de seu sentido e funcionalidade, recorrendo majoritariamente, como também já assinalado anteriormente, à antropologia paulina kenótica do “*homen novo*”⁸². Dentre as passagens citadas, o texto da *Epístola aos Filipenses* 3, 12-15 ocupa inequivocamente posição referencial para com a conceituação desenvolvida em torno à intencionalidade anímica, sinalizando até à matização vocabular ostentada por Agostinho na decorrente explicitação de seu uso, sobremaneira observada quanto aos desenvolvimentos alhures da *intentio animi*, necessariamente tomados na referência ao escopo fundamental da temporalidade ilustrada enquanto espacialidade. Inobstante a impossibilidade, dentro dos

⁸² Vide nota 66 – p. 47.

limites dos propósitos de nossa pesquisa atual, de se levar a efeito uma detida exegese da passagem de Fp, e especificamente da citação latina com a qual trabalha Agostinho, convém entretanto assinalar pontos exegéticos que se afiguram essenciais à inserção estratégica da intencionalidade neste momento do *trin.* IX, bem como à centralidade de tal trecho para a fundamentação da conceituação em torno à *intentio animi*.

- *Intencionalidade e espacialidade* (Fp 3,12-15)

A fundamentação escriturística haurida por Agostinho, no trecho em pauta, assume três ênfases: a) admoção quanto à necessidade perene da busca querente primordial (citação do *Salmo 68,33* e de *Gl 4,9*); b) advertência quanto à “perigosa presunção” (*quae periculosa preaesumptio est*); e c) o modo correto de se levar a efeito as duas orientações enfatizadas, a fim de se evitar polarizá-las em opostos, tecendo como que um “ajuste de precisão”, ou mais propriamente a decorrência implicada nas duas advertências, para fazer ressaltar a maneira correta de se concretizar o empenho vital livre da soberba: a *intentio fidei et recta*. Efetivamente, o trecho de Fp 3,12-15 permite visualizar ambas as ênfases anteriores (busca e precaução) como inclusas numa concepção ampla e maior (como Agostinho mesmo reconhece: *maximeque illo loco*): o perfazimento teleológico da atitude crente, vertida na compreensão da realidade presente, espécie de delineamento arquetípico do significado cristão do tempo da vida na fé, ou, termos rústicos: a consumação da posse do que já se tem, a plenificação do já visto mas ainda não possuído ou compreendido. Tal dinâmica interpolar – “já, mas ainda não” – explicita-se, para além da temporalidade que evidentemente lhe inere (à qual aludiremos adiante), através da espacialização imaginária própria da ilustração utilizada por Paulo, aqui acentuada devido à vertência levada a efeito pela *Vetus Latina*: trata-se, após a devida cautela remissiva à meta anteposta pela fé (*ego me ipsum non arbitror apprehendisse*), de “deixar para trás o que atrás está” (*quae retro oblitus*), ou seja, esquecer-se das coisas que ficam no passado; e “correr adiante em direção ao que está à frente” (*in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem*), noutros termos: voltar e lançar-se em direção ao que se encontra no futuro, não enquanto ponto cronologicamente situado à frente e ainda não vivenciado, mas sim a consecução, ou mais propriamente: plenificação atemporal do que temporalmente se vivencia e se perfaz insumamente ou parcialmente (ou, ainda, esboçadamente, à maneira de um índice da realidade que se consumará adiante, futuramente), objetivando a “conquista do prêmio” (*sequor ad palmam supernae uocationis Dei in Christo Iesu*), observando-se ainda que a imagem da citação ítala permite clarificar os matizes de antecipação e, principalmente, relação (“relacionalidade”), com os quais Agostinho irá revestir a conceituação desenvolvida em torno

a *intentio*: a movimentação em direção à meta – Trindade – mostra-se, já “aqui neste mundo”, como a própria índole, *élan* ou intenção, reveladora do caráter relacional com que se vivencia a crença, apontando que a essência da busca – relação⁸³ – é a mesma do buscado, donde a decorrência imediata: a relacionalidade interna da Trindade criadora intenciona, mais propriamente evoca, a criatura que lhe é imagem a tencionar-se em vocação, ou responder-lhe, na aquiescência conducente à compreensão do mistério (*supernae uocationis Dei*)⁸⁴, cujo “prêmio constitui-se, paulinamente falando, na visão beatífica. Em suma, Agostinho parece fazer equivaler o “prêmio” de Fp 3 à “conquista” (mais adequadamente, no espírito paulino, o “ser conquistado pela Trindade”) da compreensão ou vivência relacional do mistério trinitário.

Cumprir notar, ao lado das observações ora elencadas quanto à espacialização presente na metáfora paulina⁸⁵, que seu uso advém de uma ilustração tomada por Paulo dentre a prática esportiva comum no mundo grego, procedimento recorrente em suas cartas⁸⁶. Notemos ainda que Fp 3, 12-15 compõe exemplo de um núcleo conceitual, ao qual já aludimos anteriormente (vide pags. 47ss), desenvolvido alhures no corpo textual neotestamentário como um todo⁸⁷,

⁸³ Vide adiante acerca da reconceitualização agostiniana da categoria da relação, bem como sua amplitude de uso, para constituir na própria essência diviina, expressa na mutualidade intratrinitária.

⁸⁴ O paralelo ofertado pela *Vulgata* (**BSV** e **VC**) permite ressaltar ainda maior quanto à espacialização, bem como ao matiz antecipatório da meta a ser alcançada, presentes na metáfora paulina [não obstante Jerônimo haver declinado, ao traduzir *katà scôpon*, da vertência baseada em *intentio*]: “... *quae quidem retro sunt obliuiscens ad ea uero quae sunt in priora extendens me ad destinatum persequor ad brauiam supernae uocationis Dei in Christo Iesu*”. Por seu turno, a única alteração promovida neste trecho pela **NV** igualmente acentua tal matiz: “... *ad ea uero, quae ante sunt, extendens me ...*”, com a anotação crítica de que a versão wittbergensiana da **VC** de 1529, ostenta acréscimo que termina por explicitar o matiz em questão: “... *ad ea uero quae ante sunt ad anteriora uero...*”. Vale notar que as traduções vernaculares vertem, em sua totalidade, a metáfora paulina em termos praticamente explicitados quanto aos matizes da espacialização/antecipação, tanto as edições baseadas na **VC** [“... *esquecendo-me por certo do que fica para trás, e avançando-me ao que resta para o diante, prossigo segundo o fim proposto ao prêmio...*” – **APF**; vide **MS** e **VZ**], quanto as que têm por base o *Textus Receptus* de Erasmo (“... *esquecendo-me das coisas que atrás ficam e avançando para as que estão diante de mim*” – **ARC**; vide igualmente **KJ**, **SB**, **RV** e **DR**], bem como as edições críticas do texto grego neotestamentário [**BJ**: idêntica à **ARC**, bem como **BP**; destaque para a **TEB**: “A minha única preocupação é, esquecendo o caminho percorrido e ansiando com todas as forças pelo que está à frente, arremeter rumo à meta, visando ao prêmio ligado ao chamado que, do alto, Deus nos dirige em Jesus Cristo.”, na esteira da **TOB**: “... *oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'elance vers le but, en vue du prix...*”] – todos os grifos nas citações são nossos.

⁸⁵ Cf. Egg, M. *Spatial Metaphors in the Pauline Epistles* in HORN, F.; BREYTENBACH, C. (eds.) *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Berlin: Edition Topoi, 2016, p. 103-126.

⁸⁶ “[Paulo] morou em Corinto, a cidade que comandava os jogos ístmicos; deste modo, não surpreende que 1 Coríntios contenha passagens que usam imagens dos jogos gregos, de modo semelhante aos pensadores éticos. Em 1 Cor 9, 24-27, Paulo usa uma clara metáfora da corrida rústica num estádio [...], para falar da vida como uma competição. [...] Há um uso semelhante da corrida rústica em Fp 3, 12-14, onde Paulo diz que se concentra no que está à frente, não no que ficou para trás [...], enquanto ele procura chegar à meta [...] e ao prêmio. [...] Pode ser que Paulo se refira a alguém que deslealmente viola as regras numa corrida, quando diz que os gálatas estavam correndo bem (Gl 5, 7) [...] Em 2 Cor 4, 8-12, Paulo usa uma extensa imagem tomada das lutas dos gladiadores para descrever sua contínua espera da morte enquanto proclama a reconciliação de Cristo.” – KRENTZ, E. *Paulo, os jogos e a milícia* in SAMPLEY, J. P. (org.) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*, São Paulo: Paulus, 2008, p. 316-317 (grifos nossos).

⁸⁷ Mt 20, 26-28; Lc 9, 23-25.62; Jo 10, 17-18. 1 Pe 1, 3-5.13-21; Cf. KÜMMEL, W.G. *Síntese teológica do Novo Testamento*, op.cit., p. 348-355 e 367-379; DODD, C.H. *Segundo as Escrituras – Estrutura fundamental do Novo Testamento*, São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 112-123; THIELMAN, F. *Teologia do Novo*

mas sobretudo nos escritos paulinos (ou teologicamente afins, como a *Epístola aos Hebreus*⁸⁸), fixado sobremaneira no hino cristológico de Fp 2,6-11: a descrição da vivência da fé cristã, com base no delineamento de uma antropologia centrada na noção de esvaziamento ou abandono (*kénosis*) da vivência anterior à conversão à fé cristã, e a assunção de uma “nova vida” em Cristo. Assim, nos termos da antropologia kenótica paulina, a vida cristã neste mundo compõe uma “carreira a ser percorrida”, com o abandono do passado e o olhar voltado exclusivamente para o futuro, na expectativa pela plenitude da presença (*parousia*) em Cristo no final dos tempos⁸⁹. Evidencia-se, pois, que o tempo neste mundo – a temporalidade da fé – é visto como uma totalidade figurada em termos especializados, em que o que se pretende alcançar convoca para o esquecimento de tudo o que está atrás, e para a percorência do caminho que está à frente⁹⁰, a ser seguido e perfazido rumo à meta já evocada desde o princípio do ato de fé, no instante que evoca toda esta totalidade figurada espacialmente. Tal perfazimento é visto, em verdade, como um perfazimento vital (moral e intelectual), ao que, em decorrência, Paulo intitula, por paralelo àquele que se lança à meta na ilustração (o “corredor”, ou seja, o cristão), de “perfeito”, valendo-se evidentemente da dinâmica a que aludimos do “já – ainda não”.

Testamento: uma abordagem canônica e sintética, São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 217-227 e 577-593. Numa tentativa de se pensar uma amplitude trinitária para a teologia kenótica, enquanto autorevelação divina da trindade econômica na perspectiva histórico-salvífica, vide XAVIER, D. J. *A kénosis da Trindade in Revista de Cultura Teológica*, Faculdade de Teologia da PUC-SP, volume 15, número 59, abril/junho 2007, p. 43-63. Retomaremos o exame de tal possibilidade adiante, quando de nossa tentativa com relação às análises da tensionalidade relacional intratrinitária.

⁸⁸ Hb 2,8-10.18; 5,8-9. Uma maior proximidade, e mesmo convergência, para com os textos paulinos é ostentada pelo trecho de Hb 12,1-2, inclusive quanto à espacialização metaforizada pela carreira da fé enquanto corrida, e aos matizes de antecipação (“*proposta*”) e consumação teleológica da fé: “*Portanto, nós também, pois, que estamos rodeados de uma tão grande nuvem de testemunhas, deixemos todo embaraço e o pecado que tão de perto nos rodeia e corramos, com paciência, a carreira que nos está proposta, olhando para Jesus, autor e consumador da fé, o qual, pelo gozo que lhe estava proposto, suportou a cruz, desprezando a afronta, e assentou-se à destra do trono de Deus.*” - **ARC**

⁸⁹ Vide o estudo de Panagiotis Christias, aproximativo entre Paulo e a tradição platônica, em torno à conceituação de *katéchon* (reter/retenção) face à *parousia* iminente do Cristo, dos textos neotestamentários – CHRISTIAS, P. *Platon et Paul au bord de l’abîme: pour une politique katéchontique*, Paris: Vrin, 2014, p. 27-136.

⁹⁰ “*A atitude errada está na opinião de ‘já ter alcançado’ (Fp 3,12), ‘captado’ (3,13) e de já ter ‘chegado à perfeição’ (3,12); a julgar pelo contexto, aquilo que os cristãos acreditam já ter alcançado somente pode ser a consumação perfeita da salvação dada com a ressurreição (cf. 3,11). A isto Paulo contrapõe como atitude cristã correta: ‘mas procuro ardentemente captá-lo’ (3,12), ‘avanço para o alvo, para o prêmio’ (3,14), o estirar-se para a frente e esquecer o que está atrás dele (3,13). Quanto a esquecer o passado, confira-se Lc 9,62 e Is 43,18; 65,16s; aquilo que está ‘atrás de mim’ é todo o antigo éon passado, do pecado e da morte. Do lado negativo, o ‘ter alcançado’ e o ‘já ter captado’ é interpretado pelo ‘já ter chegado à perfeição’ [...] O tempo presente da vida do cristão é descrito com termos que refletem movimento: ‘procuro ardentemente... estiro-me... avanço para o alvo’. Existência cristã aqui é entendida como estar a caminho, como jornada entre o passado que para nós não tem mais validade, que por causa de Cristo podemos e devemos esquecer, e um futuro que nos foi prometido por intermédio da ressurreição de Cristo, mas que ainda está por vir. [...] Este é um dos sinais característicos de uma teologia determinada pela cruz de Cristo, de uma theologia uiatorum, isto é, de uma teologia daqueles que estão a caminho.*” – BARTH, G. *A carta aos Filipenses*, São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 71-72.

Nesse sentido, o uso agostiniano de Fp 3,12-15 mostra-se assumido em propósito amplo, e o intento agostiniano evidencia-se então plenamente sistemático: o tempo da fé é o da vivência querente por parte de seu mistério, e esta intenciona à meta vocacionada desde seu ato primevo. Portanto, a utilização desta passagem escriturística chave, verdadeira epítome da visão paulina acerca da peregrinação cristã (e, portanto, da relação entre a compreensão temporal e sua consumação eterna, o que se coaduna e se cristaliza com a utilização de 1 Cor 13,12), clarifica-se precisamente por ajustar-se à conceituação, por ela mesma possibilitada, da intencionalidade como o momento de vertência e instituição do perfazimento da “conquista do prêmio”, evidenciando-se a convergência entre a aquiescência fundante do crer, e a sua proficiência temporal, por ele mesmo ensejada.

A figura da temporalidade enquanto espacialidade assume, pois, a função de balizar e pautar a vivência da fé para a compreensão de si mesma, vertendo-se necessariamente - a partir tanto dos eixos teológicos que emergem dos textos neotestamentários⁹¹, quanto dos textos dos Pais da Igreja⁹², culminando no uso agostiniano de tal núcleo - na *exortatio* parenética⁹³ de

⁹¹ Vide notas imediatamente anteriores. “*Tanto o tempo do Apóstolo como o de seus destinatários são determinados por um ato passado de Deus, que lhes concedeu a graça de crer ou de conhecer Jesus Cristo (Fp 1,29; 3,12); são também determinados pelo senhorio presente do Crucificado (2,6-11); e pela expectativa do Dia de Cristo (1,6.10-11, 19-26; 2,14-18; 3,11-14) , pela expectativa da ressurreição dos mortos (3,11), e da transformação dos corpos humilhados em corpos de glória (3,20-21). Essa tríplice marcação da existência, estruturada pelo passado fundador no qual ela foi alcançada por Jesus Cristo (3,12) e pelo chamado do alto que Deus dirige em Jesus Cristo (3,14) – isto é, pela obra de Deus nela – lhe dá o sentido de um caminho em direção a um fim e, por outro lado, define sua verdadeira perfeição (3,16) e constitui sua alegria.*” – VOUGA, F. Epístola aos Filipenses in MARGUERAT, D. (org.) *Novo Testamento: história, escritura e teologia*, São Paulo: Loyola, 2008, p. 312. Vide ainda nota 93 adiante.

⁹² “[Paulo] afirma que se esquece permanentemente das coisas passadas, e fixa-se unicamente nas coisas futuras. Com isto, ensina que despreza o passado e deseja o futuro. O que estima por perfeito hoje, amanhã estimará por imperfeito, dado que visa a coisas melhores e mais altas. E assim, mediante esta gradação, posto que nunca é estável, senão em permanente progresso, ensina que é imperfeito o que os homens pensavam que era perfeito. A única perfeição e verdadeira justiça são as de Deus, que se alcançam unicamente mediante as virtudes” – JERÓNIMO, *Diálogos contra os pelagianos*, I, 15 (CCL, 80, 18-19), apud La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia – Nuevo Testamento, Volume 8 (Gálatas, Efesios, Filipenses), Preparación: Mark J. Edward, Editor general: Thomas C. Oden, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001, p. 331. Cf. ainda os comentários a *Filipenses* de Theodoro de Ciro, Mario Victorino, Hilário de Poitiers, entre outros.

⁹³ “Paul a modelé le texte de Philippiens 3 sur celui de l’hymne pour construire un effet d’écho. Quel effet? Au dépouillement du Christ, qui endosse la condition de serviteur, répond le dessaisissement de Paul, qui renonce à la justice assumée par la Loi. La ‘kénose’ [l’abaissement] christologique de Philippiens 2 trouve son corrélat anthropologique em Phillipiens 3. Ainsi, en Ph 2, le Christ n’est pas seulement posé en paradigme d’humilité; il est institué en prototype d’un dépouillement qui se reduplique dans la condition exemplaire de Paul. Le dépouillement du Christ configure ainsi un mouvement dans lequel, après Paul, tou croyant est appelé à se reconnaître (‘soyez mes imitateurs, frères’).” – MARQUERAT, D. Paul et la Loi: le retournement [Philippiens 3,2 – 4,1] in ID. *L’aube du christianisme*, op.cit., p. 257; “Paulo usa ‘eu/me’ mais de cinquenta vezes na Carta aos Filipenses, e começa a propor-se como o paradigma da mimesis logo em 1,12-16. [...] Paulo é um tipo para a comunidade porque eles, como ele, estão todos “em Cristo”. O autoesvaziamento pode bem ser uma atitude que liga Jesus como modelo (2,5) a Paulo, Timóteo, Epafrodito e os filipenses como imitadores. [...] Assim, Paulo espera que os filipenses vão prosseguir vigorosamente e com determinação semelhante à sua para se acharem perfeitamente em Cristo. A meta escatológica para Paulo e os filipenses está ainda além dele (3,12 e deles), enquanto Jesus já goza da glória celestial (2,11). [...] O apelo para imitar Paulo aparece de novo em 4,9. A linguagem parenética está por toda parte aqui, por exemplo, ‘aprendestes’, ‘recebestes’, ‘ouvistes’, ‘vistes’.” –

encorajamento e esclarecimento quanto à “carreira da fé” rumo à “conquista do prêmio”, admoestando aos que buscam, com empenho vital, penetrar no mistério trinitário, que procurem se esvaziar de quaisquer pretensões de autoconquista e perfeicionamento próprio, pois a perfeição encontra-se unicamente no estar em Cristo, ou seja, na intenção reta que procede da fé; e, em decorrência, nela permanecer prosseguindo na “carreira” iniciada pelo assentimento, via intelecção, em que a *intentio* revela-se o *moto* do relacionamento de compreensão recíproca entre a busca e o buscado, vale dizer: entre o ato de crer e o signo em enigma; o qual lhe convoca, no próprio ato fundante, a crer para além de si, na entrega à *ratio* que se lhe mostra julgadora e conducente desta mesma “carreira”, posto que adentrar no mistério equivale a despir-se de si para ser “*revestido pelo homem novo*”. A temporalidade delinea-se e é vislumbrada, pois, como o “espaço” tensionado da percorência pela busca de compreensão do mistério, essencialmente relacional e significante. Tais aspectos permitem entrever que o alcance do propósito de Agostinho, ao deter-se pausada e minuciosamente em tal *dispositio princeps* ante a Trindade, vai muito além do caráter admonitório e exortativo que lhe inere: revelam-se preficientes da própria compreensão da relacionalidade intratrinitária, como veremos a partir das analogias trinitárias da alma humana. A temporalidade percorrente da “carreira”, gerada pela intencionalidade inerente à aquiescência do ato crente, radica na tensionalidade de reciprocidade entre as pessoas divinas.

Neste aspecto, as anotações de Gerard O’Daly nos aduzem, quanto ao uso agostiniano de Fp 3, afirmações que nos parecem confirmatórias ao que ora intentamos expor. Inicialmente notando que Agostinho não pretende ofertar uma definição conceitual do tempo, mas tão-somente uma metáfora⁹⁴, O’Daly observa, a par de uma notação de Goulven Madec, o grande número de ocorrências do trecho em pauta na obra de Agostinho, observando sua centralidade no encerramento do texto fundamental à concepção agostiniana de tempo, qual seja, *conf.* XI, xxix, 39, para fazer notar que a exegese agostiniana intenta ilustrar a reação da fé à condição temporal fragmentária do ser humano em queda no pecado, evocando o caráter antecipatório aos cristãos neste mundo, para com a realidade eterna⁹⁵, finalizando com a observação de três

FIGLIORE, B. *Paulo, a exemplificação e a imitação* in SAMPLEY, J. P. (org.) *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*, op.cit., p. 214. Cf. BORTOLINI, J. *A Carta aos Filipenses: o Evangelho encarnado*, São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 24-40; BARTH, G. *A carta aos Filipenses*, op.cit., p. 74-84.

⁹⁴ O’DALY, G. *Time as Distentio and St. Augustine’s exegesis of Phillipians 3,12-14* in *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. XXIII (1977), p. 265.

⁹⁵ “If we turn to other occasions when Augustine quotes or echoes this text, we see that it recurs as a leit-motif when he broaches the theme of man’s calling to the eternal and liberation from the temporal, the reaction of faith to the disturbing fragmentation of temporality.” - IDEM, *ibidem*, p. 269. Embora numa avaliação, linhas gerais, distinta com relação à orientação na qual caminha nossa tentativa, Christoph Horn, a despeito de se situar no contexto do *civ.*, tece considerações que nos parecem válidas no contexto ora em questão: “Os conceitos agostinianos de tempo e de história são, em realidade, em larga medida, cunhados escatologicamente. Mas, em

razões para o uso de Fp 3 por toda sua obra, das quais nos interessa sobremaneira a segunda: a vertência, pela VL, de *kata skópon* por *secundum intentionem*, o que lhe permite o uso tanto para o contraponto à fragmentação ocasionada pela duração (para o qual irá utilizar o correlato *attentio*, em *conf.* XI, xxviii, 38), quanto para, sobremaneira, valer-se de *intentio* no sentido de contemplação, ou seja, na visão de um todo almejado e ao qual se busca⁹⁶, concluindo O’Daly com a observação de que, como em várias outras passagens, o uso de Fp 3 possibilitou a Agostinho, a partir da exposição de vários termos técnicos, o desenvolvimento de conceitos centrais em seu pensamento⁹⁷. Por sua vez, Jean Guitton assinala que o uso agostiniano de Fp 3 aponta para o intento amplo da análise do tempo, para além do registro meramente psicológico, conjugando este à esfera maior do que intitula como experiência espiritual [GUITTON 2004 (1933): 236]. Observando o duplo movimento anímico de tensão/detensão com relação ao presente temporal, Guitton observa que o mesmo se passa na vivência moral (e espiritual, por suposto), para fazer observar que o segundo, devido à queda do pecado original, passou a ser o “*movimento natural*” da alma⁹⁸. A tal movimentação de dissipação (*distensio*), contrapõe-se, pela alma crente, o movimento de concentração (*intentio* e *attentio*), no qual, como atesta o trecho de Fp 3, busca as realidades superiores, sendo que no presente temporal encontram-se, de igual modo, dois “*movimentos interiores*” relativos à consumação: a *expectativa* pelo futuro e a *disposição à percorrencía* do caminho para o mesmo, rumo à eternidade⁹⁹. E, na análise da ocorrência específica de Fp 3 na abertura do *trin.* IX, Guitton amplia para estabelecer que a

*função disso, superou Agostinho totalmente ou apenas em parte a concepção tradicional de que o tempo é uma continuidade objetiva de instantes de tempo? [...] Decisiva, parece, [...] uma passagem no escrito juvenil De libero arbitrio, em que o passado é insignificante em comparação com o futuro: mais importante do que, por exemplo, remediar uma avaliação equivocada com respeito ao passado, é concentrar-se em ‘quem eu, com a ajuda do meu Criador, serei futuramente’ [... – lib.arb III, xxi, 61 - ...]. A imagem agostiniana da história é, ademais, por um lado cunhada pela acepção de uma lógica de decurso e, a partir daí, por divisões estritas, que, porém, por outro lado, se deslocam para o mais relevante de maneira não-dogmática.” – HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**, Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 221-226. (grifos nossos).*

⁹⁶ “The role of intentio or attentio, a uis animae essential to perception, is stressed by Augustine in early treatises and persists into the later De trinitate. It has been argued that it may be a translation into Neoplatonic terms of the Stoic account of cognitive perceptions. Whether or not this is so, intentio is for Augustine an indispensable activity of the immaterial soul’s conciousness. In discussin our awareness of duration in Conf. XI, 28, 38 he will use the related concept of attentio. But he can also employ the term intentio in the sense of ‘contemplation’. In the famous passage in Conf. 10, 6, 9, where he questions the created world and it tells him ‘non sumus deus tuus’, he seeks higher and finds God through understanding the world as his handiwork: ‘interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum’.” – IDEM, *ibidem*, p. 271.

⁹⁷ “Often the words of a Scriptural text which admires become almost technical terms for him: the text evokes the idea and is a means of expressing and developing it. Such is the case with *Idipsum, primitiae spiritus* or *Romans I, 20* in *Confessions* alone.” – IDEM, *ibidem*.

⁹⁸ “Dans le présent, saint Augustin avait distingue deux mouvements, l’un de tension, l’autré de détente. La vie morale presente quelque chose de semblable. La détente est son mouvement naturel, surtout depuis la défaillance originelle. Elle se dilue, elle s’éparpille dans le sensible avec une étrange avidité, qui vient de ce qu’elle cherche l’éternité là ou elle n’est pas.” [GUITTON 2004 (1933): 237].

⁹⁹ “Dans le présent psychologique lui-même, il est aisé de discerner deux mouvements intérieurs, séparables pour la conscience, bien qu’ils interfèrent l’un avec l’autre, l’expectatio futurorum qui nous porte vers l’avenir et l’extensio ad superiora qui, en définitive, nous oriente vers l’éternel.” [Idem]

perfeição aludida pelo texto paulino é interpretada por Agostinho como a própria atitude da alma crente, disposta a penetrar o mistério e o incompreensível, ciente da incomensurabilidade de seu intento, porém tentando sempre mais e mais¹⁰⁰. No mesmo sentido, Johannes Brachtendorf centra sua análise da leitura agostiniana de Fp 3 precisamente sobre a experiência da evanescência e fragmentação da temporalidade em vida pecaminosa, para fazer notar que o tempo vivido pelo cristão converge, na verdade conflui, para a realidade estável, alusiva à eternidade à qual é chamado¹⁰¹.

¹⁰⁰ “*Et la perfection ne consiste qu’à poursuivre ce mouvement naturel. Oublier ce qui est en arrière et se tendre vers ce qui est en avant, c’est aussi le secret de la connaissance humaine, surtout quand elle s’applique à l’incompréhensible: cherchons comme ceux qui doivent trouver un jour, mais trouvons avec l’intention de chercher encore: cette insécurité fondera notre sûreté.*” [GUITTON 2004 (1933): 257]. Nesse mesmo sentido, as investigações levadas a efeito por François Jullien, embora não detidas de modo exegético e sistemático na temática agostiniana, tampouco a ela restrita, revelam-se contudo bastante agudas: “*Poder-se-ia pois abrir um presente e ‘abrir-se’ a ele [...] e encontrar nele consistência, conseqüentemente, de outro modo que não fosse encerrando-o em seu corpete estoico? De outro modo que não seja por um esforço da vontade e sobre o único modo de imperativo; [...] Abrir- ‘se’, dizemos: a extensão conferindo consistência deveria ser procurada não mais na distensão temporal, mas em si mesma, na disposição interior – Agostinho tenta isto. Para tirar o presente do fluxo incessante que o arrasta, ele o definirá não pela ação, mas pela ‘atenção’. Ora, para isto, lhe foi necessário virar o pensamento em direção a um novo futuro; para tirá-lo do impasse no qual a questão do tempo o encerrava, lhe foi necessário abrir uma outra perspectiva e dar um passo decisivo em direção a esta figura amplamente desconhecida, mas que orientará todo o curso ulterior da filosofia: o passo do Eu-sujeito. [...] A lógica da distensão que comanda o pensamento sobre o tempo leva a privilegiar os dois tempos (termos) extremos, futuro e passado, ponto de partida e ponto de chegada (o tempo vem ‘do’ futuro e vai ‘para’ o passado), em detrimento, conseqüentemente, do que seria uma transição contínua. [...] Entre as duas, o presente só pode ser pensado como uma travessia (trajicatur: ‘um trajeto’) ‘daquilo que é futuro’, a ‘a fim de que (de modo que) isto seja passado.’” – JULLIEN, F. **Do “tempo”: elementos para uma filosofia do viver**, São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 110-113.*

¹⁰¹ “*Até onde é possível a obtenção de estabilidade na vida terrena, ela se dá pelo abandono do transitório e pelo empenho por Deus como sumo bem. A distensão do espírito no trato com a realidade material é inevitável, mas é intensificada se o homem prende seu coração a essas coisas e procura nelas sua felicidade. Por isso Agostinho pode descrever o estado de depravação moral em que se encontrava antes da conversão como fragmentação e diluição. Por isso ele contrapõe a dispersão (distentio) no trato com as coisas transitórias à extensão (extensio) rumo ao eterno [...] Deus está à frente (ante) do tempo, não no sentido de uma precedência temporal, mas no sentido da simultaneidade eterna, que se encontra na base de toda sucessão. Agostinho contrapõe à distentio no tempo a extensio saindo do temporal rumo ao eterno. Em vez de se dispersar na multiplicidade do tempo, o homem ‘confluirá’ na orientação por Deus.*” [BRACHTENDORF 2008: 253-254]. Retomaremos a análise de Brachtendorf, de resto acentuadamente límpida e aguda, quando da análise das relações entre a atemporalidade da trindade divina analogada, e a temporalidade que inere à trindade “psicológica” que lhe é análoga, em nossa tentativa frente ao texto de *trin.* IX. Por seu turno, ao tratar da tríade *distentio-intentio-extentus*, Moacyr Novaes faz observar, com a devida medida de cautela a respeito (“*talvez*”), que o desenvolvimento agostiniano acerca de tais noções teve por base a centralidade da passagem bíblica ora em questão, esmiuçando-lhe o intento especificamente filosófico que lhe fundamenta (superação do que se lhe afigura limitações das correntes gregas do pensamento, não em oposição, mas como assimilação no interior de verdade maior), bem como a “*ambição de apreender o tempo em desejo de eternidade*”, destacando ao final a conotação escatológica de tal intento [NOVAES 2007: 282-284]. Por fim, no que tange à presença de Fp 3 na conceituação agostiniana da *intentio animi*, Isabelle Bochet, em seu artigo de recensão acerca das pesquisas contemporâneas a respeito da concepção agostiniana do tempo, inicia por fazer notar, a par das numerosas dificuldades em torno à classificação, por Agostinho, da temporalidade como “enigma” (o que de per si o coloca na categoria de mistério, imune portanto à soluções que o categorizem por definitivo), que sua definição como *distensio animi*, no trecho maior de *conf.* XI, longe de se permitir simplificação, abre possibilidades para inúmeras discussões quanto à sua origem e termo, desde as especulações em torno da origem neoplatônica dos termos envolvidos (*diastasis*), até a possível localização destes e seus correlatos nocionais envolvidos (*intentio* e *extensio*) [BOCHET 2009: 522-528].

- *Intencionalidade e instante.*

Tal como a exposição que ora intentamos, com base nas passagens dos escritos paulinos a que recorre Agostinho, acerca da temporalidade visualizada como o percurso existencial da vivência na fé, igualmente seu entendimento como totalidade em figuração da eternidade, cristalizada na noção de instante, nos é possibilitado pelas elucidações fundamentais procedidas por Lorenzo Mammì. Com efeito, ao analisar uma passagem reconhecida como transitiva, no corpo textual das *Confessiones*, entre a seção autobiográfica (livros I – IX) e a seção exegética (livros XI – XIII), Mammì inicia explicitando que seu propósito é o de apontar para a presença, em tal passagem, de “*dois aspectos opostos e complementares da concepção agostiniana do tempo*” [MAMMÌ 2002: 55]. Note-se que, desde o período inicial dos diálogos (como há pouco ilustramos acerca do *lib. arb.* II), passando pelas composições intermédias, como as *conf.*, até os grandes tratados dogmáticos da fase de maturidade, as inserções transitivas entre as grandes seções de desenvolvimentos, no interior das obras agostinianas, caracterizam-se pela remissividade ao todo desenvolvido até então, apontando para seu sentido ulterior no ínterim a ser desenvolvido. Os registros transitivos assumem, pois, a função de remeter à totalidade temporal, tanto em seu aspecto lógico-discursivo, quanto no cronológico propriamente, a partir de um dado fundante tomado, evidentemente, como ponto-de-partida, o qual perpassa de forma a exposição biográfica em pauta; e são voltados à consumação deste mesmo dado fundante, com sua clarificação e compreensão perfazidas, ora pela ascensão intelectual da mente a Deus, ora pela interioridade que intelige sua própria confessionalidade, ora pela intencionalidade que se lança à elucidação do mistério tomado como ponto-de-partida, no que se faz ver, como já o expusemos anteriormente, a circularidade característica do construto epistemológico agostiniano.

Ao resumir a apresentação de seu intento de análise, Mammì faz notar que

[...] o Livro XI [*conf.*] começa interrogando sobre a relação entre a compreensão divina, *ab eterno*, e o relato cronológico dos eventos humanos. Tendo identificado essa relação como ato de amor, passa a questionar, no capítulo II, a possibilidade de narrar todas as dádivas recebidas no percurso da vida. [2002: 57]

Tal questionamento, articulado entre eternidade divina e a possibilidade da percepção da temporalidade humana como totalidade de percurso, atuará como esteio articulador para toda a articulação maior envolvendo a conceituação do tempo. Observamos que se dá, no momento transitivo em que se posta, e a que se refere, o questionamento agostiniano aludido por Mammì, tanto a postulação em *simul* dos elementos de tal questionamento, que o torna, portanto, binômio polar quanto a relação de decorrência ou implicação entre ambos os polos, posto que o interrogar pelo primeiro polo (eternidade e visão divina) implica levar em conta a

própria temporalidade do questionador. De igual modo, a própria compreensão autobiográfica, enquanto narrativa, é vista como a temporalidade figurativa, em sua totalidade, a possibilitar se pensar a eternidade, o que nos leva a vislumbrar a narração, no contexto das *conf.* XI, bem como a discussão argumentativa do *lib. arb.* II, e ainda a elucidação analógica da trindade a ser desenvolvida pela intencionalidade anímica, no *trin.* IX-XII, como a composição temporal feita totalidade, compreensiva e alusiva à eternidade, uma sua figura em verdade.

Há, porém, uma instância ou momento em que, a despeito de se tomar a narrativa, tanto na ênfase em seu *kronos* (temporalidade extensiva), quanto em seu *logos* (aspecto distensivo), vivencia-se uma temporalidade não linear e cursiva, mas interseccionada à eternidade:

Enuntiare ex ordine, portanto, significa narrar de um ponto de vista teleológico: os acontecimentos temporais são lidos tendo em vista o lugar natural para o qual a alma é gradualmente conduzida pela providência divina. As *stillae temporum*, ao contrário, parecem indicar um tempo pontual, instantâneo [...] Ora, o instante é o lugar da sensação imediata, mas também da intuição do inteligível. Eternidade e instante são dois conceitos-limite em relação ao tempo: ambos escapam de medidas temporais. Após ter narrado sua vida *ex ordine*, portanto, Agostinho investigará como a intuição da eternidade se dá no instante. [MAMMÌ 2002: 59 – grifos nossos]

Na elucidação de Mammì, visualizamos tomar corpo a metaforização da espacialidade com que se pode pensar a temporalidade mensurável, bem como a possibilidade de sua elucidação incidir em nosso texto em questão. Com efeito, a compreensão teleológica da narrativa aduz, como em seguida Mammì esclarece-nos, o “*lugar natural*”, noutros termos: alude à tendência essencial à qual a alma é lançada e conduzida ao lugar a que tende, vale dizer: intenciona. Nesse quadro, a *intentio animi, recta et fidei* aflora como a intersecção entre a atemporalidade *in credere* e a temporalidade *in intellegere*, o que a torna instantânea, ou precisamente o instante a que a elucidação de Mammì nos permite visualizar. A clarificação para com a intencionalidade nos parece confirmada pela própria notação de Mammì quanto a uma tendência à eternidade perpassante da ordenação teleológica: “*É introduzido assim, quase de repente, outro valor do tempo: além da tensão (pondus) à eternidade que os ordena, a experiência temporal expressa um valor em si, que se dá a cada instante (stilla temporum)*” [2002: 59]. Mais adiante, ao comentar a sequência ao trecho de *conf.* XI, 2, Mammì aponta para o fato de que Agostinho

Inicia assim uma longa invocação, cujo ponto culminante é a exclamação *da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti*, que me parece o *pendant* perfeito do *amor amoris tui facio istuc* do primeiro capítulo. Ali havia uma tensão *ex ordine* do amor da alma para o amor divino. Aqui a frase com uma circularidade tipicamente agostiniana, que impede de estabelecer um antes e um depois, remete a uma iluminação, digamos, *in stilla temporis*. [2002: 59-60 – grifos nossos]

Verifica-se, para além do *simul* a que por várias ocasiões aludimos (“*circularidade tipicamente agostiniana*”), presente de forma estruturante nos construtos epistemológico e ontológico de Agostinho, que Mammì antepõe, à temporalidade linear mensurável, na qual o *tendere*, decorrente da ordenação teleológica e relacional que lhe é inerente, conduz a alma à sua consumação e plenificação existencial, a vivência intuitiva no instante que, instanciado na atemporalidade epistêmica da iluminação divina (*credere*)¹⁰², furta-se ao tempo mensurável. Com efeito, no avanço da elucidação de Mammì, clarifica-se-nos sobremaneira o duplo movimento (que intentamos visualizar na correspondência à dupla caracterização, em nosso texto, da intencionalidade – *intentio animi* e *intentio fidei* – assentada, por sua vez, no lema axial *credere ut intellegere*):

Se admitirmos, portanto, uma dupla concepção agostiniana do tempo, *ex ordine* e *in stilla temporis*, a relação entre primeira e segunda parte das *Confissões* pode ser interpretada como o duplo movimento da aspiração da alma para Deus, que procede cronologicamente como num romance de formação, e, por outro lado, da iluminação divina, que percorre toda a parte biográfica da obra, mas que pode ser abordado diretamente apenas in lege Dei, completada a conversão. [2002: 60 – grifos nossos]

Ressalte-se o paralelo biunívoco entre as duplas concepções de tempo e de *exercitatio animi* a que procede Mammì: *ex ordine*, ou teleológico-cronológica, à qual corresponde a narrativa autobiográfica, nas *conf.*, e ao qual poderíamos aludir novamente para a *disputatio* no *lib. arb.* II, bem como às analogias trinitárias perpassadas a partir de *trin.* IX; e *in stilla temporis*, instantânea e atemporal, intuitiva da eternidade, por assim dizer (e como Mammì mesmo a qualifica, por vezes). A ambas as concepções de tempo-movimento anímico, correspondem as duas grandes seções das *conf.*, e às quais, igualmente, podemos intentar fazer corresponder as duas grandes partes do *trin.* [analogica-discursiva-temporal: livros IX-XV (*in intellegere*); e catequética-*in lege Dei*-iluminadora: livros I-IV (*in credere*)]¹⁰³. Mas, ante a elucidação ofertada por Mammì, qual o efetivo papel do instante para nossa pesquisa, o qual

¹⁰² Importa-nos registrar que, em correção ao nosso texto, bem como em reuniões de orientação, Mammì advertiu-nos que não antepõe a vivência intuitiva do instante à temporalidade lógica, e sim a coloca no mesmo plano; bem como nos asseverou que não a identifica com o *credere*, o qual tem por essencialmente teleológico. Embora num contexto diverso (análise do canto jubilar e de louvor enquanto linguagem), Mammì explicitara, num texto anterior, a dialética *imago Dei* – temporalidade na qual situa, presumimos, a percepção da atemporalidade em questão: “A identificação do homem com o Ser absoluto passa necessariamente pelo reconhecimento de seu não ser, da natureza corporal que se expressa no fluxo temporal, no estar no tempo [...] o canto silencioso é apenas um divisor de águas. Ele parece conter a razão seminal da obra inteira [Confessiones]: é o momento em que Agostinho descobre que não pode escapar do tempo por um esforço de abstração racional, como pregrava a filosofia antiga, e que portanto a única profissão de fé possível é uma narrativa do próprio estar no tempo – uma confissão, uma autobiografia.” – MAMMÌ, L. *Canticum Nouum – Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho* in ID. *A fugitiva: ensaios sobre música*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 338 e 341.

¹⁰³ Vide anteriormente p. 38.

intentamos fazer convergir, em nossa tentativa, ao momento da *intentio animi*? As finalizações do ensaio de Mammì uma vez mais nos clarificam:

A percepção é sempre uma síntese de forma inteligível e experiência sensível que pressupõe um ato de vontade individual [...] Mas é também possível reconhecer, no ato de vontade que constitui as percepções a cada instante, uma figura ou uma imitação do ato divino que constitui o mundo a partir da eternidade. É justamente o que Agostinho faz nos três últimos livros das *Confissões*, e mais tarde, de maneira mais desenvolvida, no *De trinitate*: indagar o relato da Criação a partir de uma análise psicológica do instante. [2002: 60-61 – grifos nossos].

Efetivamente, a análise psicológica do instante comporta a movimentação da alma, o *exercitatio animi*, que se lhe inere em todo momento de constituição das percepções, o que, em nossa tentativa, visualizamos como a instituição, por parte da *intentio animi*, do movimento temporal com que a alma se lança à intelecção de seu dado de fé. Nesse sentido, o instante, enquanto intersecção entre a eternidade criadora e a temporalidade performadora, aponta para o correspondente movimento anímico da intencionalidade que lhe é essencial (teleológica). A finalização lapidar de Mammì parece, assim o cremos, confirmar-nos:

Mas todo instante, como ato de uma vontade livre, inicia uma série temporal sem ter uma causa anterior necessária (cf. o Livro II do *De libero arbitrio*). E todo instante, enquanto união do presente da memória, presente da atenção e presente da esperança, contém em si o tempo como um todo, e é portanto uma figura da eternidade [2002: 61 – grifos nossos].

A um só tempo, a elucidação permite-nos verificar, no instante, a presença do ato volitivo (e, portanto, intencional); o paralelo entre a temporalidade/espacialidade; e a percepção da totalidade enquanto figuração da eternidade. Outrossim, Mammì faz notar que o presente “*presente*” compõe a atenção (variação da *intentio animi*), tensão anímica essencial com que a alma se presentifica a partir da totalidade que se lhe interpela e vocaciona. O presente da atenção perfaz o instante da *intentio*, enquanto atenção que recolhe o passado e se volta para o futuro.

c) Intencionalidade e ontologia relacional

A verificação do estatuto funcional das variantes em torno ao núcleo *tendere* remete-nos a um aspecto fundamental do pensamento agostiniano: a constituição essencialmente relacional de todo ente¹⁰⁴, assentada por sua vez (na verdade, uma sua implicação) na

¹⁰⁴ O caráter relacional da ontologia agostiniana constitui o motivo central de várias pesquisas recentes, dentre as quais o estudo tornado referencial de Paula OLIVEIRA E SILVA [2008], do qual a autora apresentou síntese introdutória em *Ordem e Mediação – A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, Porto Alegre: Letra e Vida, 2012 (sobretudo o capítulo V – *Ordem e Relação*, p. 222-292); bem como uma série de ensaios dedicados à mesma temática em escopo amplo: ID. *Dinâmicas do Ser – Ensaio de ontologia agostiniana*, Porto: Edição Afrontamento, 2012 (mormente o capítulo IV – *Ser e relação*, p. 203-250). Vide ainda: DALPRA, F. O caráter relacional do conceito de Deus nas Confissões de Agostinho in *Revista Páginas de Filosofia*, Volume 1, nº 2, julho/dezembro de 2009, p. 117-128.

polaridade ontológica essencial *uere esse – esse* criatural, na qual nos deteremos de maneira sistematizada a partir dos análogos trinitários com início em IX, iii. Efetivamente, a par de nossas tentativas de elucidação, a intencionalidade se mostra como a tensão movente da existência, dado que sua constituição originária se perfaz no próprio movimento de voltar-se em direção a algo/alguém, ou seja, sua essência é linguagem e significação, as quais ilustram, na comunicação fundante que a reitera e institui na temporalidade criacional, a tensão intratrinitária relacional (e, portanto, comunicativa enquanto significação correlata, pela qual a linguagem é essencialmente o signo ensejado pela comum tensionalidade em *simul* que lhe inere) da mutualidade triádica divina. Temos aqui, num primeiro vislumbre, uma das formulações axiais de nossa presente tentativa: a reciprocidade interna e essencial da Trindade, assentada na igualdade eterna que a faz tal (tríade una), mostra-se essencialmente linguagem e, por conseguinte, relação. Evidente que tal vislumbre nos permite, tão-somente, entrever as conceituações que lhe são inerentes, bem como suas nuances, às quais nos dedicaremos de maneira detida e sistematizada por ocasião das analogias trinitárias da alma humana. Por ora, voltemos à finalização de nossas considerações acerca da *intentio Dei*.

Destarte, a *intentio* sinaliza para o âmbito por excelência da existência: institui o movimento vital (evidentemente, no tocante à alma humana, enquanto *imago Dei*) pelo qual, da tensão à comunicação (ou, mais propriamente, da tensão enquanto comunicação, posto que, refinando-se a linha que separa a tensão da temporalidade criatural à das pessoas intratrinitárias, aquela resulta na própria comunicabilidade), constitui-se na tessitura significativa da realidade em linguagem responsiva. A intenção vem a ser, pois, relação, ato significativo originário da temporalidade vivencial. Dado que o tempo se evidencia como a própria possibilidade da relação constituída em termos mensuráveis, temos que a temporalidade configura a dinâmica relacional perfazida e vivenciada, noutros termos: a existência em sua própria fenomenalidade e aparição. Dá-se, portanto, a seguinte equivalência: *relatio = intentio = uerbum = temporis*, a qual atua, enquanto equação preambular a toda a seção analógica a se iniciar no Livro IX, como o estabelecimento de eixos conceituais em torno dos quais as analogias serão configuradas enquanto ilustração da própria equação. Nesse sentido, e no escopo próprio ao preâmbulo admonitório do *trin.* IX, a intencionalidade resulta-nos como decorrência performativa da polaridade crer-inteligir, aludida reiteradas vezes nas linhas precedentes, instituindo a presença perenemente remissiva à atemporalidade do *credere* fundante (e perpassante à *exercitatio animi* da intelecção da realidade conhecida), no instante da relação vivida através da linguagem humana; a qual, por sua vez responsiva e vocacionada, significa e diz a realidade manifestada, noutros termos: a *intentio* é a possibilidade instituinte

da existência significada e significante. Retomaremos as considerações ora tentadas por ocasião da análise da relacionalidade interna à trindade divina e sua essência tensional, no escopo maior da relação entre a Trindade e a *imago Dei* criatural, na tentativa de estabelecer a relação de decorrência entre a (in)tensionalidade *ad inuicem* intratrinitária, e a intencionalidade anímica enquanto relação de mutualidade entre movimentos intrínsecos¹⁰⁵. Reafirmemos apenas, como sumarização ensejante de esclarecimento posterior, que as relações em mutualidade intrínsecas à dinâmica intratrinitária mostram-se constituintes da própria essência triúna divina¹⁰⁶, evidenciando-se sua natureza relacional como signo e referência, bem como sinalizando para sua presença, enquanto imagem (significada, portanto), na realidade anímica humana, ratificando a natureza essencialmente relacional da intencionalidade humana enquanto linguagem primordial.

- Intencionalidade relacional como instituinte da temporalidade

Na finalização de nossas tentativas acerca da conceituação da intencionalidade face ao mistério maior, no passo textual ora em questão do *De Trinitate*, visualizamos a possibilidade

¹⁰⁵ “*La necessità da parte del soggetto di un atto volontario per portare a termine la conoscenza sensibile, che anima la dottrina psicologica affermata nel De Trinitate e giustamente definibile come psicologia trinitaria, è dunque frutto di una lunga evoluzione. Nel De musica ad una intentio facientis che garantisce puramente l’animazione del corpo, agendo al livello ontologico del vivere, si affianca una intentio come concentrazione delle facoltà psichiche nello slancio dell’anima a Dio, una attentio che tende allo spirito e che nel De Trinitate pervade anche il livello del pensiero. Nella psicologia matura di Agostino, la intentio dirige tutte le operazioni psichiche, dalla conoscenza sensibile in cui è attenzione, all’autoconoscenza e all’amore di sé e di Dio [...] Lo studio delle trinità dell’uomo esteriore è stato affrontato, si ricordi, per meglio comprendere la trinità interiore e il mistero della trinità di Dio. Nella trinità interiore, al posto dell’interino e della uoluntas, c’è l’amore. L’amore è Dio, un Dio verso cui l’uomo è naturalmente e irresistibilmente attratto dalla natura sua stessa, con la forza e la necessità di una legge fisica: pondus meum, amor meus. Ad ogni uomo sta scegliere se concentrarsi in sé e seguire questa vocazione, o abbandonarsi al mondo e ai turbamenti della peruersio.*” – DI MARTINO 2000: 197. Vide igualmente, para uma apresentação sumária da discussão acerca do significado originário de *intentio* e os correlatos nucleares em torno a *tendere*: LANE, M. E. ***The role of intentio in Augustine’s understanding of the soul’s ascent to God: from de animae quantitate to de trinitate***, Durham theses, Durham University, 2013, p. 45-56 (<http://etheses.dur.ac.uk/10571/>). Vide GIRAUD 2013: 345-355, que nos parece convergir, de modo fundamental, à nossa presente tentativa, sobretudo pela ampla análise da intencionalidade no quadro geral da referência, bem como do signo criatural como qualidade imagética da divindade.

¹⁰⁶ Presente desde o seu início com os diálogos filosóficos, o conceito relacional da essência divina no pensamento agostiniano cristaliza-se a partir do período intermediário, sobretudo através das obras confessionais e parenéticas – vide os estudos citados na nota 1. Importa observar, como decorrência da conceituação da tríade como essência relacional trinitária, que o entendimento da doação vicária, consubstancializada na encarnação e morte na cruz da segunda pessoa da Trindade, permite vislumbrar uma especulação acerca da *kénosis* do Verbo Eterno enquanto *relatio* fundamental entre a Trindade imanente e a sua atuação econômica histórico-salvífica; relação da qual, por consequência, resulta uma teologia da cruz em consonância à teologia trinitária no interior da construção agostiniana. Intentaremos uma exposição mais detida a respeito adiante, no apêndice relativo à iconografia referente à cruz como símbolo trinitário – vide a obra fundamental de Jürgen MOLTMANN ***O Deus crucificado***, Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 302-310; cf. BINGEMER, M.C.L. ***O Deus desarmado: a teologia da cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia católica in Estudos da Religião***, Volume 23/nº 36, jan-jun 2009, São Bernardo do Campo: Umesp, p. 230-248; SAMPAIO, R. S. ***A kénosis de Jesus como autocomunicação do pathos de Deus: um estudo da kénosis a partir da teologia de Jürgen Moltmann***, Dissertação de Mestrado, PUC-RJ, 2017, p. 81-102; vide ainda: BESEN, J. A. ***A Cruz, imagem da Trindade e da Igreja*** [<https://pebesen.wordpress.com/2013/03/24/a-cruz-imagem-da-trindade-e-da-igreja-2/>]

de se defini-la como o momento excelente acerca do *simul* fundamental do construto teórico agostiniano como um todo, respectivo às convergências entre os vértices da temporalidade e da interioridade. Cremos haver alcançado a caracterização nocional, bem como os esclarecimentos acerca de sua atuação no escopo de nosso texto (momento preciso, após a transição representada pelos livros VII e VIII, em que se passa da confessionalidade amparada na *auctoritas* dos dados da fé e da tradição magisterial, para sua expansão intelectual); e, sobretudo, do estatuto funcional da conceituação agostiniana desenvolvida a partir do núcleo *tendere*, cristalizada, na passagem em questão, através das noções fundamentais em torno a *intentio*. Nesse sentido, configurando-se enquanto âmbito maior no qual se situa a intencionalidade, a temporalidade resulta - nos escritos agostinianos de um modo geral, mas sobretudo nos textos intermédios e nos tratados dogmáticos¹⁰⁷ - como o lapso performativo e expansional da atuação anímica¹⁰⁸, entre a presença doadora (e logicamente atemporal) do dado da fé na interioridade relacional, interpelando e vocacionando ao ato responsivo de crer e confessá-lo; e sua consumação enquanto plenificação de sua presença e significação. Tal lapso perfaz a vertência da confissão de fé em atividade investigativa e racional, noutros termos: a passagem temporal do *credere* aquiescente doador de sentido, ao *intellegerere* ratificador do mesmo, cuja configuração temporal é (co)instituída, instante a instante, pela *intentio* que converte a aquiescência à (e na) intelecção, resultando-nos como sendo a intersecção entre a atemporalidade lógica do instante de crer/confessar, e a temporalidade lógica da atuação racional, constituindo-se no próprio perfazimento em ato da inteligência da fé¹⁰⁹. *Intentio* é o

¹⁰⁷ Para além do desenvolvimento fundamental em *conf. XI*, assinalemos *lib. arb. II, iii, 9 – v, 12; III, xv, 42; s. I, v; s. CIX, iv; s. CXIV, i; conf. XII, viii; XII, xi, 14; XII, xxix, 14; ciu. XI, vi; XIII, x*; etc.

¹⁰⁸ Assim como a percepção temporal, também a imaginação é por vezes descrita com base na figuração ou metaforização espacial, tal como no *De quantitate animae*, onde Agostinho, com o fito de delinear a especificidade da alma em relação aos seres corpóreos, bem como no intuito de expor sua natureza no tocante à sua amplificação e/ou ilimitação, inicia por descrever a Evódio a feitura de figuras geométricas cada vez mais complexas, cujo acento na ampliação intenta ilustrar como toma forma e desenvolvimento o conceito de expansão ou espacialidade crescente [*an. quant. v, 7*]. Nesta exposição, é ressaltado um movimento do pensamento que será evidenciado como sua atuação própria e perene, compondo seu traço constitutivo estrutural, bem como o fundamento permanente da simultaneidade verificada entre sua perenidade presencial ao corpo e sua superação da corporalidade: o ato de imaginar [*innumerabiles tales tantosque mundos secum anima imaginari potest, quas imagines quo spatio contineat suspicari non possum. – an. quant. v, 9*]. Cf. BERMON, E. *Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia. (Lettre 6-7)* in *Archives de Philosophie*, 2009/2 (Tome 72), Paris: Centre Sèvres, p. 199-223 (sobretudo p. 210-216), que trata do anteparo e herança neoplatônica na conceituação agostiniana da imaginação, ao mesmo tempo que a relaciona à memória no contexto dos escritos intermédios e dos grandes tratados, mormente as *conf. X e trin. VIII e XII*.

¹⁰⁹ Giraud inicia a segunda parte (sobre a *referência*) de seu ensaio sobre Agostinho precisamente pela “*aporia da busca e a antecipação compreensiva do credere*” (título do parágrafo 40), condensando sua verificação numa passagem de transição da primeira parte de seu estudo (sobre a diferença) à análise do sentido e da referência (vértice de sua obra) no pensamento agostiniano: “*Chercher Dieu, c’est là ce à quoi doit s’efforcer toute vie humaine; mais comment, à partir de la différence qui le caractérise, l’homme, à la fois créature et pécheur, pourra-t-il se mettre en chemin vers son Créateur? Car il faut repartir de cette évidence: nous ne voyons pas Dieu. Si la connaissance est un voir [Trin, VIII, 4,6], et si d’autre part ce voir n’a pas lieu, Dieu est donc*

instante de feituração da experiência, entre o já visto e crido, e o ainda não vivido e consumado. *Distensio* e *extensio*, respectivamente o tempo vivido e a temporalidade medida. Esta resulta, pois, como o espaço em que se alcança a compreensão da mensuração¹¹⁰ e da ratificação. Termos sumários, o tempo é a medida do entendimento vivido: a) primordialmente, da fé anuente que lhe enseja, institui e principia; e [posto ser feitura em medida, portanto sendo, em si mesmo sempre, um *a posteriori* (e não *a priori*, tal como irá pretender a subjetividade tornada princípio, no período moderno)]; b) sequencialmente, de toda *notitia* intuída, sentida, percebida, julgada, ou seja, toda proposição significativa, dado que o *leggere* instituído pelas *stillae* lhe perfaz sucessivamente, sendo-lhe inexoravelmente posterior, qual seja, institui o tempo, o que nos permite dizer, reversamente: a linguagem é o tempo¹¹¹.

Enquanto vivência fundamental resultante das *dispositio princeps* apresentadas por Agostinho neste preâmbulo, a temporalidade como tensão anímica da intelecção da fé permite-

méconnu de l'homme. [...] *Surgit alors cette autre question, qui renchérit sur la première: comment aimer ce qu'on ignore? [...] Nous voici donc en um cercle: il faut chercher Dieu afin de le connaître, mais il est nécessaire de le connaître afin de le chercher? [...] La tension imanente à la différence se meut dans um tel cercle aussi longtemps que ne lui est pas donnée la connaissance qui pourrait éveiller, nourrir et diriger son amour. Cette connaissance, toutefois, n'as pas besoin d'être parfaite, ni complete. [...] Or, une telle connaissance imparfaite, mais néanmoins certaine, voilà précisément ce que a servi à définir la foi, [...] Ce pari – qui, inutile de le préciser, n'a rien de pascalien -, crédit fait à l'intelligence, voilà ce qu'est pour Augustin la foi. Croire, non contre l'intelligence, donc, mais pour elle, et em vue d'elle. La voix du croire est celle qui, au lieu de me figer dans la position de maîtrise qu'implique toute intelligence, me dit qu'il y a peut-être encore là quelque chose à comprendre, et que je ne suis pas encore à même de saisir” – GIRAUD 2013: 237-240 (grifos nossos).*

¹¹⁰ Cf. LEQUIN, Y-M. *L'affectivité pathétique de la distentio au livre XI des Confessions d'Augustin in Noesis*, Vol. 16/2010, p. 39-45 (sobretudo 43-44, onde lemos: “*La synthèse est vécue, celle de la memoria, du contuitus et de l'expectatio. Et cette synthèse est réalisée par l'attentio, qui a une durée continue. Elle marque la présence de l'esprit à travers le passage du temps. Elle peut être appelée intentio, quand elle est cette présence permanente de la conscience à l'objet, mais elle est bien attentio, en ce qu'elle exprime l'acte de l'esprit qui vise et unifie la totalité de ses moments. L'esprit humain temporalise grâce à l'intentio: il effectue le temps et le surmonte. En même temps il est temporalisé par la distentio. Le temps, comme le dit A. Solignac, est 'une intention distendue et une distention intentionnalisée'. Il ne se réduit pas au mouvement des corps, car il manquerait cette présence, ce présent, cette habitation du sujet qui s'éprouve affectivement en mouvement.*”) [mis en ligne le 18 mars 2013. URL: <http://journals.openedition.org/noesis/1719>.]

¹¹¹ “*Entre le Verbum éternel et la uox humaine, il n'y a pas seulement différence et distance, mais instruction et communication: le Verbe est le maître intérieur, cherché et entendu 'au-dedans' (intus – conf. XI, viii, 10) [...] Ainsi, notre premier rapport au langage n'est pas que nous parlions, mais que nous écoutions et que, au-delà des uerba extérieurs, nous entendions le Verbum intérieur. [...] Or, pour que nous ayons la connaissance, il nous instruit, puisqu'il est le Principe et qu'il nous parle (conf. XI, viii, 10). Ainsi s'enchaînent instruction, reconnaissance et retour. L'instruction, pourrait-on dire, franchit l'abime qui se creuse entre le Verbum éternel et la uox temporelle. Elle surélève le temps en direction de l'éternité. Ce mouvement est celui même cont les neuf premiers livres des Confessions font récit. En ce sens la narration accomplit en fait de parcours dont le livre XI réfléchit les conditions de possibilite. Ce livre atteste en effet que l'attraction de l'expérience temporelle par l'éternité du Verbe n'est pas telle qu'elle abolisse la narration encore temporelle dans une contemplation soustraite aux contraintes du temps. A cet égard, l'échec des tentatives d'extase plotinienne, rapportée au livre VII, est définitif. Ni la conversion rapportée au livre VIII, ni même l'extase d'Ostie qui marque le point culminant du récit au livre IX, ne suppriment la condition temporelle de l'âme. Ces deux expériences culminantes mettent fin seulement à l'errance, forme déchue de la distentio animi. Mais c'est pour susciter une pérégrination qui relance l'âme sur les routes du temps. Pérégrination et narration son fondées dans une approximation de l'éternité par le temps, laquelle, loin d'abolir la différence, ne cesse de la creuser.*” – RICOEUR, P. *Temps et récit I*, Paris: Du Seil, 1983, p. 62-63

nos, por óbvio, o esclarecimento do princípio desta. Entretanto, como traço fundamental da essência relacional intratrinitária, *tendere* se mostra fundamental para a elucidação entre as mesmas *dispositiones* e a Trindade. Teremos ocasião de verificar, nas remissões entre esta e suas analogias na alma humana, todo o alcance e validade de tais *dispositiones*, que Agostinho, com acentuada e explícita preocupação, labora aqui com esmero e repetidas ênfases [vale lembrar que ele praticamente reitera, no passo em questão, os termos com que iniciara o tratado]¹¹².

d) Perfeição e perfazimento: incompletude do conhecimento e certeza aquiescente

Após elucidar, com apoio na teologia kenótica paulina, a perfeição desta vida como o movimento intencional vital rumo à “*carreira da fé*”, aqui visualizada como a intelecção desta no mistério supremo da Trindade, Agostinho como que “costura” as pontas do interregno propedêutico com o qual inicia a seção analógica do *trin.*, a fim de precisar o sentido de toda a disposição de princípio com que se deva postar face ao mistério, terminando por ofertar uma formulação que se torna lapidar quanto a uma temática axial de todo o seu pensamento desenvolvido até então: “*certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus ‘facie ad faciem’*” [IX, i, 1].

Num primeiro momento, Agostinho parece jogar com o sentido de perfeição enquanto certeza, e vice-versa: ao finalizar este preâmbulo, que em verdade atua como estabelecimento de princípios condicionantes pelos quais se dará a investigação acerca da Trindade, ele retoma o qualificativo (*certe*) com que o iniciara, e com o qual se referira então à busca imbuída de certeza (vide anteriormente nossa análise a respeito, pags....), para agora aplicá-lo à própria fé, qualificando em seguida como perfeito unicamente o conhecimento da visão beatífica, a par da citação, tornada convencional a esse respeito pelo próprio Agostinho, do “*face a face*” de 1 Cor 13,12¹¹³. No passo anterior, como relembramos, Agostinho estabeleceu a perfeição como a *intentio* que se lança à meta, na esteira de Fp 3, ou seja, o ato cuja tensão movente apreende “a um golpe” o alvo, essencialmente enquanto cognoscível, porém não ainda totalmente cognido

¹¹² *Quapropter adiuuante domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod Trinitas sit “unus” et “solus” et “uerus Deus”, et quam recte Pater et Filius et Spiritus sanctus que “unius eiusdem substantiae” uel essentiae dicatur, credatur, intellegatur [trin. I, ii, 4].*

¹¹³ Vide s. CCCLII, xxxi; en. Ps CXXIII, 1; ciu. XIX, xviii; ciu. XXII, xxix, 6; cf. ainda *trin.* XII, xiv, 22; XV, vii, 14 – ix, 16. Cf. VAN FLETEREN, F. «*Per speculum et in aenigmate*»: The Use of 1 Corinthians 13:12 in the Writings of Augustine in *Augustinian Studies*, 23 (1992), pp. 69-102. Vide igualmente os comentários entre os padres gregos: Clemente de Alexandria, *Stromata* I, 94, 4; Crisóstomo, *Homilia sobre I Cor 34, 2*; Orígenes, *Sobre a oração* 11, 2.

ou perfeitamente conhecido¹¹⁴. Revela-se aqui, precisamente, a natureza do movimento tensional estabelecido pela fé: a aquiescência, que lhe é constituinte essencial¹¹⁵, assenta-se na apreensão primeira do dado que a tensiona à sua própria visão, cuja característica ensejante à atenção o torna cognoscível, através da conversão da *attentio* à *intentio*¹¹⁶. A apreensão

¹¹⁴ O paralelo elucidativo para com a fenomenologia de corte husserliano soa plausível e, mesmo, historicamente constatado na origem desta: ao iniciar suas *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, Husserl toma por mote o questionamento acerca do tempo celebrizado por Agostinho em *Confessiones* XI, cuja inquirição aponta, no contexto das possibilidades oferecidas por uma tentativa de leitura fenomenológica do texto agostiniano, precisamente para a experiência antepredicativa da linguagem e da estrutura do conhecimento humano – cf. HUSSERL, E. *Expérience et jugement*, 4^a édition, Paris: P.U.F., 2011 (1939), p. 120-123; ID. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Grenoble: Éditions J.Millon, 2010. Igualmente, a possibilidade de aproximação para com a intuição categorial husserliana apresenta-se verificável, conforme os desenvolvimentos verificados a partir da *V Investigação Lógica*. Vide, nesse sentido, as aproximações entre Rosmini e Husserl, no tocante a uma tentativa de leitura do pensamento agostiniano em diálogo (e também contraste) com o pensamento moderno pós-kantiano: CANULLO, C. *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione in Rosmini Studies*, Volume 03/2016, Università degli Studi di Trento, p. 187-199; BRINO, O. *Rosmini and the origins of the Phenomenology in Rosmini Studies*, Vol. 05/2018, p. 161-186. Além dos textos referenciais à nossa pesquisa de MARION 2008 e GIRAUD 2013, vide ainda, quanto a tais possibilidades aproximativas: VON HERRMANN, F.-W. *Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger* in FISCHER, Norbert (dir.) *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken, Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 253-264; DEPRAZ, N. *Saint Augustin et la méthode de la réduction in CARON, M. (dir.) Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 551-571; FALQUE, E. *Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin in DE LIBERA, A. (ed.) Après la métaphysique: Augustin?, op.cit.*, p. 115-119; ARRIEN, S.-J. *L’inquiétude de la pensée: L’herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris: P.U.F., 2014, p. 292-316 (“Heidegger et Augustin: le soi en question”). Por fim, vide adiante nossa tentativa, com base nas elucidações de Horn e Gadamer, acerca da explicitação temporal significativa, ou linguagem responsivo-discursiva, em sua relação para com a linguagem originária, imediatizada e intuída nas analogias relacionais para com a Trindade.

¹¹⁵ Acerca da anuência, ou assentimento/aquiescência, própria à essência do ato de crer, Agostinho já fornecera, em *praed. sanct. II, v*, a definição que terminaria por se fixar como epitômica e convergente de todos o seu pensamento nesse sentido, catalisadora inclusive das variações apresentadas ao longo de sua obra: *Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*. Para uma apresentação sumária a respeito, no âmbito do pensamento agostiniano e com ênfase na doutrina trinitária e/ou no *trin.*, vide: STUDER 2005: 98-102 (“Das Verhältnis von fides und intellectus”) e 123-147; CARON 2004: 11-23; LÖSSL 1997: 241-245; GIOIA 2005: 173-179; BRACHTENDORF 2000: 89-99; CIPRIANI 2015: 203-206; GIRAUD 2013: 130-139; NOVAES 2007: 93-108; NANCY, J.-L. *De Trinitatis Augustini perfruitione in DE LIBERA, A. (ed.) Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 43-50; BENTO DE SOUZA, L. *A fé trinitária e conhecimento de Deus: estudo no De Trinitate de Santo Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2013, p. 183-189; CHACON, D. *Fé e razão a partir da obra De Trinitate de Agostinho*, Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, 2016, p. 53-66; SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *Introdução à Trindade em Santo Agostinho: imagens e conceitos (De Trinitate livros VIII - XV)*, Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 1995, p. 41-42; 84-85; e 105-110; ID. *Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade in Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, número 124 (Set/Dez 2012), p. 415-427.

¹¹⁶ Em seu ensaio de aproximação entre a conversão narrada nas *Confessiones*, e o método da redução fenomenológica no pensamento husserliano e em outros autores, Natalie Depraz expõe sua análise detidamente no fenômeno da atenção enquanto movimento tensional, com vistas a um perfazimento cognitivo temporal no interior de uma relação postada antecipadamente, entre a anuência fiel e a presença divina misteriosa (que Depraz situa no corpo narrativo das *conf. X*): “À travers cette mobilisation continue de la présence à soi comme présence à Dieu qu’est l’attention, on voit combien l’exercice spirituel, alias examen de conscience, revêt chez Augustin un sens fortement temporalisé. En effect, le terme grec qui designe dès les stoïciens l’attention, *prosochê*, contient, inscrit en lui, la temporalité du maintien de l’attention sous la forme, dans la prière du coeur orthodoxe, de la ‘garde du coeur’, ce que la phénoménologie husserlienne a approché à travers l’expérience du maintenir-en-prise (Ingriffhalten) de l’impression presente, ou ‘rétention’: *garder, retenir, maintenir, conserver, perpétuer, toutes ces actions manifestent un souci commun d’arracher la relation à Dieu au happening de l’instantané sans*

fidelizadora institui, pois, o movimento tensional de perfazimento do lapso no qual se passa, como acabamos de notar, da anuência fiel ante o dado conhecido, à tensionalidade do movimento intelectual, nele consumando-se¹¹⁷ ainda que somente na visão beatífica¹¹⁸.

Assim, temos a perfeição apresentada em dois estamentos distintos, mas em sentido unívoco: **1)** nesta vida presente, a perfeição ocorre, num primeiro instante, na solidez do *credere* (“*certa enim fides...*”); e num segundo instante, na solidez da *intentio* de seu *intellegere* (“*tutissima est enim quaerentis intentio...*”), o que nos permite verificar que experimentamos a perfeição neste mundo quando vivenciamos a fé que se lança ao mistério (a solidez do crer e a do intentar apresentam-se, então, como uma única *dispositio* de princípio, um único movimento ou ato, pois a intenção de inteligir o mistério advém da própria fé, é por esta ensejada, como já o intentamos expor anteriormente em nossa pesquisa: pags...) ¹¹⁹; **2)** na

lendemain, pour lui conférer une densité, une force, une intensité liée à sa durée en moi. En Augustin, une telle perpétuation mobilise la mémoire, sous les deux formes du rappel ponctuel incessant et du travail continu et persévérant de la mémorisation. [...] L'attention au présent nous incarne comme présence à l'instant vécu comme indivisible, et nous maintient en relation avec notre acuité même à nous-mêmes, tendue vers la présence de Dieu en nous. De ce point de vue, 'l'instant pur' dont parle Husserl dans les manuscrits de Bernau des années 1920, plus encore que le présent vivant qui s'étend vers la rétention et vers la protention, est susceptible de nous faire entrer dans cette relation aiguë à nous-mêmes comme présence acérée à Dieu.” - DEPRAZ 2009: 563 e 566-567.

¹¹⁷ Novaes apresenta tal movimento na circularidade epistemológica própria do pensamento agostiniano: “Ao crer, imponho-me a tarefa de entender o conteúdo da fé. Uma vez que a fé concerne à Deus, à Trindade, compreendo com a razão que o conteúdo é inapreensível, incompreensível. O espírito que tem fé, agora advertido, repõe a importância do que se compreendeu como incompreensível. E é preciso procurar mais. Pela fé: até que o intelecto encontre, mesmo que encontre sua incapacidade temporária. Ora, o que vai aí sugerido é de fato mais que uma compatibilidade. Para entender, com o intuito de entender, uma condição é crer. Mas, o que é entendido, o que é inteligido, exige novamente a fé, e assim por diante.” – NOVAES 2007: 103 (grifos nossos).

¹¹⁸ Vide GIRAUD 2013: 346ss; MARION 2008: 37-40. Cf. adiante nossa exposição acerca da tensionalidade em reciprocidade, vertida na locução *ad inuicem*, mormente na tensão diretiva ressaltada na preposição *ad*. Vale lembrar, enfim, que a celebração do *fecisti nos ad te* como epígrafe do pensamento agostiniano advém da tensão ostentada pela preposição relacional, com base na reciprocidade diretiva, simultaneidade, atemporalidade e imediaticidade: ... “Entre a inconcebível grandeza de Deus (e da criação), por um lado, e a irrelevância fáctica do homem e da humanidade, por outro, abre-se segundo Agostinho um abismo, que torna incompreensível a vontade de louvar a Deus, que é atribuída ao homem. Por isto esta primeira passagem do Proêmio das Confissões conclui-se com a famosa frase, que deriva esta vontade do outro polo da relação, reconduzindo-a a Deus, que é quem nos impulsiona e nos dá a força, para não sermos subjugados pela situação fáctica. Portanto, segundo Agostinho é Deus quem nos atrai e nos dá a alegria de louvá-lo, porque a tal ponto nos criou para si (para a perfeição divina), que nosso coração permanece incansavelmente orientado para Deus, até que nele encontre seu descanso [...] Nossa meta mais elevada, na qual esperamos o descanso em Deus [...] deve, segundo Agostinho, colocar-nos numa tal disposição, que queremos louvar a Deus, apesar de nossa situação fáctica no mundo [...]” – FISCHER, Norbert. Fé e razão: sua relação em Agostinho, Mestre Eckhart e Kant in Síntese, Revista de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, Belo Horizonte, Vol. 40, nº 128 (2013), p. 356.

¹¹⁹ Note-se que a articulação de Agostinho, na esteira do *corpus paulinum*, aproxima-se, no tocante à solidez da fé e de sua *intentio*, da conceituação apresentada pela *Epístola aos Hebreus* 11, 1: “A fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer realidades que não se veem” – **TEB**; “... a garantia dos bens que esperamos, a certeza das coisas que ainda não vemos” – **LEB**; “... posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se veem” – **BJ**; “... un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas.” – **TOB** e **TOL**. Por seu turno, Jerônimo procura, em sua revisão dos manuscritos da **VL**, ressaltar seu caráter substancial: “*Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non parentum*” – **BSV**. Ao comentar esta passagem, o próprio Agostinho enfatiza o caráter antecipatório e predispositivo da fé ante a realidade crida,

vida eterna, a perfeição ocorre na ausência de mediação processual de intelecção e linguagem temporalizadas, no eu-tu perfeitamente presente e sem distância, tempo e lugar (“em igualdade”, por assim dizer, dado que Paulo coloca, na sequência de 1 Cor 13,12, que “*conhecerei tal como sou conhecido*”)¹²⁰. Em ambos os estamentos, a perfeição é apresentada, enquanto solidez e ausência de mediação, como uma vivência sem intervalo ou etapas mediadoras de progressão, ou seja, como um todo perfeccionado, pleno, consumado, sem lapsos e divisões sequenciais que impliquem dubiedade e/ou incompletude. A completude, ou a ausência da necessidade de perfazimento, caracteriza a perfeição enquanto imediatização do todo vivenciado.

Parece-nos, pois, restar clara a finalidade estrutural do paralelo ora traçado (entre as certezas da busca e da fé, e a perfeição do conhecimento beatífico), conjuntamente ao que se mostra como propedêutica em face dessa mesma busca (fundamentação e estruturação do conhecimento do mistério trinitário, em suas analogias trinitárias criaturais): o mistério ostenta, no seu manifestar-se, a sua própria fundamentação ontológica enquanto realidade crida, bem como expõe a epistemologia que lhe inere, no “claro-escuro” da solidez que, por um lado, advém do “claro” da certeza de se fiar à magnitude misteriosa e confessá-la, enquanto íntima e fundante da busca de intelecção; por outro lado, do “escuro” de seu próprio caráter enigmático, que interpela a fé responsiva a professá-lo, e a faz lançar-se a ele na intenção de o entender, tensionando-a a si enquanto meta e propósito de consumação. Fé, intenção e conhecimento atuam de modo sincrônico quanto à temporalidade própria do conhecimento, e sinergicamente quanto à fé que se lança ao conhecimento perpassando-o por inteiro em seu perfazimento, enquanto fundamento a que se recorre de forma contínua durante sua corroboração e ratificação. Como decorrência, esta dupla finalidade do paralelo traçado entre as certezas ou perfeições – solidez da fé/intenção, e solidez do conhecimento beatífico eterno – culmina na articulação cristalizada por Agostinho: “*certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus ‘facie ad faciem’*”. Ressaltemos seu caráter de decorrência: Agostinho a formula no passo contínuo ao paralelo de fundamentação e estruturação entre a ontologia e a epistemologia próprias do mistério trinitário. A articulação intenta, pois, sumarizar neste momento a relação entre a solidez da fé/intenção – e, portanto, completa, “perfeita” – e o conhecimento do insondável – que, necessariamente, será imperfeito aqui neste mundo em enigmas, ou seja, incompleto e, por

mas ainda não “possuída” – vide s. CXXVI, iii; s. CCCLIX, iii-iv; cf. ainda *trin.* I, viii, 17; s. XXIV, iv; s. LXXXVIII, iv; s. CXXXIX, i; *ep.* CXX, i, 3-4. Vide os comentários aproximativos de Crisóstomo em *Sobre a Carta aos Hebreus XXI, i-iii*; Clemente de Alexandria em *Stromata II, viii, 1-4*.

¹²⁰ “*Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*” – BSV.

consequente, mediado, sequencial e progressivo. A perfeição é, aqui neste preciso passo, a “posse” do mistério antecipada pela fé, que enseja e deseja conhecê-lo e “possuí-lo”, mas cuja efetiva completude não se realiza na temporalidade cognitiva. Tal solidez da fé é tida em tamanha conta por Agostinho, que logo adiante ele a eleva, por assim dizer e valendo-se novamente de fórmula sentencial, em posto privilegiado face à dubiedade e incerteza (incompletude) do conhecimento humano (*Hoc ergo sapiamus, ut nouerimus tutiorem esse affectum uera quaerendi, quam incognita pro cognititis praesumendi*).

– *Conhecer a fé, aprofundando o conhecimento*

Dado seu teor e alcance, por evidente que a articulação formulada (*certa fides enim ...*) demanda análise de maior escopo, demanda realçada não somente pelo *locus* determinante que ocupa neste início da seção analógica do *trin.* (remissivo às *dispositio princeps* da etapa especulativa do tratado trinitário, ao mesmo tempo que fundamentando e justificando o percurso cognitivo que se seguirá às analogias trinitárias), mas igualmente pela cristalização da formulação com a qual Agostinho terminará por oferecer, em seu período de maturidade, sua conceituação definitiva acerca da relação entre fé e conhecimento (ou, na amplitude conceitual construída ao longo de sua obra: fé e razão). Verifica-se que a sentença com a qual define tal relação, articulada de modo a fixar seu caráter de fundamentação e decorrente funcionalidade entre os respectivos estatutos epistemológicos de ambos os domínios, é exposta por Agostinho não propriamente no passo transitivo entre as *dispositio princeps* (*quaerere, recta intentio e certa fides*) e o início da exposição das analogias trinitárias (IX, ii, 2), mas ao final das *dispositio*. Entre estas e os paralelismos de inversão presentes na exortação parenética ao valor do desejo de conhecer (que evidentemente Agostinho apresenta como mais importante que o conhecimento enganoso, a rigor: presunção), encontra-se a *admonitio* sobre a incompletude do conhecimento peregrino neste mundo. Desse modo, afigura-se-nos de forma clara a localização estratégica da sentença de articulação ora em questão: para além da fundamentação do conhecimento (*inchoat*), ela atua, precisamente na decorrência desta mesma fundamentação, como a medida de referência (solidez da indubitabilidade), norma, padrão, mais precisamente: como condutora e juíza, por assim dizer, do conhecimento a ser adquirido através das analogias seguintes¹²¹, não unicamente enquanto conhecimento adquirido pela *auctoritas* do dado da fé,

¹²¹ No *De libero arbitrio* II, Agostinho expõe que todo o conteúdo da realidade está antecipadamente *sub iudice*, submetido à *ratio*, a qual atua como que delegando atividades para todos os níveis que são por ela abarcados (ou seja, toda a realidade), para que, com o instrumental que lhe é inerente, ela conduza em equalização (*moderare*), e sobretudo afirme e institua em adjudicação (*iudicare*), toda a realidade inteccionada rumo ao absoluto e eterno. – “*Quia moderatorem et iudicem quendam huius illum esse cognosco. Nam et si quid huic in officio suo abfuerit, ille tamquam debitum a ministro flagitat, sicut paulo ante disputatum est. Non enim se uidere aut non uidere*”

mas pela certitude que lhe inere. Para além da indubitabilidade essencial e evidente da certeza constituinte de sua solidez, a *certa fides* ostenta, precipuamente, a completude e a presença do conteúdo assentido e crido em sua inteireza, ou seja, sem fissuras ou dúvidas. A “verdade inteira”, ou plena (assentida, e por evidente não inteligida ainda em sua totalidade), é, assim, garantia da solidez com que a fé principia, avaliza (como “fiadora”) e conduz, enquanto fio estruturante, ao perfazimento do conhecimento¹²². Ressalte-se que esta “fiança” do conhecimento, por parte da fé, não advém de sua origem no dado autoritativo da revelação que

sensus oculi uidet, et quia non uidet, non potest quid sibi desit aut quid satis sit iudicare, sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculus clausum et quod deesse sentit implere. Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem. [...] Iam enim non quaero utrum eant meliorem illo esse dubites, quia non dubito id te iudicare; quamquam ne id quidem iam quaerendum putem, utrum de isto sensu iudicet ratio. Namque in his ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quo modo sit aliud alio melius et quam sit illis ipsa praestantior, quae tandem nisi ipsa renuntiat? Quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret.” [lib. arb. II, v, 12 – vi, 13]

¹²² As considerações analíticas de Paul Tillich com relação ao tópico em questão parecem-nos fundamentais, convergindo ao espírito de nossa tentativa: “Na tradição agostinista, a fonte de toda a filosofia da religião é a presença imediata de Deus na alma, ou como prefiro dizer, a experiência do incondicional, do supremo, em termos da preocupação suprema ou incondicionada. Trata-se do prius de todas as coisas. Não se discute se alguém existe ou não. Agostinho liga essa questão ao problema da certeza. Ele afirma que temos a evidência imediata de duas coisas. Em primeiro lugar, da forma lógica [...] e, em segundo lugar, da experiência sensorial imediata...” – TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*, 4ª. edição, São Paulo: Aste, 2007, p. 125. No mesmo sentido Caron, em seu estudo acerca da presença e funcionalidade, no pensamento agostiniano como um todo, da noção de princípio enquanto Deus-ser, expõe a importância da “princípioalidade” do princípio divino (que, por evidente no plano teológico, não se problematiza neste âmbito) para o discurso filosófico como tal, perpassando-lhe estruturalmente por inteiro: “... si le Principe est bien le terme de toute recherche, il en est également l’origine. Cette constatation peut paraître évidente, mais sa conséquence méthodologique est pourtant étonnamment absente de la philosophie traditionnelle, où tou se passe comme si jamais n’était déduit le corrélat attaché à la notion même de Principe: non seulement se situer au terme de la recherche, mais également imprégner et déterminer toute opération intellectuelle ou volontaire en faveur de cette recherche.” – CARON, Maxence *Être, Principe et Trinité* in ID. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 593. Em seu texto recentemente publicado sobre as *Confissões* como diálogo, Novaes expõe tal binômio “*invocação e conhecimento(s)*” no interim (equalização?) verificado entre aquiescência e assertividade iniciais da fé enquanto conhecimento: “Agora, tomada a invocação como problema conceitual, e não meramente ritual, a incerteza torna-se um problema de conhecimento. A primeira forma de conhecimento a ser mobilizada será a crença. Notemos que articular um ato religioso, a prece invocatória nesse caso, a um “credo”, com conteúdo assertivo, já é passo de distanciamento com respeito à religião tradicional [... - a qual se] resolve nas formas cerimoniais de culto (cf. Confissões vi ii 2), dissociadas de corpus assertivo e insuscetíveis de investigação teórica. Mas aqui, quem faz a prece, deve antes crer, dar assentimento ainda que precário a algum conteúdo assertivo, para somente então invocar. Porque foi anunciado por outrem, Deus deve ser de algum modo conhecido, antes de ser invocado. [...] Crer não é o conhecimento pleno que se almeja. Enquanto acreditar é condição para invocar, uma segunda forma de conhecimento deve ser propiciada pela invocação: quem invoca quer vir a conhecer o destinatário (ut sciaris), e com isso espera ainda vir a ser capaz de louvá-lo mais adequadamente. Já distante das formas rituais de prece, o valor da invocação reside em introduzir no texto um movimento capital para o conjunto das Confissões. De um lado, como condição prévia, conhecer é acreditar, ter fé. De outro lado, a invocação explicita o caráter prospectivo da fé, isto é, usa a fé como forma de conhecimento em vista de outra (e melhor) forma de conhecimento. Nos termos dessa passagem, a invocação introduz o par procurar/encontrar (quaero/inuenio). O conhecimento prévio pela fé relança o problema, mediante a prece invocatória. Trata-se verdadeiramente de dar início a uma investigação de como comunicar-se com Deus. [...] No lugar intermediário entre duas formas de conhecimento, a invocação é condição para o louvor, invertendo o sentido costumeiro. A procura iniciada com a invocação poderá ensejar o encontro de Deus, e então o seu louvor. Em suma, o problema do louvor é transformado no problema da invocação, cuja caução preliminar é acreditar.” – NOVAES, M. *As Confissões como elogio do diálogo* in *Discurso*, Vol. 49/01 [2019], DF/FFLCH-USP, p. 19-20 (grifos nossos).

se impõe à crença, antes surge precisamente da magnitude e plenitude doadas e vivenciadas na veracidade responsiva do *quaerere* a verdade. É a “verdade inteira” do dado da fé (enquanto conteúdo assertivo que enseja a percorência de sua totalidade aquiescida/anuída previamente) que permite ao desejo de sabedoria partir, não de um vácuo cognitivo (tal qual no *lib. arb.* II), mas sim da solidez do *credere*.¹²³

Com efeito, desde o uso de Is 7,9 LXX¹²⁴ nos escritos iniciais, Agostinho fixou a relação entre a fé e a razão na vetorialização do *credere ut intellegere*, clarificando que, além de

¹²³ Vide as notas 64 (p. 46), 74 (p. 52) e 121. Importa notar que, em *lib. arb.* II, iii, 7, a *disputatio* entre Evódio e Agostinho é retomada tendo por base a tríade *ser-viver-inteligir*, devido ao esgotamento da sequência anterior motivado pela suspensão do conhecimento postulada por Evódio. Delineada a ordenação sobre a qual irá se desenvolver o reinício da investigação, Agostinho propõe, como princípio de sua consecução, que se parta de uma verdade evidente (*manifestissimis*), como que contemplando diretamente a suspensão judicativa de Evódio. A devolução desta suspensão por parte de Agostinho – que culminara no questionamento acerca da existência de Deus, fundamento de todo ato cognitivo até então, embora sua existência tenha se mantido exclusivamente no assentimento próprio ao ato de crer – é praticada de modo a evidenciar a inadequação, ou mesmo a impossibilidade, de uma suspensão total do juízo cognitivo. A quem eleva o questionamento acerca do ser ao âmbito essencial da existência mesma, numa espécie de renúncia ao primado da evidência ontológica e cognitiva do dado primeiro relativo ao ser (*utrum ipse sis*), Agostinho faz ver que tal pretensão se volta contra si mesma, questionando a existência de quem questiona a existência em si. Se alçamos voo ao questionamento a respeito do Ser supremo, somos em verdade tragados pelo próprio voo, pois perguntar pelo Ser equivale a perguntar por si. Daí Agostinho partir, na tríade das primeiras intuições, do *esse* (e não do *intellegere*). Uma *notitia* (ou um dado conhecido), somente se qualifica como uma certeza indisputada, à medida que se apresenta dotada de evidência inequívoca. A certificação advém, pois, da *intuitio* que reveste de evidência o dado conhecido. Vide ainda KREMER, P. J. *The “psychological” proof for the existence of God developed by Saint Augustine*, Chicago: Loyola University, 1948 [ebook (pdf) gratuito em www.ecommons.luc.edu], p. 9-10.

¹²⁴ “*Nisi enim et aliud esse credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et diuinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intellegetis.* (Is 7,9 LXX).” – *lib. arb.* II, ii, 6, onde o texto isaiano é vertido pela VL a partir da LXX, na qual a parte final do verso traz: “και εαν μη πιστευητε, ουδε μη συνητε”: “*e se não acreditarem, então não compreenderão*”. No texto hebraico temos: לֹא תִאֱמְרוּ – BHS (vide as traduções vernaculares abaixo). Vide s. XLIII, v; s. CXXXIX, i; ep. CXX, i, 3; en. Ps. CXVIII, xviii, 3. Com efeito, através da caracterização, dentro da amplitude lexical portada pelo hebraico *amenu*, de seu traço semântico essencial como *permanência* em *confirmação*, é que podemos entender sua expansão – e mesmo sua transposição – semântica efetuada pela LXX, incorporando a acepção de *consideração/compreensão*, o que possibilitou a adoção, pela VL, de *intellegere* vertido em seu matiz de *ratificação confirmatória* (Vide a transposição e uso idênticos da citação isaiana, a que procede Clemente de Alexandria: *Stromata* II, viii, 1-4). Tal matização foi trabalhada por Jerônimo, ao traduzir o texto hebraico por “*Si non credideritis, non permanebitis.*” – BSV, havendo sido retomada nas traduções portuguesas da VC: “*Se o não crerdes, não permaneceréis*” – APF; “*... não subsistireis*” – MS; e, com acento no matiz confirmatório, manteve-se nas atuais versões, calcadas já no texto massorético: “*... não vos mantereis firmes*” – BJ; “*Sem firme confiança, não vos firmareis*” – TEB; e (a exemplo da TEB) tentando verter o jogo de palavras presente na língua original: “*Se vocês não tiverem uma fé firme, não poderão ficar firmes*” – NTLH. Martine Dulaey oferece-nos, em seu artigo sobre a prática de exegese bíblica de Agostinho, um breve, porém precioso panorama histórico quanto ao uso latino de Isaias 7, 9, pontuando com um paralelo conceitual de grande proximidade entre Agostinho e Ambrosiaster, que nos parece confirmatório quanto ao que ora expomos: “*En fait, cette citation est bien connue, puisque elle figure deux fois dans l’Ad Quirinum de Cyprien, et en particulier dans un groupement de versets réunis sous le titre: ‘La foi est utile à tout: plus nous croyons, plus nous sommes forts’. Le verset apparaît plusieurs fois chez Tertullien, ainsi que chez Origène, [...] Plus proche de l’utilisation augustiniennne est celle de l’Ambrosiaster [...] surtout à un passage des Questions sur l’Écriture de l’Ambrosiaster qu’est apparenté le texte du De libero arbitrio [...] L’Ambrosiaster donc, plaide come Augustin pour l’intelligence de la foi, et s’oppose au fidéisme, ou foi du charbonnier, mais la foi est donnée comme un moyen d’accès à un ordre supérieur de connaissance, grâce à l’aide de l’Esprit Saint, sur la base d’Is 7,9. Il est frappant que les deux auteurs usent pareillement à ce sujet de Jn 17,3 pour affirmer que croire n’est pas la valeur ultime, mais seulement un étape nécessaire pour parvenir à la connaissance, qui est vie.*” – DULAHEY, M. *L’apprentissage de l’exégèse biblique par Augustin – Première partie: dans les années 386-389* in *Revue des Études Augustiniennes*, n° 48

comporem domínios distintos e de origem diversa, o crer e o inteligir não somente estão longe de se conflitarem, como, na verdade, ensejam-se a partir da necessidade mútua de vivência plena e integralizadora que o ato de aquiescer/assentir ao conteúdo crível do dado revelacional urge e exige. Como tal, a sabedoria da fé não se vivencia unicamente no pós-entendimento que o inteligir ensejado por esta mesma fé permite atingir, tal qual grau superior de penetração noética; tampouco se apresenta como condicionada por esta intelecção. Efetivamente, o estatuto da intelecção da fé aparece-nos como concretização de uma relação pessoal entre o que busca e o que é buscado, ou entre o sábio cristão e a Sabedoria, que vem a ser o próprio Deus. Tal conhecimento, enquanto comunhão, somente se qualifica como relação na medida em que a intelecção não se dirige em sentido único a um dos polos da relação, mas a biunivocidade da relação assegura que, ao buscar a penetração intelectual no dado em que crê, o sábio cristão almeja em realidade conhecer quem o criou, fundamenta-lhe a existência e o vocaciona à relação enquanto realização pessoal. Não se trata, pois, de uma intelecção neutra, isenta ou “pura”, mas sim do inteligir quem é a própria verdade e vida, ou seja, quem fundamenta o ser, o conhecer e o viver¹²⁵. Trata-se de instituir a relação *uere esse – esse* criatural, e seu perfazimento na intelecção da fé constitui-se, assim, a partir da essência relacional do ato de inteligir e conhecer, noutros termos: *credere ut intellegere* institui-se no princípio (*inchoare*) relacional inerente ao perfeccionamento responsivo à vocação do mistério trinitário, cuja própria essência trinitária o revela como a relação por excelência, princípio e fundamento de todo ato cognitivo. A escolha do verbo central na formulação da sentença mostra que, de fato, não se trata de simplesmente partir da fé em direção à sua intelecção, como que traçando um elo posterior ou uma ponte interposta entre ambos os polos. De igual modo, não se trata de simples progressão de uma como que racionalidade da fé, ou mesmo uma elucidação ou intelectualização, rumo a uma “fé esclarecida”.

(2002), p. 270-272. Por sua vez, a notação de Giraud acerca do uso agostiniano confirma a utilização em sequência da **VL** e da **LXX**: “... *Augustin lit ainsi, avec la Vetus latina, le sinemy des LXX...*” – GIRAUD, 2013: 241. Acerca da leitura e exegese agostinianas dos textos bíblicos em geral, vide DE MARGERIE, B. *Introduction à l'histoire de l'exégèse, III - Saint Augustin*, Paris: Éditions du Cerf, 2009 (réimpression – 1^a édition: 1983), p. 28-56; DE LUBAC, H. *A Escritura na Tradição*, São Paulo: Edições Paulinas, 1970, p. 24-25.

¹²⁵ Vide a nota 123. Tríade fundamental nos diálogos do período inicial (cf. *lib. arb. II, iii, 7ss*), *esse-uiuere-intellegere* expõe, de modo epigonal, como a herança de noções axiais da tradição platônica é assimilada no interior do pensamento agostiniano: a partir do matiz explicitado referente à abrangência da totalidade conhecida [em que compõe instrumental processual da dialética ser/não-ser (*Sofista* 248e; *Enéada* V, 7 [38], 23, 18-24); cf. HADOT 2010 (1960): 127-157; BOUTON-TOUBOULIC 2004: 120], Agostinho a toma por ponto de partida para a exposição probatória, via itinerário ascensional de intelecção, do conhecimento de Deus como verdade eterna e ser supremo, tendo articulado o binômio *credere-intellegere* precisamente como passo fundacional pós-suspensão judicativa (vide igualmente exposição a respeito na nota 18), para a referida ascensão intelectual – vide PIGNATARI, R.C. *Credere et intellegere: a articulação fé-intelecção como fundamento da ascensão intelectual no De libero arbitrio II de Agostinho de Hipona in Ética e Filosofia Política*, Revista de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, nº 18, volume I, 2015, p. 6-43. Voltaremos a esta tríade adiante, no passo textual do *trin. X, x, 13*.

Vislumbra-se, enfim, toda a finalidade do denso parágrafo propedêutico no qual Agostinho estabelece, além das *dispositiones principes* fundamentais a toda aproximação à Trindade, igualmente a precisão com a qual deve ser entendida tal aproximação cognitiva: o próprio anseio e a busca pela inteligência da fé trinitária compõem, de per si, relação epistemológica fundamental, a partir da linguagem (relação) instituída pelo próprio mistério, por sua vez, e essencialmente, a relação ontológica principal. Verifica-se, por conseguinte, que o âmbito fundamental no qual se dá a conceituação axial em torno a *credere ut intellegere* – *certa fides utcomque inchoat cognitionem* é, essencialmente, o da *uocatio* divina instituinte e conducente à – e da - *inuocatio* interior, por sua vez alicerçada na presença misteriosa do dado da fé. Enquanto relacional, o âmbito da vetorialização é, essencialmente, linguagem primordial e co-instituinte do conhecimento humano. Nesse sentido, crer para entender estabelece-se, de modo programático, enquanto projeto existencial: a aquiescência com que se (con)fia ao (e no) mistério trinitário implica, não unicamente a concatenação da sequência de razões que o dissecariam, por assim dizer, num esquema inteligível e estritamente racional, mas a constituição da relação cognitiva essencial como princípio do perfazimento da relação ontológica fundamental, entre o ser manifesto e doado e o ser que manifesta e se doa, numa palavra: o ser é reciprocidade eterna. O *inchoat* com que Agostinho define e matiza o *credere ut intellegere* mostra-se, pois, relacional por essência e, neste momento “de virada” do *trin*. [seção histórico-escriturística (I-IV) para especulativo-analógica (IX-XV), intermediadas pelo módulo relativo à conceitografia e instrumentais teóricos com que recepciona e atualiza a compreensão trinitária (V-VIII)], remissivo à essência do mistério a ser inteligido, na verdade dela decorrente, como veremos adiante¹²⁶.

¹²⁶ Em sua articulação (*certa enim fides utcumque inchoat cognitionem*), Agostinho evidentemente se ampara, já a partir da referida citação isaiana (vide nota 20, p. 15), no amplo histórico que a vetorialização encontra na escrita e tradição judaicas, cujas passagens escriturísticas somam várias ocorrências relativas, essencialmente, à atitude de assentimento e entrega reverencial ao sagrado como princípio fundamental do conhecimento humano, sobretudo no corpo dos escritos histórico-sapienciais [os כתובים - *Ketuvim* da Bíblia Hebraica (Antigo Testamento)], cuja cristalização na fórmula de *Provérbios* 1, 7 [“O temor do Senhor é o princípio do conhecimento” – **TEB** e **BJ**; “...da sabedoria” – **LEB**; “... da ciência” – **ARC**; Jerônimo verte “*timor Domini principium scientiae*” – **BSV**; cf. Pr. 2,5; 9,10 (onde Jerônimo verte “*sapientiae*”); 14,2; 15,33; Sl 111 (110),10; Jó 28,28; Sr (Eclo) 1,34] fixa o caráter fundacional às relações entre fé e razão não somente para o judaísmo, mas, na esteira deste, igualmente para as várias correntes do cristianismo primitivo [Lc 1,50 (*apud* 1 Sm 2,2 e Sl 111, 10); na perícopie de teor diatríbico de Paulo em 1 Cor 1, 18 - 2, 1-5; Tg 1, 5-8; 3, 14-17; cf. Mt 11,25]. Em alusão ao texto do *Salmo* 111 (110), 10, Agostinho frisa a necessidade do princípio sapiencial de temor reverencial confiante com vistas a afastar a soberba humana, atitude por excelência antagônica à verdadeira sabedoria - **en. Ps. CLXXI, bis; s. CCCXLVIII, ii**. Assim, no espectro da história da salvação registrado nas Escrituras, a vetorialização aparece como a atitude fundamental do fiel que sabiamente busca inteligir sua fé, e o influxo de tal herança no pensamento patrístico se fez notório mormente pelos textos de Agostinho, cuja celebração de sua interpretação do texto isaiano, via a máxima *crede ut intelligas*, permanecerá como um dos eixos de formação e condução da história do pensamento agostiniano, tal como na linha-mestra de Anselmo (*Fides quaerens intellectum*) e nas diretrizes de Boaventura (*Itinerarium mentis, Reductione artium ad theologiam* e *Christus unus magister*), e em toda a sua linearidade posterior (vide Introdução, p. 22-28). Cf. ainda TEIXEIRA, E. B. **Imago Trinitatis – Deus, sabedoria**

Agostinho encerra o denso período preambular com a citação de Sirácida (*Eclesiástico*) 18,6 (“*cum*” enim “*consummauerit homo, tunc incipit*”), tomada como corolário às duas últimas colocações trabalhadas no paralelismo de inversão (*Sic ergo quaeramus tanquam inuenturi, et sic inueniamus tamquam quaesituri*), bem como fazendo com que se lhe siga uma como que ratificação e demarcação de fronteira, ao ecoar outro paralelismo estilístico, com origem em provável sentença de uso eclesiástico com eco fragmentário do escrito de Tiago¹²⁷ (*de credentis nulla infidelitate dubitemus, de intellegendis nulla temeritate affirmemus; in illis auctoritas tenenda est, in his ueritas exquirenda*), em que reitera a necessidade da garantia da certeza da fé atenta ao dado revelado (*auctoritas*), além da prudência em se evitar a presunção (*nulla temeritate*) com a busca sincera e vital da verdade, terminando por ressaltar, uma vez mais, a imperfeição do conhecimento humano a percorrer “a carreira da fé”. Ao ressaltar, por quatro vezes neste único período, tal incompletude e insuficiência, Agostinho parece entretanto querer apontar, como que a contrapelo, para sua infinitude, não porém através da perscrutação humana, sempre movediça entre os enigmas que lhe suplantam em sua capacidade de penetrá-los e “resolvê-los”, mas precisamente através da doação de significado, por parte do próprio enigma, em sua imensurabilidade e saturação, a significar sempre além do signo no qual se dá a conhecer, para ressignificá-lo e ampliá-lo mais e mais. Tal infinitude ou ilimitação, própria do mistério, há que se consumir, mais propriamente: realizar-se, não ao modo absoluto, mas na eternidade da visão beatífica. Igualmente, e para além da sinalização à sua infinitude/ilimitação, o ressalto enfático na incompletude do conhecimento humano parece-nos prestar-se, neste momento do texto, a fazer valer sua “outra face da moeda” da condição neste mundo, ou seja, o oposto da incompletude e insuficiência cognitiva: a solidez da certeza advinda do *credere*. Por conseguinte, evidencia-se a finalidade do paralelismo de inversão com o qual encerra, nas três últimas sentenças, o preâmbulo da seção analógica: para além de uma finalidade meramente propedêutica, tal paralelismo resulta, em verdade, do “paradoxo”, já ressaltado anteriormente (vide *pagas...*) entre a certeza (solidez, perfeição) e a insuficiência

e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho, Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 127-137.

¹²⁷ “*Se a algum de vós falta a sabedoria, peça-a ao Deus que dá a todos com simplicidade e sem censurar: ela lhe será dada. Peça, porém, com fé, sem sentir a menor dúvida, pois aquele que duvida assemelha-se ao ondeio do mar que o vento provoca.*” [Tg 1, 5-6 – **TEB** (grifo nosso)]. A par desta probabilidade, os paralelos de inversão em pauta possivelmente ecoam sentenças compósitas com base em fragmentos, literais ou alusivos, de passagens escriturísticas de provável uso litúrgico-catequético – vide Gl 3, 1-5; 4, 8-11; 5, 1; Ef 4, 14-15; Fp 2, 12-13. Cf. MAZZA, E. *Mystagogy - A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, New York: Pueblo Publishing Co., 1989, p. 2-13; VANNIER, M.-A. *La mystagogie chez S. Augustin in Studia Patristica*, Vol. LXX [2013], Leuven/Paris: Peeters, p. 73-77; LEIKAM, R. M. *The Liturgy of The Hours in the First Four Centuries in CHUPUNGCO*, A. J. (ed.) *Handbook for liturgical studies*, Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press (Pueblo Book), 2000, p. 31-62; V.V.A.A. *Querigma e mistagogia: caminhos à iniciação cristã*, São Paulo: Paulus, 2011, p. 77-86.

(fragmentação, imperfeição) presentes na pescrutação e intelecção da Trindade. Tal “paradoxo”, ou *simul*, parece-nos surgir no interim próprio à relação estabelecida entre signo e significado, ou seja, na relação entre o depositário que crê e o depósito da fé; entre o ato intencional que se lança ao conhecimento, na certeza de alcançá-lo, e a analogia pela qual o conhecido (no caso, a Trindade), se permite conhecer, em suma: entre a certeza advinda do signo que os vocaciona, e o significado com o qual se lhe invoca.

Fé, intenção e conhecimento: eis a tríade com a qual Agostinho como que equaciona as *dispositiones principes* da aproximação ao mistério maior do credo, apresentando-as na “dupla costura” do liame da certeza e do fio contínuo da incompletude; os quais tratam de “amarrar” o tripé com base no nó do *inchoare*; o qual resulta, afinal, como o termo médio de toda a equação, ponto arquimediano que a “soluciona”. As repetidas ressalvas e ênfases com que Agostinho trata de precisar esta atitude de princípio não se esgotam, como já o dissemos, unicamente em seu propósito propedêutico para o almejado conhecimento da Trindade, ilustrativo de que tal tarefa se encontra, por sua essência mesma, fadada à inconclusão. A finalidade evidencia-se bem maior, quando percebemos que a epistemologia da fé sólida que principia e fundamenta o conhecimento incompleto, encontra-se, a partir da linguagem primordial (*uocatio/inuocatio*) em que o ato de fé se dá, fundamentada na ontologia relacional da reciprocidade inerente à tessitura das analogias trinitárias, que imediatamente se seguirão às *dispositiones principes*, reciprocidade esta que remonta, instância última, à reciprocidade essencial da Trindade, na verdade a esta reflete, e por esta se fundamenta¹²⁸. Assim, toda a preparação extremamente precisa e diligente apresentada por Agostinho, de teor parenético e no acento reiteradamente admonitório com a qual inicia a seção analógica do tratado trinitário, visa introduzir o leitor no âmbito mesmo da ontologia relacional expressa na linguagem primordial em que se dá a conhecer e perscrutar. Unicamente através da *analogia entis* se poderá adentrar no mistério da fé, a qual por sua vez evidencia que a *analogia fidei* nela (*entis*) encontra sua própria expressão. Nesse sentido, a reversibilidade fundamental manifesta-se e doa-se ao ser humano, a partir da reversibilidade analógica entre fé e ser: creio porque é (existe

¹²⁸Agostinho deteve-se, anteriormente e no âmbito explícito do quadro referencial aristotélico, sobre a distinção modular referente a Deus, do qual se pode falar segundo a noção de substância (ou *essentia*, na transposição latina), bem como segundo a categoria da relação [*trin. V, vi, 6 – xi, 12*]. Não se nos afigura ser o momento, neste preciso passo de nosso estudo (em que finalizamos a exposição das *dispositio princeps* e do longo preâmbulo propedêutico às analogias trinitárias), de retomar tal passagem (livro V) para análise conjunta com os desenvolvimentos acerca do que pretendemos expor como sendo a conceituação nuclear da ontologia relacional trinitária de Agostinho, o que intentamos quando da analítica mesma da seção analógica, antecipada pela fundamentação da mesma na definição mestra em *ad inuicem* (vide adiante...), ou seja, na mutualidade relacional intratrinitária, pela qual a essência é relação, e vice-versa. Vide VANNIER 2010 [1993]: 24-25 e 69; OLIVEIRA E SILVA 2012: 224; BENTO DE SOUZA 2013: 133-143; SILVA ROSA 2007: 293-340.

e se dá, manifesta-se, “reversibiliza-se”), sei que é porque creio. Por evidente, entretanto, que Agostinho não permite, por ora, o vislumbre de todo o alcance da relação fundamental entre a tríade fé-intenção-conhecimento e a reciprocidade intratrinitária. Tal fundamentação nos será ofertada e consumada, para além do decorrer da seção analógica, ao final do tratado, no livro XV, quando terá então explorado e arrematado as tessituras analógicas, resolvendo-as (ou dissolvendo-as, enquanto clarificação e exauriência do passo analógico) na relação entre o ato de fé que confia e conhece, e o amor que se entrega e se doa, essência mesma da reversibilidade intratrinitária¹²⁹.

¹²⁹ Ressalte-se que a amplitude semântico-exegética dos termos centrais para o desenvolvimento da noção geral do amor cristão (*fileo* e *ágape*, respectivamente *dilectio* e *amor/caritas* na transposição latina), engloba as matizações relativas à imediatização relacional, vale dizer: *proximus*, da alteridade próxima como a possibilidade relacional dada de pronto. Por sua vez, *proximus* verte matização central da reciprocidade inerente ao ato amoroso: “[...] Les chrétiens n’ont pas vu de différence entre les formules johanniques du précepte de la charité: ut diligatis inuicem, ut diligatis alterutrum, et le diliges proximum des synoptiques. Ainsi que le suggérait Ph. Thielmann [...], proximus est, sous sa forme latine, un hébraïsme qui, comme frater ou socius, remplace parfois alter, particulièrement dans la forme unusquisque alterum, variante de alter alterum, l’un de suppléants du pronom reciproque en latin.” - PÉTRÉ, H. *Caritas – Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain: Faculté de Lettres de l’Université de Paris (these pour le Doctorat), 1948, p. 153-154 (grifos nossos). Vide ainda CATAPANO, G. *Consensio, Beniulencia, Caritas: Agostino e i tre elementi dell’idea ciceroniana di amicizia in Bolletino della Società Filosofica Italiana*, Rivista Quadrimestrale – Nuova Serie, 195 (2008), Roma: S.F.I., p. 38-39. Retomaremos as citações das pesquisas de Hélène Pétré e Giovanni Catapano por ocasião de nossa análise da locução adverbial *ad inuicem* e a reciprocidade intratrinitária divina.

II – ANALOGIA TRIÁDICA [*mens-notitia-amor* (IX, ii, 2 – v, 8)]

§ 5 - Anteposição e propositura do dado aqui escido a ser inteligido (nominação e referencial)

Agostinho começa a discorrer propriamente acerca do mistério trinitário com uma definição prévia, visando estabelecer-la de modo nítido como mote conducente da busca, ao mesmo tempo em que confere o roteiro desta, numa condensação por assim dizer programática de toda a investigação a ser conduzida na segunda parte do tratado, revelando-se mesmo como o seu texto central, verdadeiro *leitmotiv* e síntese de todo seu desenvolvimento:

No que é atinente a esta questão, creiamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único Deus, criador e condutor de todo o universo criado; [*creiamos que*] o Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo é o Pai ou o Filho, antes são uma trindade de pessoas em relações mútuas, numa mesma e única essência. Não obstante, busquemos entendê-la, rogando o auxílio daquele mesmo que desejamos inteligir e explicar, por aquilo que nos é dado entender, com tanto cuidado e solicitude devota que, caso digamos alguma coisa por outra a seu respeito, nada [*do que for dito*], contudo, lhe seja indigno. Pois se, a título de exemplo, algo dissermos sobre o Pai, que não lhe seja propriamente conveniente, que o seja ao Filho, ou ao Espírito Santo, ou ainda à mesma (ou: própria) Trindade; e [*do mesmo modo*] se [*dissermos*] algo sobre o Filho que não lhe seja propriamente congruente, que ao menos o seja ao Pai ou ao Espírito Santo, ou à Trindade. Da mesma forma, se [*dissermos*] algo do Espírito Santo que não seja apropriado ensinar, não seja contudo impróprio ao Pai, ou ao Filho, ou à Trindade mesma, Deus único. [IX, i, 1]¹³⁰

A exemplo de várias passagens, ao longo de sua obra, situadas estrategicamente em *locus* semelhante¹³¹, Agostinho antepõe, após o esgotamento de uma etapa no escopo maior do *trin.*, o campo de investigação em que irá se situar, propositivamente os tópicos que a inteligência haverá de percorrer, perfazendo-se como trechos diretivos para a continuidade da pesquisa. Em tais passagens, o elenco de temas não somente é anteposto com vistas a compor o programa de investigação, mas igualmente apresenta os conceitos centrais para a sua realização, como que fornecendo, além do roteiro, também o instrumental para a continuidade da busca. Assim, ao lado da nomeação ou *inuentio* de princípio, dá-se igualmente o passo condutor para a argumentação ter lugar e curso contínuo, bem como o sentido deste itinerário: 1) a propositura

¹³⁰ *Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus patrem et filium et spiritum sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec patrem esse filium nec spiritum sanctum uel patrem esse uel filium, sed Trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae. Quaremus hoc autem intellegere ab eo ipso quem intellegere uolumus auxilium precantes, et quantum tribuitur quod intellegimus explicare tanta cura et sollicitudine pietatis ut etiam si aliquid aliud pro alio dicimus, nihil tamen dicamus indignum. Ut si quid uerbi gratia de patre dicimus quod patri proprie non conueniat, aut filio conueniat aut spiritui sancto aut ipsi Trinitati; et si quid de filio quod filio proprie non congruat, saltem congruat patri aut spiritui sancto aut Trinitati; item si quid de spiritu sancto quod proprietatem spiritus sancti non doceat, non tamen alienum sit a patre aut a filio aut ab uno Deo ipsa Trinitate.*

¹³¹ Cf. *lib. arb.* II, iii, 7; II, vi, 14; II, viii, 20; *ord.* II, i, 1; *an. quant.* xxvi, 50; *uer. rel.* xxxv, 65; *conf.* X, i, 1; XIII, xi, 12; *trin.* V, i, 1; XV, i, 1; etc.

em questão, ou “objeto” a ser investigado; 2) o modo de investigação, ou o “mapeamento de percurso” a ser efetivado; 3) entre ambos, o sentido que a este direciona rumo àquela: a relação fiduciária e conducente entre investigador e investigado, em que o segundo afiança a *intentio* do primeiro. De importância fundamental para dois primeiros, o terceiro passo evidencia que a fiança/fidúcia não somente se posta enquanto vivência do ato de crer, mas, como ressaltado no preâmbulo, também enquanto elemento primordial na cognição do mistério, em que a intelecção se estabelece¹³² e se perfaz essencialmente relacional, ou seja, como linguagem primordial do conhecimento, o qual ocorre não na cesura entre os polos subjetivo e objetivo; antes, sua nominação compõe, desde o princípio mesmo de sua anteposição e propositura, significação intencional cujo perfazimento se dá enquanto exercício semiológico e interlocutório (enquanto responsiva). Examinemos brevemente tais passos, iniciando precisamente pelo estabelecimento do caráter fundante, ou seja, pelo passo 3, para então examinarmos sua postulação de origem (1), e sua concretização de consumação (2)¹³³.

¹³² O estatuto epistemológico da crença, ou ato de fé, bem como sua amplitude funcional em esquemas conceituais gerais, têm sido objetos de recentes pesquisas não somente na filosofia da religião propriamente (na qual se retomou a pesquisa outrora conhecida como teodiceia, ou ainda a “teologia natural”), mas nas diversas teorias do conhecimento das correntes contemporâneas. Nesse sentido, vide o estudo referencial de Roger POUIVET *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris: Du Cerf, 2013 (sobretudo, tendo em vista este preciso passo de nossa pesquisa, as p. 125-146, em que trata da epistemologia da revelação e da “*certitude religiosa*”; e ainda as p. 186-216); e a pesquisa de fôlego de Ernest SOSA *Epistemologia da virtude: crença apta e conhecimento reflexivo*, volumes I e II, São Paulo: Loyola, 2013, a qual se move majoritariamente, quanto ao período atual, no quadro das filosofias analíticas semânticas (que nos é importante para a elucidação do papel da crença em Donald Davidson, o qual permite paralelo de aproximação para com Agostinho – cf. vol. I, p. 17-18 e vol. II, p. 120-126). Com relação à utilização e rematização escolástica das conceituações concernentes ao eixo *credere-intellegere*, sobretudo entre os agostinianos professos, vide: FIDORA, A. “*Sicut oleum super aquam*”. *Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull in Enharonar – An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, Universitat Autònoma de Barcelona, Numero 61 [2018], p. 121-138 (sobretudo 123-131).

¹³³ Objetivando delinear, ainda que *lato sensu* e apenas para fins esquemáticos neste momento, o estatuto da visão agostiniana da linguagem no plano geral de nossa tentativa acerca do *trin.*, visualizamos corresponder os três pontos ora elencados à função *nominativo-enunciativa* ou linguagem secundária [(1); vide adiante nota 36, p. 25], a qual compreende, grande medida, a conceituação que Agostinho já trabalhara no *mag.* e no *doctr. chr.*; à função *semiológica* ou linguagem analógica (2); e à fundamentação relacional em sentido estrito [visto que os três pontos implicam (ou decorrem de) num anteparo essencialmente relacional do ato linguístico), ou linguagem primordial *responsiva e/ou evocativa* (3), com a qual Agostinho terminará por concluir sua análise das analogias trinitárias, ou seja, da linguagem no estatuto do signo e da simbólica, no livro XV. A par desta momentânea e necessariamente precária esquematização, intentaremos expor tais funções ou estatutos da linguagem, respectivamente, no passo ora em análise [IX, i, 1ss]; por ocasião da elucidação levada a efeito por Agostinho acerca da analogia enquanto linguagem “mística”, portanto a única apropriada ao propósito maior de intelecção da fé trinitária, fio perpessante de toda a segunda parte do tratado; e na clarificação da ontologia relacional enquanto mutualidade intratrinitária, manifestada e ensejante na/da *uocatio/responso*. Não obstante nossa divergência de fundo quanto à efetivação e alcance da polarização presença/ausência (que intentamos trabalhar quando da exposição acerca da função de imediatização da linguagem analógica), a sucinta articulação programática com que Moacyr Novaes justifica “o estudo de problemas relativos ao valor da linguagem humana” como “*perspectiva adequada para a compreensão da filosofia agostiniana como um todo*” parece-nos clarificar com precisão os termos em pauta: “*Veremos, na leitura do De magistro, como os problemas da linguagem envolvem uma ausência, ausência que as palavras não conseguem suprir, ao mesmo tempo em que a solução parece estar numa presença a ser redescoberta mediante a transformação do estudo da linguagem em filosofia. [...] A análise dos limites da linguagem no interior da eloquentia rerum mostra que a superioridade da razão humana sobre o conjunto da criação não pode ser afirmada sem cautela. Não obstante, caberá sim à linguagem*

- *Unidade trina criadora expressa na multiplicidade triádica criada*

Na estrita funcionalidade da fórmula nomeada a partir do dado da fé, Deus é anuído em seus três aspectos trinitários (que evidentemente ainda não estão perfazidos intelectualmente, na conceituação de pessoa), primeiramente sob o olhar do *credere*. Agostinho exorta uma vez mais ao dado da fé nomeando-o novamente, não propriamente para por ele reiniciar, posto que, como acabamos de expor, encerrara uma densa parênese admonitória tornada preâmbulo epistemológico aos passos seguintes, que ora iniciam precisamente por mais uma reiteração da nomeação da Trindade no espaço de apenas dois períodos, aparentando verdadeira inércia repetitiva a evidenciar a impossibilidade do avanço na intelecção do dado nominado, levando-se em conta as várias nominações reiterativas ao longo do *trin*.¹³⁴ Tampouco a exortação se dá a título de rememoração corroborante, “reforço” (o que se revelaria até mesmo pueril, neste início da seção analógica do tratado). A exortação parece-nos sinalizar, num primeiro momento, para a anteposição e propositura dos termos implicados entre si, uma relação a ser esclarecida para além de seus próprios limites semânticos: sejamos ouvintes aquiescentes ao que se nos defronta, enquanto realidade a ser investigada e inteligida em sua impossibilidade mesma inicial, face às limitações inerentes aos termos postos em questão. Nesse sentido, observamos que a propositura nominativa da fórmula reiterada visa como que problematizar os seus termos, objetivando-a enquanto incongruência lógico-gramatical, numa equação a ser resolvida no domínio estrito de sua exposição: como três são um? Como a igualdade em

humana uma situação especial, justamente porque ela *permite caracterizar mais adequadamente a relação de significação que vincula este mundo à verdade que o transcende*. [...] Após a perda da sabedoria, isto é, desde que a linguagem deixou de ser a nomeação espontânea de tudo o que estava presente para a razão, é preciso descobrir outro estatuto para a linguagem. *Esse estatuto será buscado na relação de significação, vigente entre o mundo finito e a verdade infinita.*” – NOVAES 2007: 31-33 (grifos nossos; negrito em itálico no original). Num ensaio anterior, Novaes atenta para o escopo amplo envolvido em tal estudo: “Para Agostinho, o logos, habitualmente traduzido como razão, poderia também ser traduzido como palavra. Esta simples opção de tradução não resolve liminarmente os problemas que envolvem a linguagem, mas adverte para o imperativo de procurar um uso da palavra que tenha em conta esse lugar privilegiado: o lugar do logos.” - NOVAES 2002: 30. Vide ainda: GILSON 2007: 139-159; MARION 2008: 29-50; MAMMÌ 2017 (2000): 322-341; GIRAUD: 2013: 67-115; HORN 2008: 57-67; BRACHTENDORF 2008: 57-63; BOUTON-TOUBOULIC 2009: 203-243; ANTONI 1997: 155-197; BLÁZQUEZ 2012: 88-92.

¹³⁴ I, ii, 4; I, iii, 5; I, iv, 7; IV, xx, 29; IV, xxi, 30; V, viii, 9; V, xi, 12; VI, ix, 10; VII, iv, 7-8; VIII, i, 1; XII, vi, 7. Na recapitulação em consumação de todo o tratado, o livro XV praticamente reenumera as nominações anteriores, embora o trecho reafirmativo central aparente ser XV, v, 7ss. Lembremos, ainda, de textos anteriores ao *trin*. com singular convergência para com as nominações acima: *f. et symb. xviii-xx; s. LXXI, xxviii; s. CV, iv; s. CXXVI, ix-x; s. CLVI, vi*; e, sobretudo, *conf. XIII, xi, 12ss*. Acerca da doutrina da Trindade nos diálogos iniciais, bem como nos escritos pastorais (parenético-admonitórios, exegéticos e epistolares) agostinianos, ver CIPRIANI 2015: 98-135; DU ROY 1966: 119-124; CHABI, K. *L'Enseignement doctrinal de Saint Augustin sur la nature de la Trinité dans les sermons prêchés durant le presbitérat (391-395)* in *African Journal of Arts and Humanities - IGWEBUIKE*, Vol. 03/02 (2017), Roma: Augustinianum, p. 1-21; CAVALLERA, F. *Les premières formules trinitaires de saint Augustin* in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Vol. 31/06 (1930), Toulouse, p. 97-123; BASEVI, C. *Alle fonti della dottrina agostiniana dell'incarnazione: l'influenza della cristologia di Sant'Ambrogio* in *Scripta Theologica*, Vol. 07/02 (1975), Universidade de Navarra, p. 509-515.

unidade identitária se presentifica de modo a compor Trindade? Verificaremos que o próprio enunciado da equação ostenta sua resposta: relação (“relacionalidade”, ou mutualidade/reversibilidade – *ad inuicem*). Crer para além da anuência: acreditemos que a realidade divina, incompreensível ao olhar gramatical em sua limitação face à *Trinitas* manifestada, mostrar-se-à plena de possibilidades de nos fazer adentrar em seu mistério, enquanto luz de nossa própria realidade. É nesse sentido que podemos entender a nota relativa à criação, com que Agostinho delinea sua primeira nomeação analógica do mistério a ser inteligido, em *conf.* XIII, xi, 12, no contexto de sua exposição acerca do *Gênesis* (na qual a confissão da história pessoal converge à confissão do mistério da Trindade manifestado na criação e consumação da história secular)¹³⁵. Com efeito, a realidade divina que se nos depara incompreensível, semanticamente, institui-se como a própria possibilidade de toda compreensão com que vivenciamos nossa relação para com ela, na percepção de sua presença enquanto ato e fundamento da existência e da mesma realidade. Temos três aspectos, que são um, cuja intelecção ensejada por sua nomeação mesma apresenta-se como fundamental à compreensão da relação entre a realidade intratrinitária plural, que assim se define enquanto relação pura entre si, e a realidade extratrinitária essencial, em que a unidade divina se espelha na – e a partir da - multiplicidade do universo criado.

Verifica-se, com vistas ao início da seção analógica, que a reafirmação do dado anuído institui registro epistemológico-lingüístico preciso, no qual o estatuto nominativo, mais que assertivo, estabelece-se como enunciado balístico ao perfazimento do ato de inteligir: pela postulação de uma *notitia* anuída ou aquiescida através da crença, nomeia-se o objeto, bem como se delinea o trajeto, específicos à intelecção, por sua vez garantida e fundamentada por esse mesmo enunciado postulado. Tal verificação poderia soar, à primeira vista, simples repetição do que buscamos ressaltar, poucas linhas atrás, acerca da relação entre fé, busca/intenção e conhecimento, e certamente não há solução de continuidade entre tais colocações anteriores e o que ora é estipulado. Entretanto, a exortação com que é tecida a nomeação/enunciação neste momento (*credamus*), além de não ostentar o teor parenético precedente, tampouco se apresenta como mera reiteração das diversas ocasiões, ao longo do *trin.*, pelas quais Agostinho principiou pelo dado da fé tomado na acepção de *auctoritas*, cuja receptividade prescinde do questionamento crítico à sua aceitação, embora jamais deixe de

¹³⁵ “A ideia de uma divindade simultaneamente una, na substância – portanto, simples na essência -, e trina, é um elemento que Agostinho recolhe na leitura da Bíblia [...] Ora, é precisamente no confronto da razão humana com a Escritura que nasce a dificuldade de interpretação, inerente à afirmação de uma natureza divina simplex et multiplex, pois nela se lê que Deus é, simultaneamente, essência – um só, onde a unidade é unicidade -, e relação: Ego et Pater unum sumus” – OLIVEIRA E SILVA 2012: 224.

ensejar sua inteligência¹³⁶. Neste momento, a exortação atua como postulação da *notitia* original que estabelece o dado aquiescido em sua problematização equacionada à inteligência. Não se trata de um estabelecimento em que a autoridade de sua origem condicione a forma (muito menos interdite) do seu questionamento, expresso aqui na própria definição enquanto objeto de investigação, mas de enunciação cuja formulação constitui-se como cognição primeira, na equação mesma do problema¹³⁷. Com efeito, nomear/enunciar configura o momento cognitivo primordial à temporalidade discursiva do processo intelectual¹³⁸, pelo qual se presentifica e se

¹³⁶ Em seu estudo sobre o histórico patrístico e medieval da apologética cristã, Avery Dulles apresenta a argumentação agostiniana acerca da receptividade autoritativa da revelação, com base no que entende como um posicionamento norteado por um pragmatismo ocasional: “*Sem dúvida, Agostinho está bem consciente de que as prioridades entre a razão e a fé são de caráter mútuo. Ninguém, diz ele, ‘crê se antes não pensar que se deve crer’* (De praedest. sanct. 2,5). *Antes de poder dar crédito a alguém, temos de ter razões para aceitar a tal pessoa como autoridade. [...] Em alguns de seus escritos, Agostinho oferece uma resposta pragmática a esta dificuldade. [...] Seu argumento pode ser seguido na parte final de seu tratado antimaniqueu Da utilidade da fé. [...] Se alguém pretende crer em Cristo, afirma Agostinho, não poderá fazê-lo sobre a base de uma relação pessoal com Ele. A eleição consiste em crer n’Ele sobre a unânime autoridade da grande e ancestral Igreja, a qual remonta aos companheiros originais de Cristo, ou em fazê-lo por respeito aos maniqueus, cuja origem era recente, sendo pouco numerosos e com desentendimentos entre eles mesmos.*” – DULLES, A.R. *La historia de la apologética*, Madrid: B.A.C./Universidad Francisco de Vitoria, 2016, p. 90-91. Aparentemente não fazendo mais que reiterar um dos critérios norteadores para as discussões e definições acerca da formação do cânone neotestamentário (autoridade apostólica dos escritos), o núcleo da exposição de Dulles, entretanto, esmiúça uma das estruturas centrais da argumentação apologética de Agostinho: o caráter traditivo e, portanto, historial e comunitário, do assentimento vivido pela fé no dado revelado. Adiante, na exposição das implicações éticas e de vivência eclesial das investigações e reflexões acerca das analogias trinitárias agostinianas, teremos ocasião de avançar acerca de tal ponto. Vide ainda OLIVEIRA E SILVA 2012: 222-223.

¹³⁷ Nas teorias da enunciação de Émile Benveniste e, sobretudo, Antoine Culioli, a função nominativo-enunciativa institui a linguagem enquanto momento instaurativo da dialogicidade, ou mesmo relacionalidade, inerente a comunicação expressiva da reciprocidade dos elementos comunicantes: “[A questão da co-construção do sentido ocorre] a partir da reformulação dos enunciados por dialogismo interlocutivo ou interdiscursivo [...] instalando, no seio da co-construção do sentido, a dinâmica enunciativa e interacional de quaisquer tipos de relacionamentos.” – RABATEL, A. *Points de vue et postures énonciatives dans la production, la circulation et les altérations du sens* in DAHLET, V. B. (coord.) *Ciências da linguagem e didática das línguas*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2011, p. 151; “[...] o ato de nomear torna-se [...] o lugar de emergência do interdiscurso, e a palavra uma ‘arena’, um lugar de discussão e de refutação.” – MOIRAND, S. *Du sens tel qu’il s’inscrit dans l’acte de nommer* in IDEM, *ibidem*, p. 165. Cf. BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale*, I e II, Paris: Gallimard, 1966/1974; CULIOLI, A. *Pour une linguistique de l’énonciation*, Paris: Ophrys, 1999; TREVISE, A. *Les représentations du moment de l’énonciation: hétérogénéités, ambivalences et reconstruction du sens* in *Anglophonia – French Journal of English Linguistics*, Vol 14 [2003], Presses Universitaires du Midi, p. 63-78; LAURENDEAU, P. *Théorie des opérations énonciatives et représentations: la référenciation* in *Cahiers de praxématique*, Vol 31/1998, Presses Universitaires de la Méditerranée, p. 91-114; COQUET, J.-C. *Note sur Benveniste et la phénoménologie* in *Linx*, Vol. 26 [1992], p. 41-48 [<https://doi.org/10.3406/linx.1992.1236>]; “*Já propus em outro lugar uma fórmula emprestada a Benveniste segundo a qual o discurso consiste em alguém dizer alguma coisa a alguém sobre alguma coisa segundo regras. Nesse esquema, o referente é o simétrico do falante, a saber, o historiador e, antes dele, a testemunha presente a seu próprio testemunho.*” – RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 191. Vide ainda: MILNER, J.C. *Introduction à une science du langage*, Paris: Du Seuil, 1989, p. 599-625.

¹³⁸ Frequentemente, a função nominativo-enunciativa é apresentada como principal estatuto da linguagem no pensamento de Agostinho, ou mesmo como sua concepção unívoca a respeito, como verificamos em BLÁZQUEZ 2012: 88-89; e GILSON 2007: 139-142 e 153-155, entre outros. Não sendo ocasião, dentro do âmbito de nossa pesquisa, de se avançar acerca de tal aspecto no interior da filosofia da linguagem agostiniana, tão-somente pontuamos que a celebração da crítica a tal concepção com que Wittgenstein inicia suas *Investigações Filosóficas*, certamente contribuiu para que tal reducionismo não somente ganhasse corpo, como também para que se firmasse uma visão inequivocamente distorcida sobre a função enunciativa da linguagem nos textos

notícia, na doação do sentido feito signo enquanto enunciação (*nuntius*), objeto a ser investigado e inteligido, na sua presença total imagética e significativa, ou seja, em sua plenificação identitária e fundamental; bem como o modo de inteleccioná-lo a partir dele próprio, enquanto nomeado e enunciado na sua totalidade identitária, em sua articulação cuja problematização quanto à composição e relações internas, constituintes de cada uma de suas “partes”, institui e configura o método para a solução da equação. Assim, seu enunciar-se ocorre não como algo exterior à cognição primeira e co-instituente do processo temporal intelectual; tampouco é nomeado e disposto à inteleção como dado que se lhe impõe na qualidade de princípio autoritativo que lhe seja heterônomo; antes, institui o esquema conceitual nomeando as balizas que configurarão o circuito ou mapa de recorrência pelo qual a inteleção se perfaz a partir dela mesma, posto que a nomeação/enunciação constitui-se a partir da aquiescência, esta sim ocorrida no domínio anteposto à temporalidade lógica na qual a inteleção irá se perfazer. Talvez pudéssemos conceituar tal cognição primordial como delineamento, o que pode ser aceito na condição de que o enunciado linear dos elementos nomeados não se configure como condicionamento exterior e impositivo, mas como

agostinianos, vista como nomeação de conteúdo ideado e/ou inteligido previamente, tal como simples aposição de “etiquetas nas coisas”. Parece-nos, porém, que tanto a crítica de Wittgenstein, quanto a própria função nominativo-enunciativa agostiniana, como que se “distorceram” mutuamente, posto que, a rigor, a crítica wittgensteiniana mira uma concepção de fundo histórico mais amplo, remetendo à tradição platônica alusiva à linguagem como nomeação sensível para a forma inteligida e arquetípica da realidade representada (prescindindo do anteparo relacional, que acreditamos fazer parte do escopo amplo agostiniano quanto à linguagem em geral – vide nota 133, p. 89). Por sua vez, a função nominativa agostiniana (que aqui, repetimos, fazemos notar em seu transfundo enunciativo – vide notas 32 e 36 anteriores), aproxima-se, paradoxalmente, do que o próprio Wittgenstein designa como “*linguagem primitiva*” [“... und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden” (“... falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem”) – *Investigações Filosóficas*, § 7, tradução de José Carlos Bruni, S. Paulo: Abril Cultural, 1975. Vide, nas *Investigações*, os parágrafos anteriores 2 e 5. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, as proposições 3.26, 3.261 e 3.262 já explicitam a relação que Wittgenstein irá estabelecer de forma definitiva nas *IF*, entre nomeação (instauração) e uso primitivo dos sinais: “O nome não pode mais ser desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo.”; “... dois sinais, um primitivo e outro definido por primitivos, não podem designar da mesma maneira. Nomes não podem ser dissecados por definições...”; e “O que não vem expresso nos sinais, seu emprego (Anwendung) mostra. O que os sinais escamoteiam, seu emprego denuncia.”, respectivamente (tradução de Luiz Henrique L. dos Santos, 3ª ed., S. Paulo: Edusp, 2008). E a proposição 3.144 já postulava que “*Situações podem ser descritas, não nomeadas (benennen). [Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido.]*”. Nomeação vem a ser, pois, o momento instaurativo e primitivo do pensamento (*dizer*), em seu aspecto eminente de dispositivo regrado (*spiel*), portanto, relacional. Vide ainda as prop. 5.451; 5.4541; 5.46 do *TLP*. Sobre a relação entre as concepções de Wittgenstein e a filosofia da linguagem agostiniana, vide BRACHTENDORF 2008: 57-63; HORN 2008: 54-63; WETZEL, J. *Wittgenstein’s Augustine: The inauguration of the Later Philosophy* in CARY, P.; DOODY, J.; PAFFENROTH, K. (eds.) *Augustine and Philosophy*, New York: Lexington Books, 2010, p. 219-242; THOMPSON, C. *Wittgenstein, Augustine and the Fantasy of Ascent* in *Philosophical Investigations*, Vol. 25/02 (2002), p. 153-171; DOODY, J.; EODICE, A.; PAFFENROTH, K. (eds.) *Augustine and Wittgenstein*, New York: Lexington Books, 2018; BURNYEAT, M. *Wittgenstein and Augustine De Magistro* in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 61/01 (1987), Blackwell Publishing, p. 1-24; SPIEGELBERG, H. *Augustine in Wittgenstein: A Case Study in Philosophical Stimulation* in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17/03 (1979), John Hopkins University Press, p. 319-327; KING, P. *Augustine on the impossibility of teaching* in *Metaphilosophy* 29 (1998), p. 179-195.

visualização formalizante e estrutural da totalidade a ser percorrida, que a intelecção mesma, na primordialidade de seu exercício e perfazimento próprio, antepõe e delinea a si mesma. Enunciar é, pois, ato intelectual em que a nomeação interna dos elementos da postulação prefigura a forma final do discurso, para que, à luz de tal forma final, sua percorência ou seu perfazimento ocorra através destes elementos previamente nomeados e doados em seu significado, ainda que não inteligidos e preenchidos. Igualmente, nomear constitui ato linguístico primeiro, em que se postula e se estabelece a relação entre fundamentação e estruturação da *episteme* humana, expressão mesma da ontologia relacional que lhe fundamenta¹³⁹.

Nesse sentido, a crença aquiescente, formalizada no enunciado enquanto nomeação de suas constituições internas a serem inteligidas na forma final instituída, prévia e antecipadamente, pela própria nomeação enunciativa, constitui, pois, o primeiro momento de expressão e conhecimento da ontologia das relações divinas, tanto por constituir-se na nomeação dos elementos internos, quanto por instituir a totalidade una e essencial a cada um deles. Termos sumários, a exortação em forma de enunciado nominativo, com que Agostinho ora nos conclama à crença anuente e consentida, constitui efetivamente o mapeamento do terreno no qual se irá adentrar no conhecimento, uma garantia de caráter fiduciário ao percurso de sua própria intelecção¹⁴⁰.

- *Mutualidade/Reciprocidade (reversibilidade)*

A segunda parte da definição da questão envolve, por assim dizer, o “núcleo duro” com que Agostinho conceitua a *trinitas* divina. Se, como acabamos de colocar, a primeira parte compõe, rigorosamente, enunciação nominativa com remissão exortativa ao dado do credo, a segunda parte constitui a contribuição originalmente agostiniana à teologia trinitária pós-

¹³⁹ Vide nota 137, p. 92.

¹⁴⁰ Vide anteriormente nota 132, p. 89. Em que pese sua semântica tautológica (ou mesmo a sintaxe pleonástica), apontamos para a garantia fiduciária da nomeação enunciativa a partir da aquiescência do credo, com base no aparato neotestamentário que impregna fortemente toda a especulação e inteligência da fé trinitária em Agostinho, o qual já permeara todo o preâmbulo epistêmico-parenético que expusemos algumas páginas atrás, e igualmente a nomeação enunciativa originária da seção analógica que ora inicia. Vide anteriormente nota 15, p. 12, a respeito da passagem fundamental de Hb 11,1. A fídúcia epistemológica relativa à nominação do dado assentido/anuído é igualmente observada por Clemente de Alexandria: “*A fé que alguns gregos caluniam como inútil e bárbara, é uma pré-concepção voluntária, uma anuência religiosa, uma garantia do que se espera, uma prova das coisas que não se veem*” (*Stromata II, viii, 1-4*). No mesmo sentido caminha parte da exegese patrística oriental: Cirilo de Jerusalém, *Catequéticas V, 1-3*; Crisóstomo, *Da Epístola aos Hebreus XXI, 1-3*. Igualmente, Agostinho comenta a respeito: “*Tu vês algo para, então, crer nisso. Pois a fé no invisível se fundamenta no que vemos! Não sejas ingrato para com Aquele que lhe deu os olhos, pelos quais podes chegar a crer naquilo que, todavia, não vês. Deus lhe colocou os olhos no rosto, e a razão na alma; desperta esta razão, desperta ao que reside dentro dos teus olhos [...] e olhe por eles a criação divina.*” – s. CXXVI, iii.

nicênica, no contexto da polêmica ¹⁴¹ariana e no resquício de outras que já arrefeciam, mormente as discussões sobre o modalismo e o sabelianismo, mas igualmente ainda, e no eco distante do montanismo, em sua ênfase pneumatológica¹⁴². Agostinho tem em mente as várias contribuições de seus predecessores, em três séculos de história da Igreja, no tocante à reflexão sistematizada acerca da Trindade, além evidentemente das teorizações de seus contemporâneos¹⁴³, posto que sua definição própria ressoa as linhas majoritárias das discussões precedentes a respeito do dogma trinitário. Não obstante, mais que o intento de aclarar o dilema da essência *una versus* tríade pessoal, sua conceituação busca uma especificidade quanto à definição das relações intratrinitárias, no que poderíamos tentar qualificar a originalidade agostiniana localizando-a na tentativa de constituir uma ontologia das relações intrapessoais da Trindade, face às contribuições que, outrora, se detiveram ora no acento da

¹⁴¹ Cf. SIMONETTI, M. S. *Agostino e gli Ariani* in *Revue des Études Augustiniennes*, p. 55-84. Cf. nota seguinte.

¹⁴² Além dos referenciais históricos de LEBRETON 1928 II: 539-677; SESBOÛÉ 2002 (1994) I: 157-259; e BRAY, G. *História da Teologia Cristã*, S. Paulo: Shedd Publicações, 2017, p. 209-322, vide a obra fundamental de Bertrand DE MARGERIE *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris: Beuachesne, 1975, cujo caráter e amplitude histórico-sistemática a torna referência de pleno aos estudos filosóficos-teológicos trinitários (sobretudo, para os termos de nossa pesquisa, as p. 91-172 e 397-415); e as exposições sistemático-dogmáticas de Robert JENSON em ID; e BRAATEN, C. E. (eds.) *Dogmática Cristã*, Volume 1, São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 122-148; e de Jürgen WERBICK em SCHNEIDER, T. (org.) *Manual de Dogmática*, Volume II, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 429-509.

¹⁴³ Inicialmente, os textos trinitários ressoam as epígrafes neotestamentárias sacramentais, mormente as fórmulas batismais (Mt 3, 13-17; 28,26) e eucarísticas (1 Cor 11, 23-26; Mt 26, 26-29; Jo 6, 48-63) – vide LEBRETON 1928 II: 133-217. Assim, na *Didaché* vii, 1-3, prescreve-se o rito batismal na atenta disposição trinitária das formulações querigmáticas dos sinóticos (sobretudo o citado texto de Mt), inclusive quanto ao simbolismo gestual e numérico (“... derrame água por três vezes em sua cabeça, em nome do Pai e do Filho e do ES”). Igualmente, Clemente de Roma reitera a fórmula batismal em sua *I Carta aos Coríntios* lviii, 2 (ressaltando a aplicação de *Théos* ao Pai e *Kyrios* ao Filho); assim também Inácio de Antioquia na *Carta aos Efésios* ix, 1-2; Policarpo, cujo relato do *Martírio* xiv, 1-3 atribui-lhe, em sua oração final, a pronúncia da fórmula “*toda a glória seja dada a Ti (Pai), junto a Ele (Filho) e ao ES*”; Justino na *Apologia* I, 61; e Irineu de Lyon em *Contra as heresias* IV, xx, 1; V, xviii, 2. Observa-se um maior aprofundamento no mistério trinitário com Atenágoras, que intenta penetrar na atuação das pessoas trinitárias em sua relação com a realidade criatural no plano cosmológico (criação) e soteriológico, compondo a primeira exposição teológica da Trindade econômica, no acento cristológico (“[...] o Filho de Deus é o Verbo do Pai em ideia e em operação, pois em conformação a Ele, e por seu intermédio, tudo foi feito, sendo um só o Pai e o Filho. E estando o Filho no Pai, e o Pai no Filho, pela unidade e potência do Espírito, é o Filho de Deus a Inteligência e o Verbo do Pai” – *Petição em favor dos cristãos* x); e, sobretudo, com Tertuliano, cujo esforço em equacionar a unidade em relação às três pessoas divinas termina por conceituar e fixar o uso teológico do termo *Trinitas* (“[Praxéas] *crê estar de posse da verdade quando [...] pensa que o Pai, o Filho e o ES são o mesmo. Como se não pudesse aceitar que os três são um porque procedem de um por unidade substancial, mantendo o mistério da economia divina que estabelece a unidade na Trindade, pondo em sua ordem o Pai, o Filho e o Espírito. [...] Pois os três tem uma só substância, uma só categoria, um só poder.*” – *Contra Praxéas* II, 3-4). Igualmente, na teologia oriental, ostentam a mesma preocupação Clemente de Alexandria (*O pedagogo* III, ci, 1-2); Orígenes (*Dos princípios* I, iii, 5); e Gregório Taumaturgo (*Exposição sobre a fé*, I, 1). Já no século III Hipólito (*Tradição apostólica*) e, sobretudo, Novaciano (*A Trindade* xxxi, 184-187) dão continuidade, entre os latinos, no avanço da reflexão trinitária, culminando com os grandes textos do século IV, entre os gregos, de Atanásio (*Carta IV a Serapião* I, xxviii; *Carta a Epicteto* ix); Basílio de Cesaréia (*Sobre o Espírito Santo* xviii, 47); Gregório de Nazianzo (*Discursos* xxxi, 14; xxxix, 11; il, 41-43); Gregório de Nisa (*A grande catequese* iii, 1-2) e Crisóstomo (*Homilias sobre o Evangelho de João* xxv, 2); e Hilário de Poitiers (*A Trindade*); Jerônimo (*Comentário ao Evangelho de Marcos* I, 1-12); e Ambrósio (*Sobre o Espírito Santo* III, 93-111) na teologia latina.

unidade das três pessoas divinas¹⁴⁴, ora na afirmação da divindade de cada uma delas¹⁴⁵. Agostinho sinaliza um passo adiante, ao se preocupar em perscrutar a definição e o *proprium* da *trinitas* para além da unidade, na própria “relacionalidade” intratrinitária, em sua acepção essencial de mutualidade das pessoas entre si, em igualdade e simultaneidade. Porém, antes de nos voltarmos, de maneira detida e analítica, para a segunda parte da definição [que compõe, reiteramos, a essência mesma da definição agostiniana (lapidada na sentença “*trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae*”)], importa como que “saltarmos”, por momento apenas, esta segunda parte da questão atinente, para observarmos os dois passos imediatamente seguintes, onde Agostinho tece considerações acerca do *modus operandi* da investigação, em caráter que se mostrará fundamental a todo o procedimento que levará a termo por ocasião das analogias trinitárias.

Uma vez mais, como ocorre desde os escritos de sua fase inicial, Agostinho “vira” uma etapa no curso investigativo de uma questão, para principiar outra com a reafirmação da circularidade tornada fio perpessante de todo o seu pensamento (*quaeramus hoc autem intellegere abe o ipso quem intellegere uolumus auxilium precantes*), a qual, como observamos por várias vezes no curso de nossas pesquisas, perfaz o *élan* distintivo, o ponto de partida argumentativo com que estrutura toda sua argumentação¹⁴⁶. A presente reafirmação, porém,

¹⁴⁴ “Assim, pois, [...] admitimos a um só Deus, incriado e eterno e invisível, incompreensível e infinito [...] por quem tudo foi feito através do Verbo que d’Ele vem [...] Reconhecemos também um Filho de Deus [...] – que] é o Verbo do Pai...” – Atenágoras, *Petição em favor dos cristãos* x; “Assim se manifesta um só Deus Pai, que é sobre tudo, por tudo e em tudo. O Pai está certamente sobre todas as coisas, e Ele é a cabeça do Cristo; por todas as coisas atua o Verbo, e Ele é a cabeça da Igreja; em todos nós está o Espírito, e Ele é a água viva que [nos] dá o Senhor...” – Irineu de Lyon, *Contras as heresias* V, xviii, 2; “Estes três são uma só essência, e não uma só pessoa, como está escrito ‘Eu e o Pai somos um’ (Jo 10, 30), com referência à unidade de substância, e não à singularidade numérica.” – Tertuliano, *Contra Praxéas* xxv.

¹⁴⁵ “Assim, pois, sendo gerado pelo Pai, sempre está no Pai. [...] Este, pois, quando o Pai quis, procedeu do Pai, porque obteve sua existência a partir do Pai, estava em continuação com o Pai, porque procedeu do Pai, a saber, como aquela substância divina, cujo nome é Verbo, por meio do qual ‘tudo tem sido feito, e sem Ele nada foi feito’ (Jo 1,3) [...] O que procedeu daquele por cuja vontade tudo foi feito, é sem dúvida Deus que procede de Deus, formando, enquanto Filho, a segunda pessoa depois do Pai, sem subtrair ao Pai o ser o único Deus” – Novaciano, *A Trindade* xxxi, 184-187; “Quando me disponho a pregar um só Deus, segundo a Lei, os Profetas e os Apóstolos, me encalça Sabélio, devorando-me completamente com mordidas cruelíssimas como comida desejada, sob o pretexto da minha profissão dessa palavra. Quando depois nego contra Sabélio que Deus seja uno e professo como verdadeiro Deus o Filho de Deus, me espera uma nova heresia para me acusar de pregar dois deuses [...] Um só, com efeito, é o Mediador de Deus e dos homens, Deus e homem. [...] Um só, com efeito, é aquele nascido em Deus por Deus, por meio do qual foram criadas todas as coisas no céu e na terra...” – Hilário, *A Trindade* vii, 3 e iv, 42.

¹⁴⁶ Em *lib. arb.* II, i, 2, a inquirição apresentada por Agostinho a Evódio (“*nihil resisto: sed quaero illud alterum, quomodo noueris nos ab ipso esse?*”) ilustra que, se a formulação de uma dada questão enseja, em sua própria exposição, determinada *solutio* (nela mesma contida enquanto *inuentio* de princípio), esta por sua vez enseja sua radicalização rumo à fonte da *disputatio*. Assim, a sequência *inuentio-quaestio-solutio* se dá, não de forma sucessiva ou processual/progressiva, mas sim de forma retrocessiva/recorrente: retorna-se, a cada nova exposição da *quaestio* (esmiuçada e radicalizada, por sua vez, a cada novo passo da *disputatio*), ao ponto originário que, afinal, Evódio tratara logo de supor (“*Sed quid uerius quam omne bonum ex deo esse, et omne iustum bonum esse*” – II, i, 1): a origem divina da ação humana. Agostinho trata então de evidenciar que, se não há o que retorquir a tal postulado do *credere* – origem divina - igualmente há que se avançar na questão até o esgotamento

está como que num intervalo transitivo, ou mais propriamente, compõe um fragmento de transição situado imediatamente após a enunciação nominativa da Trindade, ilustrando um modo de investigação que Agostinho explicita com ênfase pedagógica e catequética. Como fizemos notar linhas atrás, acerca da nomação, a reiteração do vetor, longe de apenas somar mais uma reiteração do traço epistemológico axial, busca inserir a intelecção da Trindade no próprio movimento interno desta, de modo que a investigação trinitária, ou o inteligir do dado crido, componha ela mesma uma relação ontologicamente expressiva da essência triúna divina, a par de seu fundamento (*uere esse – esse criatural*) que espelha a trindade na estrutura criada, da qual a percepção e o perfazimento cognitivo, enfim, expressam a própria feitura relacional, noutros termos: a constituição comunicacional, ou a estruturação em linguagem, de todo ente conhecido¹⁴⁷.

Nesse sentido, inteligir a Trindade buscada com o auxílio dela própria (*eo ipso*) perfaz ato rogativo, mais propriamente uma interlocução deprecatória (*auxilium precantes*), para que a realidade mesma intervenha a favor do deprecante, no sentido de atender à sua solicitação, cuja especificidade – *intelligere* – implica numa atuação, por parte da realidade deprecada, pautada pela consideração voltada unicamente a este rogo, vale dizer: instaurando comunicabilidade e significação inteligível entre o deprecante, o pleito deprecado, e o atendimento a este por parte da deprecada. Clarificam-se, por conseguinte: 1) a intelecção como atitude inter-rogativa acerca da (e dirigida à) Trindade, pela qual se estabelece o rogo

da *inuentio* nela contida: a postulação da origem divina da ação humana implica em questionar, mais amplamente - e, portanto, para além da moral - se a própria existência procede de Deus. Mostra-se, assim, que o postulado acerca da fonte divina para a moral humana contém, em si, a *inuentio* da ontologia fundamental que sua própria asserção acarreta: a origem divina da existência. A resposta agostiniana irá mais e mais evidenciar que a *inuentio* trazida por tal asserção contém e apresenta, imediata e simultaneamente, sua própria *quaestio* já ensejada em máxima amplitude e *solutio*: a existência é devida a Deus, cuja existência, por sua vez, é atestada pela realidade. Clarifica-se assim a simultaneidade agostiniana recorrente e perene, na qual o passo seguinte é não somente suposto pelo anterior, mas é até mesmo por ele ensejado e, por assim dizer, solicitado. É neste escopo da postulação da origem divina, ensejante da ontologia e cosmologia fundamentais, que se dará a descrição do itinerário ascensional levada adiante por Agostinho no *lib. arb. II, iii, 7ss*. Vide ainda *an. quant. xxxiii, 70 – xxxvi, 81; ord. II, x, 25-37; uer. rel. xxix, 52 – xxxv, 67; conf. VII, xv-xviii; trin. XII, i, 1 – iv, 4*; etc.

¹⁴⁷ OLIVEIRA E SILVA [2008: 174-175], embora assertiva quanto à expressividade discursiva da realidade criatural-imagética ordenada, manifesta reserva prudente quanto à possibilidade de tal expressividade resvalar na ruptura da linha demarcatória ontológica quanto ao *uere esse* (“*Um outro vício [...] faz que a razão identifique o ser supremo com uma de suas manifestações, a saber, a do ser humano, enquanto indivíduo dotado de capacidade discursiva*” – p. 175). Igualmente assertivo, mas com maior agudeza, SCIACCA [1972: 57-63] expõe a relação ontológica fundamental (*uere esse – esse criatural*) agostiniana a partir da predicação existencial que a atualiza quanto à essência; GIRAUD [2013: 309-318], enfim, consoante a estruturação axial de sua pesquisa, e levando em conta o quadro conceitual do *trin. VIII* relacionado às *conf. X* e ao *mag.* (p. 313-315), procede à afirmação categórica da constituição essencialmente semiológica da realidade conhecida (“*Les notions strictement intellectuelles, les vérités rationnelles ne sont pas elles-mêmes des images, encore moins de signes. Lorsque je pense des réalités intellectuelles, ‘ce ne sont pas leurs images [nec eorum imagines], mais les choses elles-mêmes [res ipsas] que je porte en moi’ [conf. X, ix, 16]. [...] L’être pensé n’est pas ici distinct de l’être, même si cela n’implique évidemment pas que, par là, on devienne soi-même identique à ce qui est pensé*” – p. 314-315–grifo nosso)

interativo e relacional, ao mesmo tempo que simultâneo, entre o que inter-roga, a inter-rogação e a inter-rogada; 2) o ato intelectual como a vivência compreensiva da relação triádica, no interior da qual a interlocução rogativa se mostra como o momento em que a intelecção se constitui enquanto movimento simultâneo e reversível do rogo em linguagem relacional, ou seja, comunicação. Entender é, afinal, inter-rogar à Trindade no sentido de que ela própria, enquanto finalidade da busca, nos conduza à sua intelecção, fazendo ver que a pergunta pela Trindade se transmuta em resposta da mesma, no momento mesmo em que se roga a/por ela. Esta simultaneidade especular, em que uma *quaestio* (expressão interrogativa do *quaerere* enquanto atitude principal, como vimos no preâmbulo admonitório) pela Trindade transmutesse numa imagem ou signo que a reflète, vale dizer: numa analogia humana da *imago Dei*, instaurando a comunicabilidade ou linguagem intelectual da realidade buscada, constituirá o movimento axial em torno ao qual Agostinho irá tecer as analogias e paralelos binomiais do *trin*¹⁴⁸. Ressalte-se que, em princípio, tal comunicabilidade poderia ser referenciada unicamente no amor intra e extratrinitário com o qual Agostinho já trabalhara no livro VIII, ilustrando a composição de seu movimento essencial e fazendo com que esta reciprocidade ou simultaneidade lhe fosse equivalente, ou ao menos como que resolvida e solucionada no amor. Porém, temos por certo que a epistemologia das analogias triádicas em simultaneidade não se circunscreve à vivência amorosa, não obstante esta lhe perfaça uma sua feição essencial; antes, a epistemologia do *simul* triádico pressupõe, tanto quanto a *charitas* relacional, a certeza

¹⁴⁸ “Selon la Bible (Gn 1,26), Dieu a dit: ‘Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance.’ Fidele à cette donnée scripturaire fondamentale, la pensée de l’humain est chez Augustin essentiellement une pensée de l’image. [...] La pensée de l’homme comme ‘fait à image et à la ressemblance de Dieu’ résume la condition herméneutique. En premier lieu, il faut prendre en vue ce fait que la similitude qu’offre toute créature se trouve au plus haut degré em l’homme même. C’est ainsi en toute cohérence que la transcendance du visible et celle du temps aboutissent toutes deux dans à la raison et, au-dellà d’elle, au Modèle à partir duquel elle pense et juge tout ce qui tombe sous son regard. **[notação pessoal: cf. iudicem et moderatorem no lib.arb. II em nossa dissertação de mestrado - ...]** Il est vrai que l’auteur de La Trinité use le plus souvent du terme de ‘uestigium’ pour qualifier les traces dans le sensible, ou bien les trinités inferieures de l’ame, et qu’il reserve ‘imago’ pour designer l’esprit humain. Le livre XV peut ainsi dire, atteignant la raison (ratio uel intelligentia) relevant de l’esprit (mens uel animus): ‘nous voilà maintenant parvenus jusqu’à son image (imago)’ (Trin., XV, 1,1). Mais il semble que la partage soit loin d’être aussi tranché, et que l’influence des auteurs scolastiques a pu amener maint lecteur à séparer nettement ce q’Augustin pense en réalité de façon complémentaire.” – GIRAUD 2013: 411-412; “Or, pour Augustin, l’ame est non seulement à l’image de Dieu, donc l’image du Verbe, ou l’image de l’image, selon la terminologie canonique, mais également l’image de Dieu. En d’autres termes, l’ame doit elle aussi pouvoir se définir comme image de Dieu, mais sans pour autant, bien entendu, se concevoir dans son égalité avec le Verbe de Dieu. Il y a deux concepts distincts d’imago Dei, l’une se produit sur le mode de la filiation, c’est la préexistence du Fils dans le Père comme forma Dei (Phil, II, 6), ou l’illumination du Verbe comme créateur de toutes choses (I Cor, VIII, 6), l’autre sur le mode de la remémoration, c’est la restauration, dans l’ame, de l’image de Dieu, ou la vision face à face (I Cor, XIII, 12).” – MARGEL 2015: 330 (Vide o desenvolvimento posterior, a respeito dos “dois conceitos distintos de imago Dei”, nas p. 343-356). Fundamental quanto à relação a que ora aludimos, entre a *imago Dei* e a epistemologia da simultaneidade analógica trinitária, a pesquisa de Serge Margel nos será igualmente imprescindível quando de nossa análise acerca da *impari imago*, referida por Agostinho logo em seguida ao presente passo textual (IX, ii, 2). Vide ainda: REZENDE, V. T. A imagem humana da Trindade: um estudo sobre o livro XIII, 11, 12 das Confissões de Santo Agostinho in Educação e Filosofia, Vol. 15, número 29 (janeiro/junho 2001), p. 259-276.

anuente da fé, como também o ato comunicativo e interrogativo da intelecção¹⁴⁹. Fundamental notar, neste passo, que Agostinho não trata da elucidação de uma *notitia* previamente percebida ou captada; nem mesmo do esclarecimento de conteúdos implicitamente inteligidos em sentido interno, porém não trazidos à *mens* em *conscientia*, ou seja, não se expõe aqui uma iluminação divina, por sua vez verificada na elucidação passiva da inteligência em sua atuação própria¹⁵⁰.

¹⁴⁹ “Ao examinar-se a leitura teológica da imago Dei, percebe-se que ela explicita um aspecto da imagem imanente que pode passar despercebido: é que mesmo que não haja uma consciência distinta disso, o superlativo **[notação pessoal: superlativo corresponde, no contexto da pesquisa do autor português, ao uso estabelecido, teológica e filosoficamente, como absoluto]** na própria imagem imanente contém uma componente de se ser amado. Isto é, de um ponto de vista estritamente imanente, a relação de uma pessoa com o superlativo inclui como componente decisiva um desejo (por parte dessa pessoa) de ser amada por ele. Mais ainda: o desejo em causa não é simplesmente um desejo de ser amado, mas o próprio desejo de se ser superlativamente amado. Acontece que esta inclusão é tal que a ideia desse amor, por um lado, e o sujeito dele, por outro, estão completamente enovados. [...] Sendo assim, a passagem **[notação pessoal: para o conhecimento do amor relacional absoluto]** corresponde a uma imensa surpresa, em virtude da qual o superlativo que aparece é completamente diferente daquele que era antecipável. Há duas razões para uma tal diferença. Em primeiro lugar, o grau extraordinário com que o superlativo (Deus) aparece é muito maior que aquele que era concebível. Em segundo lugar, faz parte desse grau extraordinário a circunstância de o seu portador, para cúmulo, me amar. É verdade que a antropologia imanente da imagem, como indicámos acima, inclui já, na forma como o superlativo é compreendido, uma petição de se ser amado por ele. [...] não deixando de ser uma surpresa, é também uma confirmação. Realmente, embora seja verdade que nada a fizesse prever, é também verdade que, [...] uma pessoa consegue perceber retrospectivamente que aquilo [era o] que estava pedido pela notitia. Consegue olhar para trás e perceber que o seu desejo do mundo não passava de uma compreensão deficiente daquilo que já estava a ser pedido pela sua constituição [como imago Dei]. [...] A ideia de uma confirmação está intrinsecamente ligada à ideia de um conhecimento natural de Deus. Em última análise, segundo Santo Agostinho, o conhecimento natural de Deus não é senão a própria imago Dei. Ou seja, um tal conhecimento diz respeito à forma como na memória (isto é, fora daquilo a que chamamos o foco) o ser humano é como que uma ‘seta’ para Deus (veja-se, de novo, Conf. I, I,1: quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te).” – MACHADO FONTES, D. S. S. *Reversibilidade da imago Dei em Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2017, p. 140-142 (grifos nossos); “Uma leitura mais atenta nos faz ver também que o exercício intelectual sobre a tríade da alma aponta para o reconhecimento desta como una e trina ao mesmo tempo. Só que este fato não autoriza, por assim dizer, que com isso possamos entender aquilo (Deus Uno e Trino) que está acima de todas as criaturas. Aqui já não veríamos mais simples oposição, pois muda-se de instância. Trata-se de um outro registro, onde outro tipo de relação poderia definir melhor do que a de oposição – Aquela entre Criador e criatura, sendo esta, enquanto homem, imagem e semelhança de Deus. Nesse caso poderíamos dizer que se o conhecimento da alma não conduz à Trindade, haverá de ser a própria Trindade, modelo daquela imagem, que pode fazer a alma chegar até ela.” – REZENDE, V. T. *A imagem humana da Trindade:...*, op.cit., p. 262 (grifo nosso). Vide ainda: TELXEIRA, E. B. *Imago Trinitatis – Deus, sabedoria e felicidade*, op. cit., p. 165-171; BENTO DE SOUZA, L. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus*, op.cit., p. 183-204.

¹⁵⁰ “Un sermon [...] identifie en l’ame ‘imago Trinitatis’ et ‘uestigium Trinitatis’ (Serm. 52,17). Ce n’est nullement un emploi isolé. On peut dire de toutes les notions rationnelles à partir desquelles s’exerce le droit usage de la raison, qu’elles sont ‘imprimées’ en l’esprit qui en conserve la trace. C’est une autre manière d’exprimer ce que nommait l’illumination.” – GIRAUD 2013: 412-413. Característica de sua análise maior da epistemologia agostiniana como tributária direta do pensamento neoplatônico, a apresentação sumária de Gilson acerca da iluminação em Agostinho, tratando-a restritiva e essencialmente como metáfora, termina por ressaltar a amplitude de seu realismo (a despeito de certos “elementos inatistas”): “Deus é o mestre interior. Como ele se faz entender por nós e qual é exatamente a natureza de seu ensinamento? Para tornar compreensível seu pensamento sobre esse ponto difícil, Agostinho usa com muita frequência outra metáfora, a da iluminação. [...] Comparar Deus a um sol inteligível é, de início, marcar a diferença entre o que é inteligível por si e o que deve ser tornado inteligível para sê-lo. O sol é, ele é luminoso e torna luminosos os objetos que ilumina. Assim, há uma grande diferença entre o que é visível por natureza, como a luz solar, e o que é visível somente por uma luz emprestada, como a terra quando o sol a ilumina. Igualmente, é importante distinguir Deus, considerado em seu ser próprio, a inteligibilidade de Deus, que de nada depende a não ser de si mesma, e as ciências, de que toda inteligibilidade é emprestada da de Deus. Essa comparação retira a luz própria das verdades percebidas pela alma, tal como as

Antes, o auxílio solicitado visa à reciprocidade interativa (e, portanto, relacional) entre o solicitante e a intervenção da Trindade à qual se solicita sua inteligência. Esta, por sua vez, institui-se em linguagem única (constituente da relação ontológica entre ambos) cujo signo vem a ser o próprio receptor da triangulação, mas igualmente, e sentido último, o seu emissor, dado que ele próprio institui, na temporalidade lógica do solicitante, a linguagem vocativa do mistério, ou seja, termos sumários: a linguagem trinitária constitui-se em signo¹⁵¹.

Agostinho passa então a fornecer exemplificação da diferenciação relativa à polaridade inteligência – explicação, ao mesmo tempo em que indica a maneira como irá operar tal binômio nas analogias que se seguirão, fornecendo como que uma prévia da conceituação axial em torno à reciprocidade/mutualidade/reversibilidade, ao nível da predicação e da qualificação. Ao ressaltar a finalidade do binômio anterior (*cura et sollicitudine pietatis*), Agostinho faz ver que

*coisas não têm luz sem o sol que as clareia. Todavia, é necessário observar que isso é somente uma comparação [...] Além disso, é evidente que a doutrina da iluminação é uma simples metáfora, e permanece como tal mesmo onde Agostinho não se recusa entendê-la em sentido figurado. [...] Por um tipo de inversão da metáfora, a influência divina se torna o termo positivo, do qual a luz visível seria a imagem derivada; não é mais Deus que age como o sol, mas o sol que age como Deus. [...] A princípio, é bom notar que, muito longe de dispensar o homem de ter um intelecto que lhe seja próprio, a iluminação divina o supõe. Assim, não poderia haver confusão entre o pensamento humano e a luz divina; totalmente ao contrário, uma coisa é ser uma luz que ilumina, outra coisa é ser o que a luz ilumina; os olhos não são o sol e, quanto a esse ponto, não há qualquer erro possível.” – GILSON 2007: 159 e 162-164. Cf. as discussões a respeito em O'DALY 1987: 200-206. Vide ainda PAZ, F. R. **Conhecimento e iluminação em Agostinho**, Brasília: Instituto de Ciências Humanas – UNB, 2017, p. 91-105.*

¹⁵¹ Os desenvolvimentos de Giraud a respeito estabelecem-se como referenciais, impondo-nos sua transcrição: “*Les préceptes de l’Ancien Testament n’offèrent pourtant qu’un cas, même si certainement aux yeux d’Augustin le plus saillant, de la reuelatio des signa qu’opere le transire. Car, plus radicalement, ce passage repose sur une conversion totale de l’intentio qui est transformation de l’ego lui-même, rendu par là plus semblable à son Auteur au gré d’une véritable restauration de l’image que, malgré son altération, il n’a jamais cessé d’être. [...] De cette transformation, il s’ensuit un renouvellement du regard qui s’achemine alors par degrés, selon une purification progressive, vers la transparence des signes qui caractérisait l’intentio herméneutique du premier Adam. Si le Christ doit être qualifié d’Archi-Signe, c’est dans la mesure où il est le seuil qui ne doit pas être dépassé par (ou pour) autre chose qui soi, et aussi le seul qui fait de toute res un signum ayant Dieu pour signification. [...] Le visible se fait alors, pour l’oeil animé d’une interrogation (interrogatio) procédant comme intentio, dilectio et ratio, la parole qui il n’avait jamais cessé d’être – le verbe de la création en laquelle se dit visiblement le Verbe [...] On retrouve ici l’opposition augustiniennne bien connue de l’intérieur et de l’extérieur (intus / foris) mais avec cette nuance qui l’intérieur n’est pas présenté comme ce en faveur de quoi se replie un regard qui devrait faire l’extérieur. La conversion vers l’intérieur est un passage qui oeuvre l’extérieur et en déploie l’apparaître authentique. La relation entre intérieur et extérieur est dialogique: l’extérieur adresse à l’ego sa visible qui, lorsqu’elle est interrogée à partir d’un jugement herméneutique pur (...) se mue en réponse parce qu’elle est ‘comparée à la vérité’ laquelle n’est autre que le Verbe illuminant tout homme comme Maître intérieur. Enrichi de cette réponse, le regard porte sur le visible extérieur en est transforme et voit ce qu’il ne voyait pas: l’apparaître (apparere) de la beauté (species) du créé comme tel. Ce dialogue caractérise précisément le comprendre au sens herméneutique. [...] En un passage lu livre XIV de La Trinité, Augustin s’interroge sur l’origine des règles immuables qui régissent le jugement correct, et selon lesquelles même l’homme méchant est capable de juger droitement (XIV, 15, 21). L’image de Dieu qu’est l’esprit humain est ici définie doublement comme illumination et comme empreinte, à partir de la considération des règles de jugement. Cette passage permettent de dissiper tout doute quant à l’équivalence stricte entre illuminatio et uestigium rationel. Ce qu’apporte la caractérisation par le uestigium ajoute néanmoins une dimension absente de l’illumination. L’homme, en sa raison, en son pouvoir d’apprécier et de juger, mais aussi de tendre vers le bonheur, devient une trace, c’est-à-dire un signe.” – GIRAUD 2013: 368, 382 e 414. Igualmente fundamentais permanecem as exposições acerca da conceituação agostiniana dos signos em TODOROV 2014 (1977): 46-79; e ECO 1988: 42-45. Vide ainda GILSON 2007: 49-52 e 140-143.*

a cautela em não dizer indignidades acerca da Trindade (*ut etiam si aliquid aliud pro alio dicimus, nihil tamen dicamus indignum*) evidencia-se como o cuidado para que a predicação sobre as pessoas divinas não se detenha em aleatoriedades, mas vise sempre a essência das mesmas. Ou seja, a Trindade deve ser predicada, primordial e essencialmente, não pelos *qualia*, e sim pelo *quod*, ainda que, como veremos adiante quando da análise acerca da mutualidade intratrinitária (*ad inuicem*), a essência relacional da triunidade divina possa fazer convergir a ambos no *modus* adverbial de definição da dinâmica intratrinitária. Assim, o predicar sobre uma das pessoas deve visar, não sua atuação unívoca enquanto tal (Pai, por exemplo), mas perenemente sua essência enquanto unidade relacional (*ut si quid uerbi gratia de patre dicimus quod patri proprie non conueniat, aut filio conueniat aut spiritui sancto aut ipsi trinitati*). Observa-se que o dizer digno intenta permanentemente a relação trinitária como um todo, e não cada uma de suas partes (aqui, as pessoas): se algo é dito relativamente ao Pai, que não lhe convenha enquanto tal (ou seja, no qualitativo estrito de pessoa), que o seja com relação a, pelo menos, uma das outras, ou ainda à Trindade mesma, vale dizer: as asserções a respeito de cada uma das pessoas são ratificadas, ou validadas, em função da relação trinitária essencial e una; e, então, verificadas em sua correspondência e ajuste pessoais¹⁵². Notamos que a validação e “dignificação” da fala sobre a Trindade atêm-se a um critério, por assim dizer, decrescente, e que Agostinho apresenta como que invertido em sua exemplificação: predicação – Trindade – Pai ou Filho ou Espírito Santo. A rigor, o critério dissolve-se em falar dignamente algo que caiba, essencial e primordialmente, à Trindade (e, então, qualificada ou especificadamente a cada uma das pessoas), ou calar. Ora, a fala digna, ou ratificada e válida, ilustra em verdade a mutualidade essencial da relacionalidade trinitária em *simul*, posto que o atributo qualificativo, na trindade divina, é remissivo à essência relacional, e não à atuação como tal (*qualis*), pelo que a asseveração de Agostinho bem pode ser lida em sua validade “invertida”: a assertiva sobre uma pessoa pode ser aplicada a outra, desde que convenha à Trindade primeiramente. Pois a possibilidade de falar sobre o Pai algo que não lhe convenha, mas sim ao Filho ou ao Espírito Santo, implica o reverso: o que convém a estes, igualmente poderá convir ao Pai, posto que conveniente à Trindade enquanto essência relacional na qual as identidades (ou essências singulares) se atualizam pelo reportar-se mútuo (Algo pode ser apropriado tão-somente ao Filho, ou ao Pai, mas ambos pensados como tais somente na relacionalidade intratrinitária). Notemos ainda que, no prolongamento da exemplificação,

¹⁵² No início do livro V, Agostinho prodede abordagem acerca dos termos *essentia* e *substantia*, bem como *hypostasis* e *persona*, no âmbito de suas ressignificações trinitárias. Vide adiante nossa exposição sumária a respeito.

Agostinho utiliza, além de *conueniat* (no exemplo relativo ao Pai), também *congruat* (relativo ao Filho) e *doceat* (Espírito Santo), permitindo a observação de que as verbalizações, de per si, fazem ver que a predicação correta respectiva à Trindade reflete e expressa, inequivocamente, a própria caracterização da consubstancialidade entre as pessoas divinas, posto que conveniência-congruência-condução-docência ostentam o matiz inerente da convergência (ou direcionamento/movimento) à centralidade unitiva, vale dizer: remetem à unidade essencial da Trindade, evidenciando que a possibilidade de tais verbalizações se dá justamente pela reciprocidade intratrinitária, e mostrando-nos que a essência una também é pensada, por Agostinho, como reversibilidade. Tal nos parece corroborado quando, em sua finalização, a exemplificação é vertida concretamente na pergunta pelo amor em relação ao Espírito Santo [*ueluti nunc cupimus uidere utrum illa excellentissima caritas proprie Spiritus Sanctus sit. – IX, i, 1*]: partindo de uma certeza respectiva à essência trinitária (e não a uma de suas pessoas – *quoniam resistere non possumus certissimae fidei et ualidissimae auctoritati scripturae dicentis: “Deus caritas est”*), Agostinho mostra que a incerteza prévia quanto à possibilidade do amor definir-se como qualificativo estrito respectivo a uma das partes da Trindade, é dissolvida pela certeza de que é atributo essencial desta [*quod si non est, aut Pater est caritas aut Filius aut ipsa Trinitas*], fazendo ver, portanto, que a reversibilidade intratrinitária é vislumbrada na essência una trinitária.

§ 6 - *Ad inuicem*

Faz-se notar, na proposição com que Agostinho fixa o caráter nominativo do objeto a ser inteligido, de modo a atuar como mote propedêutico à investigação (*trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae*), que sua nomeação, propriamente, não reside em seus termos substantivos; nem, igualmente, na predicação que se lhes segue; tampouco na verbalização copular com que procura ostentar a clareza do ser trino em sua unidade, mas sim na adoção - peculiar entre os tratados trinitários latinos compostos até então – de locução adverbial tornada, já em sua origem românica, expressão corrente para significar, termos primários, alternância e reciprocidade: *ad inuicem*.

- *Substitutividade e vicariato*

Com efeito, a par de sua origem no étimo radicial *uicis*, a significação matizada em substitutividade vicariata, ou pura e simplesmente vicariato¹⁵³, assume considerável amplitude

¹⁵³ Além do genitivo *uicis*, a etimologia se define pelo modo no acusativo *uicem*, bem como no ablativo *uice*. A par de tais formas radiciais, Santiago Munguía apresenta, em seu léxico de raízes latinas, os matizes relativos a: reciprocidade; substituição; correspondência (a algo ou alguém); alternativa; troca/turno; cessão; ocupação local

léxica e semântica, voltada para a igualdade de ação substitutiva em relação a outrem, precisamente no sentido da alteridade e da atuação equânime (embora evidentemente componham atuações diversas entre si quanto às pessoas divinas), as quais permitirão a Agostinho fazer decorrer a igualdade essencial das pessoas (*unitatem aequalis essentiae*), a partir de sua própria atuação enquanto divinas (e, portanto, relacionais, posto que a essência será definida, na esteira da teologia dos escritos joaninos, como amor), no preciso vetor da adverbialidade à substantivação, visto que o sentido inverso não poderia implicar, de modo necessário e incontestado, a igualdade de atuação e relação intratrinitária, dado que possuírem as pessoas a mesma essência divina não garante a equivalência qualitativa, tampouco a de atuação: o Filho poderia, em tese, possuir a mesma essência originária do Pai, mas não lhe ser equivalente quanto à divindade, ou ostentar equivalência quanto à gradação divina, ou hierarquia de atuação (tal possibilidade encontra-se na raiz mesma da discussão ariana acerca da divindade do Filho). Em torno ao semântema radicado em *ato substitutivo*, sedimentam-se variações e alternativas de significação envolvendo, majoritariamente, a matização em torno a *alteridades inter-relacionadas*, com a crescente sobreposição da nuança matizada relativa à reciprocidade. Phillip Baldi, após a exposição desse preciso fio histórico de desenvolvimento semântico, elucida-nos acerca da necessidade sintática que motivou e conduziu tal processo, explicitando-a, conclusivamente, em torno à distinção entre os matizes de reciprocidade e interpretação reflexiva associada ao pronome *se*¹⁵⁴, ressaltando a incorporação do matiz preponderante da simultaneidade, ou mais propriamente, da reciprocidade simultânea¹⁵⁵.

(deixado vago por outrem, assumindo-se sua respectiva função, papel, ofício, incumbência); e, sobretudo, a significação relativa à locução *ad inuicem* como permutação e/ou comutação (ocupar o posto de alguém, substitutivamente), na precisa atuação como seu “duplo”, do que resulta a matização relativa à ideia de vice como duplicidade consequente, o “segundo” (2, 20, 200, etc.) que, de imediato, permuta com o “primeiro” na necessidade substitutiva deste, resultando na noção do “‘duplo/segundo’ como o outro que ocupa o primeiro”, ou seja, a alteridade a partir da permutação por equivalência, em alternância correlata. – MUNGUÍA, S. S. *Diccionario por Raíces del Latín y de las vocês derivadas*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2007, p. 879-880 (verbetes *uicis* – 3.709). De igual modo, Jean-Michel Fontanier apresenta *uicis* nas vertências em “*tour, (dans un roulement); [...] réciprocité, don ou service en retour*”, bem como *uicem/uice* em “*à la place de, à la manière de.*” – FONTANIER, J.-M. *Le Lexicon – Dictionnaire trilingue français, latin, grec*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 491. Será, efetivamente, nesse matiz preciso que *inuicem* assumirá significação e amplitude lexical vertidas nas noções de alteridade comutativa, em reciprocidade alternativa e permutativa. Teremos ocasião de verificar, em todo seu lastro semântico, a riqueza com que Agostinho faz uso, amplia e desenvolve tais matizes relativos à locução em pauta, tornando-a, em verdade, uma sua conceituação própria, aproximando-se da ideia de reversibilidade apoiada na substitutividade, por imediação e em simultaneidade, assegurando-se a igualdade essencial dos substituintes entre si.

¹⁵⁴ “It is well-known that the Latin reflexive pronoun *se* serves also as a reciprocal pronoun [...] Though ordinarily easily interpreted as either the reflexive or reciprocal pronoun, it is clear that this *se* was frequently ambiguous in given sentences. Accordingly, Latin developed several syntactic devices to eliminate the ambiguity. One, and probably the oldest, was the use of *inter* plus the reflexive pronoun. [...] Another, and obviously later, technique for expressing reciprocity is the use of *inter se* with *inuicem* [...] In the next stage we find *inuicem* with the *se* alone, without *inter* [...] In this stage, *inuicem* has now taken over the meaning of reciprocity from *inter*, which can be eliminated now because it is redundant. But this is not the end of the semantic expansion of *inuicem*.

Ora, será precisamente apoiado no matiz preponderante da simultaneidade relacional, ou da relacionalidade recíproca em simultaneidade (que, como veremos, afigura-se essencial quanto a se pensar em termos de uma relação atemporal, ou eterna, entre as pessoas divinas, contemplando portanto as ações trinitárias *ad intra* e *ad extra*), que Agostinho estabelecerá a definição da ação intratrinitária em sua essência, da qual a imagem reflexa, igualmente relacionada à sua significação originária, ostentará idêntica reciprocidade em sua capacidade de analogá-la, bem como em sua tensionalidade essencial, que a faz e conduz à busca e consumação nela própria. Igualmente, no âmbito do desenvolvimento do latim cristão em geral, e no contexto específico do latim bíblico¹⁵⁶, também observamos o uso de *inuicem* já na sedimentação do matiz envolto à reciprocidade, sobretudo nas parêneses relativas ao amor em termos amplos¹⁵⁷, e direcionadas à vivência da *caritas* em particular, em sua intencionalidade essencialmente “alternativa”, dirigida perenemente à alteridade. Nesse sentido, Hélène Pétré, ao desenvolver sua análise da formação e conceituação de *proximus* no corpo semântico dos escritos cristãos latinos, faz notar, com base no estudo referencial de Philipp Thielmann a respeito, que a noção de “próximo” corresponde, possivelmente a partir de herança hebraísta,

In its final stage, inuicem takes on the meaning of the pronoun itself, so that it now can mean 'one another, each other' [...] Once inuicem has expanded to this point semantically, now both the inter and the se can be eliminated as unnecessary and redundant” - BALDI, P. Latin Inuicem in Zeitschrift Für Vergleichende Sprachforschung, vol. 91 (1977), no. 2, Vandenhoeck und Ruprecht (GmbH & Co. KG), p. 300-302 [www.jstor.org/stable/40848533] – grifos nossos].

¹⁵⁵ Após elencar várias citações, textuais e/ou alusivas, dos clássicos romanos, entre os quais Lívio (possivelmente o primeiro registro do semântema em questão), Virgílio, Plínio e Quintiliano, Baldi sumariza sua exposição apontando para a fixação do núcleo original em torno à substitutividade, bem como para a posterior cristalização da noção de simultaneidade inerente à reciprocidade, aliada ao matiz original do vicariato: “*Schematically I would represent the syntactic development of this reciprocal complex as follows: Stage I: se; Stage II: inter se; Stage III: inter se inuicem; Stage IV: inuicem se; Stage V: inuicem. This semantic and syntactic development is motivated entirely by the need to more easily distinguish the reciprocal from the reflexive interpretation of the pronoun se. It seems that, since the meanings 'in place of', 'alternately', and 'each other' are in no way naturally homogeneous, there is no basis for believing that uicis, inuicem had all these meanings originally. Since then one must have developed from another, this would seem to establish the original meaning of 'in the place of' > 'each in his own place, at his own turn' > 'each at the same time, together'.*” – BALDI, P. Latin Inuicem in Zeitschrift Für Vergleichende Sprachforschung, op.cit., p. 303 [grifos nossos].

¹⁵⁶ Acerca da formação histórica de um corpo léxico-semântico conceituado como *latim cristão* ou *patrístico*, como também de um *latim bíblico* (restritivo às vertências e traduções dos textos bíblicos), vide DE LA FUENTE, O. G. Latín bíblico y Latín Cristiano: coincidencias y discrepancias in Recherches Augustiniennes, n° 29 (1996), p. 25-41 (especificamente, as p. 26-34).

¹⁵⁷ O léxico editado por Hermann Rönisch recensionaria três ocorrências neotestamentárias para *ab inuicem* (na vertência, equivalente quanto à *VL* e à *BSV*, de *απ ἀλλήλων* e *παρα ἀλλήλων*); e onze para *ad inuicem* (vertendo *πρὸς ἀλλήλους*), evidenciando o uso corrente que a expressão adquirira nos primeiros séculos cristãos, tal que Jerônimo a mantém intacta na revisão dos manuscritos da *VL* - RÖNSCH, H. *Itala und Vulgata: Das sprachidiom Der Urchristlichen Itala und Der Katholischen Vulgata*, Marburg/Leipzig: N.G. Elwertische Universitäts-Buchhandlung, 1869, p. 231-232. Igualmente o léxico editado por Matthia Martinio em 1657 verte *ἀλλήλων*, apresentando a matização de mutualidade, bem como a equivalência em alternância – *Matthiae Martinii Lexicon Philologicum Praecipue Etymologicum et Sacrum*, Francofurti ad Poenum, MDCLV (*Inuicem* - p. 1895).

ao matiz da alteridade enquanto escopo do ato amoroso, âmbito por excelência da reciprocidade dada em simultaneidade¹⁵⁸.

Outrossim, importa ainda notar, a título de introdução à nossa tentativa de desenvolvimento a respeito, que num trabalho recente, Duarte Machado Fontes promove detido estudo acerca da noção de reversibilidade aplicada ao âmbito da análise ampla da *imago Dei* no pensamento agostiniano, não porém no aspecto nuclear tomado a partir de impositação semântica tornada conceituação axial (como aqui pretendemos), mas partindo da possibilidade de se visualizar a estrutura imagética divina, reflexionada na alma humana, em seu aspecto reversível, por assim dizer, entre a imanência de sua relação para com o que lhe superlativiza; bem como lhe transcende, relativizando-a [MACHADO FONTES 2017: 115ss]. Tal abordagem, por certo, tangencia nossa pesquisa, convergindo na verdade a uma de nossas tentativas [a tese de que a *analogia entis* e a *analogia fidei* convergem, no interior do desenvolvimento das analogias do *trin.* IX – XII, o que lhe possibilitaria a aplicação do axioma celebrizado por Rahner (“*a Trindade imanente é a Trindade econômica*”).

- Tensionalidade interna e relacionalidade

A tensão relacional intratrinitária mostra-se essencial à definição das suas pessoas, ao constituir seu movimento identitário, posto que sua ação constitui sua própria essência: ser Pai e Filho significa definirem-se um pelo outro, não pela sucessão genealógica inerente aos termos da relação (o que teria sido ensejado por uma definição que se ativesse aos termos

¹⁵⁸ “*En fait, c’est du mot alter que Tertullien rapproche parfois proximus: expingamus nos ut alteri pereant? Vbi ergo est: diliges proximum tuum sicuti te ipsum? Nolite uestra tantum curare sed alterius [De cult.fem., II, 2 (CSEL LXX, 75, 33)] Ces faits sont l’indice que les chrétiens n’ont pas vu de différence entre les formules johanniques du précepte de la charité: ut diligatis inuicem, ut diligatis alterutrum, et le diliges proximum des synoptiques. Ainsi que le suggérait Ph. Thielmann [...], proximus est, sous sa forme latine, un hébraïsme qui, comme frater ou socius, remplace parfois alter, particulièrement dans la forme unusquisque alterum, variante de alter alterum, l’un de suppléants du pronom réciproque en latin.*” - PÉTRÉ, H. *Caritas – Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain: Faculté de Lettres de l’Université de Paris (these pour le Doctorat), 1948, p. 153-154 (grifos nossos). Pétré nota, citando Thielmann [Der Ersatz des Reciprocum im Lateinischen, in *Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik*, n° 7 (1892), p. 343-388], que “*les principaux succédanés du réciproque en latin sont: 1° inter se; 2° alter alterum ou alius alium; 3° inuicem, mutuo, uicissim; 4° alis alium ou alterutrum; 5° le reflechi; 6° pariter, simul. Le plus classique est inter se, très souvent remplacé dans la langue chrétienne par inuicem.*” – Idem, *ibidem*. (grifos nossos). Vide ainda DE LA FUENTE, O. G. *Latín bíblico y Latín Cristiano: coincidencias y discrepancias*, *op.cit.*, p.33. Fazemos notar, enfim, o acento na mutualidade, base da consideração agostiniana acerca da consensualidade presente na amizade em seu matiz amoroso, como observa Catapano: “*La cristianizzazione agostiniana del concetto ciceroniano di amicizia, già emersa in vari punti a proposito delle nozioni di consensio e beniuolentia, si palesa con la massima evidenza nella concezione della caritas amicale. Dei tre nomi usati da Cicerone per definire l’amicizia, caritas era certamente quello che più si prestava ad essere inteso nelle accezioni proprie del vocabolario cristiano, e non c’è da sorprendersi che Agostino abbia applicato al caso dell’amicizia le sue considerazioni generali su un’idea così centrale nel suo pensiero [...] Senza la mutua caritas che costituisce l’essenza dell’amicizia, neppure i rapporti tra coniugi, parenti e affini possono sussistere, ‘perché anche in questi esiste comunque un accordo amichevole’ (De fide rerum inuisibilium, II 4).*” – CATAPANO, G. *Consensio, Beniuolentia, Caritas: Agostino e i tre elementi dell’idea ciceroniana di amicizia in Bolletino della Società Filosofica Italiana*, Rivista Quadrimestrale – Nuova Serie, 195 (2008), Roma: S.F.I., p. 38-39 (grifo nosso).

nominais, tal como a primeira parte do mote nominativo-propedêutico propugnado por Agostinho), mas pela mútua tensão interna em que a relação se dá, na qual a essência pessoal é definida na – e através da – própria ação de uma pessoa voltada a outra, cujo *simul* constitui, em verdade, sua própria essência, na medida em que garante, por assim dizer, a igualdade das pessoas, que vem a ser, instância última, o objetivo ora pontualizado do tratado. Tal tensão interna é ressaltada por Agostinho na preposição *ad*, com que compõe a locução de que toma termo para a definição da trindade divina, acentuando a qualificação levada a efeito pelo advérbio como, essencialmente, um ato tensional constituinte do ser das pessoas divinas, do que decorre sua definição como a própria atualidade: *sendo, atuando, doando-se*, a incorporação de tais correlatos semânticos na noção basilar de *essentia*, cuja conceituação Agostinho irá esposar, preferindo-a em relação à *substantia* (embora não descarte por completo o uso desta), para se referir ao ser divino em sua manifestação, atuação e relação intratrinitária; bem como para as relações *ad extra*, voltadas ao reflexo da essência divina nas imagens próprias à expressão criadora, em que o ser criado reflete imagetivamente o ser divino, por excelência no ser humano¹⁵⁹. Com efeito, ao lançar mão de locução adverbial cuja noção basilar ostenta o significado de movimento em direção a algo/alguém delineados de antemão, tensão movente e diretiva em relação à alteridade, Agostinho faz assumir, no mote definidor da Trindade, a tensionalidade essencial com que o ser se dá e se manifesta, clarificando-se, a partir de *ad inuicem*, o início de uma especulação de fôlego amplo, própria à sistematização do tratado, desenvolvida e sistematizada com fundamentação a partir da categoria da relação, estruturando-se numa ontologia relacional, em que as tensões interna e externa expõem a fundamentação de todo ser, na relacionalidade remissiva ao *uere esse* tornado, em si mesmo,

¹⁵⁹ Retomaremos, pouco adiante, a conceituação de *essentia*, na precisa acepção que dela fizera uso Agostinho, no livro V do *trin.*, bem como para explicitá-la à luz das considerações tecidas por Marion a respeito (2008/2013), bem como Giraud (2013): “*Aussi bien saint Augustin ne maintient-il justement pas substantia comme un concept adéquat pour designer Dieu, mais lui préfere-t-il, malgré sa nouveauté, le quase-néologisme d’essentia...*”- MARION, J.-L. Note sur l’usage de *substantia* par saint Augustin et sur son appartenance à l’histoire de la métaphysique in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 152; “*Quando Agostinho se engaja na polêmica trinitária, já a tradição latina incorporara e precisara o termo substantia ao enunciado do dogma e à possível solução das interrogações que suscitava. Ele há de preferir-lhe a palavra essentia...*” – SOUZA NETTO, F.B. Augustinus – Teologia da Trindade: conceitos, imagens, analogias in DE BONI, L. A. (org.) *Lógica e linguagem na Idade Média*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 26; “*O uso de essência justifica-se pela própria definição, por ser ‘o principal, o primeiro e o maximamente dito’ e, assim sendo, ‘nem se diz de algum sujeito nem está em algum sujeito’. Além disso, mantém a ênfase grega do verbo ser, resguardando a noção platônica de participação. [...] A predileção de Agostinho pela palavra essência, que se impõe por seu significado, trazia, por outro lado, o inconveniente do neologismo. Porém, atribuído por Quintiliano a Plauto e por Sêneca a Cícero, é aceito pelo Híponense não só pela possível precisão do termo, como pela certeza de que não está em detrimento da tradição.*” – GÓES, P. Essência ou substância? – A dificuldade agostiniana ao falar de Deus in Caminhando, Revista da Faculdade de Teologia da UMESP, Vol. 07, nº 02 [10], 2002, p. 132. Vide ainda: BLÁZQUEZ 2012: 106-126; BENTO DE SOUZA, L. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus*, op.cit., p. 130-141; COURTINE, J.-F. *Les catégories de l’être: études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: P.U.F, 2002, p. 15ss.

tensão relacional¹⁶⁰. Importa, pois, verificarmos, de início, que a tensão encontra sua sedimentação semântica na preposição *ad*, notada, assim, a importância de se elucidá-la quanto a seus significados elementares.

Em sua forma e utilização, tal como notamos a partir de suas ocorrências em autores clássicos latinos, bem como no latim bíblico e cristão, *ad* resulta de considerável sedimentação de camadas significativas, centradas na ideia de inserção e movimento previamente direcionados em/para um alvo, ou meta, cujo estabelecimento prévio, de per si e evidente, antecipa/antepõe a ambos os aspectos de tal ideia. Com efeito, como nota Rosauta Poggio, “inicialmente usava-se *ad*, em latim, para expressar o conceito de ‘direção’ ou ‘movimento para algum ponto’, de ‘aproximação’ e final ‘junção de uma coisa a outra’”¹⁶¹. Dentre os vários sentidos correlatos listados por Poggio, sobressai a nota relativa à ampliação semântica em relação à espacialidade diretiva, inerente a seu sentido originário, para incorporar, igualmente, matizes relativos à localidade, e mesmo temporalidade espacializada:

Do sentido geral de direção, *ad* passou ao sentido de ‘junto de’, ‘ao pé de’, sem ideia de movimento [...] depois, *ad* também foi usada na acepção de ‘na presença de’, ‘perante’, [...] no sentido temporal, *ad* indica ‘aproximação’, ‘direção para’, com relação ao tempo: ‘a’, ‘para’, ‘até’; [...] às acepções de tempo indicadas acima [*acrescenta-se*] as seguintes: “precisão”; “duração limitada”; “futuro”; [...] *ad* teve, ainda, usos figurados, como “em vista de”, “em relação a”, “conforme”, “em comparação a”; [...] a essas acepções, F. Gaffiot (1934: s.v *ad*), acrescenta a de “resultado”. [...] Em resumo [...], com relação ao tempo, *ad* expressa “a direção até um ponto”, “a simples duração” e o “tempo em que sucede algo” ou de forma aproximada (= para), ou de forma precisa (*ad diem uenire* ‘chegar no dia marcado’)¹⁶².

Mediante as observações de Poggio, notamos a progressiva incorporação da matização referente à temporalidade no uso preposicional de *ad*, tornando-a o momento prepatatório, por assim dizer, dos referenciais espacial e temporal junto ao referencial diretivo (presente desde sua origem), o que clarifica, de modo inequívoco, sua funcionalidade como essencialmente relacional, posto que a vetorialização envolvendo a completude temporal pressupõe, por evidente, o movimento tensional voltado a seu cumprimento, vale dizer: sentido de realização e feitura de um propósito de antemão estabelecido, numa significação previamente posicionada, perfazendo-se enquanto relação interna entre os polos instituintes para tal. Nesse sentido, *ad* cristaliza a matização de uma temporalidade por assim dizer relacional e teleológica, em

¹⁶⁰ Embora não seja, por ora, o momento de levarmos a efeito/adiante a tentativa de exposição e análise quanto à simultaneidade, relativas às tensões interna e externa (*ad intra et extra*), da fundamentação relacional da ontologia trinitária do *trin.*, notamos preliminarmente que tal aspecto tem sido objeto de várias considerações nos estudos agostinianos recentes: OLIVEIRA E SILVA 2012: 222ss;

¹⁶¹ POGGIO, R.M.G.F. *Processos de gramaticalização de preposições do latim ao português: uma abordagem funcionalista*, Salvador: Edufba, 2002, p. 152.

¹⁶² Idem, *ibidem*, p. 153-155.

convergência à metáforização paulina que vimos, anteriormente, referente ao tempo enquanto “carreira da fé”, adotada por Agostinho com base em Fp 3. E importa notar ainda, como aspecto conclusivo, que em seu início, segundo Poggio, os campos preposicionais de *ad* e *in* praticamente confluíam entre si:

Vale salientar que há certa transferência no campo semântico da preposição *in* ao domínio de *ad* [...] Apesar da aparente clareza de usos e significados expressos por essas duas preposições, convém lembrar que a preocupação dos gramáticos latinos em distinguir os empregos desses elementos demonstra que elas se confundiam em seu uso. [...] M. Said Ali (1964: 211) afirma que a preposição *ad* foi empregada no latim vulgar com o sentido de “lugar onde”, para denotar “o ponto de chegada do movimento”. Segundo o autor, são encontrados exemplos em Varrão e Tito. Esse uso da preposição *ad* para indicar a “permanência”, como era corrente com a preposição *in*, também está documentado nos *Diálogos de São Gregório*, nos originais latinos [...] ¹⁶³

Tal confluência alude para o fato da tensão inerente ao posicionamento prévio, preposicional propriamente, referenciado em *ad* incorporar, em sua origem e usos históricos antigos, o matiz da explicitação da comunicabilidade, inerente à matização de base (relacional), no qual *in* carrega a co-presença ou co-pertença, co-munus participativo.

- *Possibilidades de vertência para uicis e correlatos*

Intentamos apresentar, quando da exposição acerca do histórico de formação e sedimentação semântica de *inuicem*, o desenvolvimento das matizações com que o significado axial do núcleo terminou por se fixar. Além da substitutividade em vicariato, o étimo *uicis* assume, mormente na adverbialização em pauta, o matiz de alternância em simultaneidade. Termos sumários, *inuicem* corresponde à alteridade em mutualidade simultânea. As noções de alternância, correspondência, substitutividade e altercação recíproca, encontram-se presumidamente contidas em tal sumarização. Entretanto, a última destas – reciprocidade – sobremaneira cristalizou-se ao ponto de, nos léxicos contemporâneos, tornar consensual sua preponderância e uso, tal que, nas traduções hodiernas, impõe-se dela lançar mão, sob o risco de desvio do sentido constituinte do entorno ao eixo *uicis*, ou de introdução de vetores significativos alheios ao matiz preponderante.

A verificação da inadequação de tal vertência, porém, ocorre tão-logo é observada sua insuficiência para o perfazimento do lapso semântico em questão. Efetivamente, reciprocidade corresponde a *inuicem* apenas em parte de seu espectro significativo, não perfazendo a extensão de sua amplitude e não logrando, por evidente, alcançar seu sentido pleno, sobretudo quanto à utilização, e conseqüente reconceituação, por parte de Agostinho, no plano da relação

¹⁶³ Idem, *ibidem*, p. 155-156. A pesquisadora lança mão, ainda, das variadas vertências, nos âmbitos das chamadas línguas neolatinas, envolvendo as preposições *a* e *em*, discorrendo acerca da proximidade, até mesmo identidade em alguns casos, envolvendo as duas preposições, nas matizações contemporâneas de tais línguas.

em substitutividade simultânea. Tal matização – e as análises das analogias assim nos permitirá corroborar – é trabalhada por Agostinho visando assegurar, mais que o caráter unitário da essência divina da Trindade já declarada pelo Credo Apostólico, a igualdade das pessoas trinitárias quanto à divindade essencial, estabelecida pela formulação do Símbolo Niceno-Constantinopolitano¹⁶⁴, em que a preocupação com a afirmação da divindade do Filho é ressaltada à minúcia da utilização de *theós*, enquanto substantivo próprio, para designar não uma filiação na qual viesse a fazer prevalecer superioridade de gradação do Pai em relação ao Filho, mas sim a essência divina igualitária expressa em “*Deus de Deus*”, gerado pelo Pai, e não criado. Agostinho necessita justificar tal igualdade, que não comporta hierarquização entre as pessoas divinas, como já o notamos linhas atrás, ao mesmo tempo em que mantém assegurada a diferenciação das pessoas entre si, essencial e igualmente divinas, tanto quanto distintas. Mais: para além da divindade igualitária, por assim dizer, expressa em Niceia, a justificação através da elucidação empreendida deverá, de igual modo, dar conta de fazer ressaltar a perenidade da igualdade divina, não somente no plano da substancialidade ou essência divina própria a cada uma das pessoas, mas também, e sobretudo, no plano das relações intratrinitárias, o que talvez fugisse aos limites contemplados pela fórmula conciliar de Niceia, como ainda dos tratados até então dedicados ao mistério trinitário. Se, por ocasião em que Agostinho se dedica a iniciar a composição do *trin.*, as preocupações perfilavam-se majoritariamente quanto às afirmações, em certo sentido estáticas, acerca de conceituações e substantivações – como na afirmação da divindade de cada uma das pessoas em si -, bem como quanto às definições das peculiaridades respectivas às pessoas em sua atuação para com a realidade criatural, no plano exterior à Trindade, agora trata-se de voltar à Trindade em suas relações internas, entre si, no plano absolutamente interior. Se as pessoas eram tomadas em sua divindade individual, por modo de dizer, e em sua relação *ad extra* para com a criação, agora deverá se buscar a perscrutação da divindade das pessoas entre si, no plano da Trindade tomada em suas relações *ad intra*. Tal desafio envolve, para além da afirmação da essência divina igualitária de cada uma das pessoas, a dificuldade de se entender como a relação interna

¹⁶⁴ “*Creemos num só Deus [...] e num só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, único gerado, isto é, da substância do Pai (tou'estin eh tes ousias tou Patros), Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado (gennethenta ou poiethenta), consubstancial ao Pai (hmoousion to Patri), por quem tudo foi feito, o que está no céu e o que está na terra, [...] e no Espírito Santo*”. Vide AYRES, L. *The Grammar of Augustine's Trinitarian Theology in ID. Nicaea and its Legacy: an approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, 2004, p. 364-383; STUDER, B. *Augustin et la foi de Nicée in Recherches Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 19 (1984), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, p. 134-141. Cf. ainda SESBOÛE (dir.) 2002 (1994) I: 211-217; BRAY, G. *História da Teologia Cristã*, op.cit., p. 237-294; TERRA, J.E.M. *Heresias antitrinitárias do século IV ao VII in Revista de Cultura Bíblica*, Ano 42, Volume XXIV/Número 99/100, São Paulo: Loyola, 2001, p. 103-117.

não somente não “anula” o plano da igualdade, como em realidade ela própria – a relação intratrinitária – é que estabelece a percepção da Trindade como una¹⁶⁵. Soma-se, outrossim, o problema da ausência de gradação interna quanto à essência divina de cada pessoa para com a outra, o que, dando-se no plano da eternidade, implica na inexistência de atuação sequencial temporal, o que significa dizer que o gerado do Pai é eternamente Filho, o que, instância última, traz à lume a afirmação de que Deus é relação e ato, *dynamis* e *energeia* mais que *ousia*, *essentia* mais que *substantia*.

Do que ora expomos resulta, assim o cremos, clarificado e justificado todo o longo esforço dispendido linhas atrás, acerca do fio histórico da composição e sedimentação lexical e semântica do étimo *uicis*, mormente na adverbialização da locução *ad inuicem*. Trata-se, efetivamente, da noção mestra e arquifundante da nominação definidora da trindade divina, e tornada conceituação axial a todo o desenvolvimento agostiniano acerca do mistério trinitário. Mais que esclarecedora, uma tentativa de vertência correta e, maximamente possível, precisa da locução adverbial em pauta, afigura-se-nos essencial para uma fiel exposição da epistemologia agostiniana das relações intra e extratrinitárias, vale dizer: para uma adequada compreensão da filosofia e teologia trinitárias de Agostinho, levadas a efeito na seção analógica do *trin.*, sobretudo na ontologia trabalhada a partir de tais relações e centrada, termos últimos, na relação maior *uere esse – esse* criatural.

A par de nossa exposição quanto à sedimentação lexical, e à vista do ressaltado no início deste item, cabe-nos questionar acerca de alternativas de vertência para *ad inuicem*. Um primeiro desdobramento da resposta múltipla a tal questão é, assim o cremos, o necessário reconhecimento de que não há, no repertório léxico-vocabular da assim chamada norma culta de nosso idioma, possibilidade de vertência com equivalência precisa e plena. As possibilidades aludidas anteriormente terminam restritas a tão-somente um aspecto ou matiz do campo semântico da locução: alternância, correspondência, substitutividade e altercação

¹⁶⁵ “É esta ideia de relação que permite superar o impasse da heresia triteísta. O que quer dizer a doutrina católica quando afirma que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são uma só e mesma substância? Quer dizer que tudo o que o Pai é como Deus, o Filho também é, e o mesmo acontece com o Espírito que é Deus igual ao Pai e ao Filho. [...] O Pai é inteira relação e doação ao Filho. Se o Pai não é nada em si mesmo, mas somente como aquilo que é como Pai, quer dizer que o Pai é alguma de relativo ao Filho. Esta hipótese parece destruir a consubstancialidade, já que a essência se reduziria a uma relação, que conduziria a uma absurdidade. Agostinho não hesita em livrar-se deste jogo dialético. O Pai e o Filho são um e outro em uma relação recíproca. Eles são uma só essência porque o Pai em tudo o que é, é pela essência que ele engendrou. Ele é todo relação, e toda esta relação é por essência.” - TEXEIRA, E. B. **Imago Trinitatis – Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho**, Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 101-102. As observações de Teixeira traduzem, com clareza didática, a articulação clássica dogmática acerca da substancialidade una e relacionalidade trina envolvida na doutrina da Trindade, assumida por Agostinho em sua completa estruturação e indexação conceitual. Porém, diversamente de Teixeira, propomos que a teologia agostiniana conduz o equacionamento do problema no sentido de fazer convergir a categoria da relação na definição mesma da Trindade, de modo a essencializá-la, por assim dizer.

recíproca/reciprocidade/mutualidade preenchem, restritivamente, os respectivos matizes de alteridade, relação interna, vicariato e funcionalidade equitativa. Tais matizes, certamente presentes na composição adverbial de *uicis*, ressaltam, por evidente, aspectos parciais e limitados, mas sobretudo estanques, do lastro semântico. Não há, em nenhuma de tais possibilidades, a percepção adequada do dinamismo imediato, de seu movimento interno igualitário, da dupla atuação num mesmo tempo, em suma: não há a captação e o preenchimento do lapso relativo à igualdade na dinâmica da simultaneidade.

Tal como a cristalização da vertência de *perichóresis*, no âmbito da teologia trinitária do Oriente (da qual iremos tratar adiante, no paralelo comparativo com *ad inuicem*), e reassumida em construtos teológicos recentes, deteve-se numa possibilidade dita coloquial (“dança-de-roda”, com o fito de ressaltar o movimento intratrinitário imanente, que se espelha na Trindade econômica, ou seja, nas relações extratrinitárias), talvez a vertência mais próxima de uma real adequação e precisão para *ad inuicem* seja, igualmente, uma expressão de nossos colóquios cotidianos: *vice-versa*. Além da aproximação etimológica, quase transliteralizante, a expressão ostenta, para além da substitutividade em igualdade, uma forte presença (ainda que não plena, portanto não preenchedora do lapso semântico em sua totalidade) da preciosa matização relativa à dinâmica simultânea. Porém, como ressaltado, a coloquialidade de seu uso impede-nos de lançar mão de *vice-versa* numa pesquisa pautada pela utilização rigorosa da norma culta, tal como nosso presente estudo. Ademais, o prosseguimento de nossa análise textual do *trin.* impõe-nos o uso de algumas das possibilidades anteriormente elencadas, dentre as quais entendemos que reciprocidade, e sobretudo mutualidade, apresentam-se como as mais indicadas, posto que a cristalização de seu uso (presente, como o notamos, na quase totalidade dos léxicos atuais), bem como a presença do matiz da equivalência funcional/relacional (de grande impedância no corpo semântico de *uicis*), permitem-nos certa fluência expositiva de nossa tentativa quanto à análise do desenvolvimento agostiniano nos livros IX-X. Ressalte-se, porém e uma vez mais, a insuficiência de ambas, bem como a necessidade de se levar em conta tal inadequação, tendo-se em mente a riqueza da adverbialização utilizada por Agostinho em ponto essencial de seu tratado. Além de lembrarmos, com constância, que *ad inuicem* permanece no aguardo de melhor vertência em norma culta.

2 - *Ad inuicem e perichóresis* (περιχωρησις)

Desde o início do período patrístico, ocorreram tentativas de aproximar o entendimento das especulações trinitárias às figurações e dinâmicas espaciais/temporais. No início tímidas, tais tentativas ganharam corpo após a formulação do Símbolo de Niceia, na consumação de

quatro séculos de especulações e disputas teológicas com complexidade tão crescente quanto exigente nas sutilezas e matizações semânticas e conceituais. Assim, neste contexto de se tentar, através de figurações e representações espaciais, uma maior clareza e definição vocabular quanto ao entendimento acerca do mistério trinitário, ganham cada vez mais espaço as representações que buscam o movimento da Trindade entre suas pessoas, para tentar representar a economia interna (ou as relações *ad intra*), bem como a economia externa das relações histórico-salvíficas entre Deus e a humanidade (*ad extra*). E, inesperadamente, uma das imagens mais características das tentativas de se adentrar no mistério viria a se tornar corrente e, por assim dizer popularizada, somente bem mais tarde no Ocidente: a *perichóresis*, termo que originalmente indica, no contexto patrístico oriental da Igreja Grega, o movimento circular, tal qual uma “dança-de-roda” em que várias pessoas se sucedem em círculo nos passos da dança¹⁶⁶. Frequentemente associadas, e até mesmo identificadas entre si, as conceituações de reciprocidade/mutualidade – *ad inuicem* – e circularidade movente – *perichóresis*¹⁶⁷ – guardam, entretanto, expressiva distinção entre si, tal que a figuração espacio-temporal mais adequada para a reciprocidade agostiniana seria a equalização interna e simultânea, qual uma figura triangular equilátera, ao passo que a circularidade rotativa marca essencialmente a figuração oriental grega. Nesse sentido, o vislumbre figurativo agostiniano, e pode-se mesmo dizer, latino, apela à ação interna dada em reciprocidade simultânea da Trindade imanente, ao passo que a iconicidade oriental volta-se mais à sucessividade, portanto à temporalidade, da atuação histórico-salvífica da Trindade econômica. Não sem razão, os desenvolvimentos históricos das duas tradições confirmam as respectivas iconicidades triangular para a construção latina, e circular para a oriental¹⁶⁸.

¹⁶⁶ A conceituação teológica do termo é obra de João Damasceno (*De fide orthodoxa* I, viii-xiv; III, v; IV, xviii), já no século VIII, ressoando utilizações esporádicas em textos do século VI. Vide SESBOUÉ 2002 [1994] I: 243-268; BOFF, L. *A Trindade e a sociedade*, 6ª. ed., Petrópolis: Vozes, 2014, p. 210-227; SUSIN, L. C. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*, 2ª. ed., São Paulo: Paulinas, p. 140-151.

¹⁶⁷ Vide nota anterior.

¹⁶⁸ Vide, nesse sentido, a pesquisa fundamental de Rafael García MAHÍQUES (dir.) *Los tipos iconográficos de la tradición Cristiana – I. La Visualidad del Logos*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2015, p. 77-200 (sobretudo 156-192). Vide igualmente: VERDON, T. *L'Arte nella vita della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, p. 49-88 (“*Il Verbo visibile*”) e 89-130 (“*Un linguaggio di segni*”); ANTUNES, O. F. *A beleza como experiência de Deus*, São Paulo: Paulus: 2010, p. 105-119 [que traça comparativo entre as representações oriental e ocidental da Trindade nas respectivas celebrações do ícone de Andrei Rublev (no qual patenteia-se a circularidade pericorética aludida) e do afresco de Masaccio da Igreja de Santa Maria Novella, em Firenze, ambos do século XV]; PETTENUZZO, R. *La filosofia dell'arte sacra e il tempo perduto*, Vaticano: L.E.V., 2010, p. 13-36; KALA, T. *Meditações sobre os ícones*, São Paulo: Paulus, 1995, p. 60-65; SUAIDEN, S. *Arte sacra no Ocidente: uma mirada histórica in* MARIANI, C. B.; e VILHENA, M. A. (orgs.) *Teologia e Arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*, São Paulo: Paulinas, 2011, p. 58-70. No escopo maior da reflexão acerca da arte sacra e sua fundamentação teológica majoritariamente cristocêntrica (sobretudo em suas concretizações latino-americanas), a obra teórica do artista plástico Cláudio Pastro (cujo traço minimalista horizontalizante encontrou expressiva acolhida ecumênica por parte de igrejas protestantes) oferece-nos preciosas intuições respectivas à iconicidade cristã em seus desenvolvimentos históricos, visualizadas no interior do que

A um breve olhar sobre o percurso histórico do pensamento agostiniano acerca da Trindade em seus desenvolvimentos originários e fundantes, bem como em sua ressonância e influência por todo o curso posterior do Ocidente, a constatação da frequência com que o contraste entre sua doutrina e os desenvolvimentos da teologia trinitária oriental é traçado, ressalta-se de maneira tal que impõe sua abordagem, ainda que panorâmica ou tão-somente alusiva, com o fito de precisar sua conceituação, aparar perspectivas inadequadas quanto à própria impostação da questão de fundo e escopo moventes de sua investigação trinitária, e, sobretudo, apontar para o núcleo central de sua investigação trinitária, cristalizado a partir de sua intuição fundante e definição primordial, aqui notada logo ao início da seção analógica do *trin.* [IX-XIII], no intuito do estabelecimento de nossa tese: a reciprocidade em *simul* enquanto fundamento do conhecimento analógico da trindade divina. Com efeito, um sucinto paralelo entre a definição agostiniana da trindade como relacionalidade íntima *ad inuicem*, e a conceituação celebrizada pela teologia oriental em torno à noção central de *perichóresis*, irá nos permitir não somente maior clarificação quanto à intuição agostiniana em localizar a essência da divindade triúna na adverbialização com que sua tensionalidade interna é compreendida, como também nos permitirá introduzir a tentativa de descaracterizar, ou mesmo desconstruir, lugares-comuns formados historicamente em torno a tal contrastação, cujo engano de base reside, a nosso ver de modo inequívoco, na parcialidade com que a doutrina de Agostinho é apresentada e discutida, cujo acento na essência da unidade divina foi enfatizada a modo de eclipsar, ou mesmo anular, sua definição consumada não em termos substantivos ou nominativos, antes, na ação de relação e tensionalidade com que as pessoas se definem e se dão a conhecer¹⁶⁹.

intitula como “*espaço sagrado*”, por excelência o âmbito convergente entre a concretude das vivências litúrgica e estética da fé, e sua compreensão mistagógico-existencial: PASTRO, C. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, São Paulo: Paulus, 2010, p. 126-203; ID. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*, São Paulo: Paulinas, 2012, p. 15-40; ID. *Arte sacra: o espaço sagrado hoje*, São Paulo: Loyola, 1986, p. 4-8 e 37-42; V.V.A.A. *Imagens do invisível na arte sacra de Cláudio Pastro*, São Paulo: Loyola, 2013, p. 73-119 e 293-399; DE TOMMASO, W. S. *O Cristo Pantocrator: da origem às igrejas no Brasil, na obra de Cláudio Pastro*, São Paulo: Paulus, 2017.

¹⁶⁹ Bernard Sesboüé, entretanto, visualiza a doutrina trinitária agostiniana como “*herdeira do pensamento grego*”, referendo-se primordialmente aos pais capadócioc – SESBOÜÉ 2002 (1994) I: 307. Por sua vez, Henri Blocher qualifica a teologia agostiniana como essencialmente “*biblicista*”, a qual estaria, instância última, “*reduzida ao seu neoplatonismo*” – BLOCHER, H. *La Trinité, une communauté an-archique? in Theologie Évangélique*, Volume 01, No. 02 (2002), p. 11; “[...], *it has also been affirmed that 'the Greek Fathers are more philosophical, alike in treatment and in aim, than their Latin contemporaries. Their doctrine is both more subtle and more profound,' and while Augustine's 'treatment of the subject is deeply religious, and makes a quite invaluable supplement to the Greek definitions, it seems to me to possess less philosophical cogency'*” – PRESTIGE, G. L. *God in Patristic Thought*, London, 1952, *apud* FORTMAN, E. J. *The Triune God: a historical study of the Doctrine of the Trinity*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1972, p. 139-140. Cf. MARION, J-L. Note sur l'usage de *substantia* par saint Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la

Num primeiro momento, as duas concepções ostentam em realidade uma proximidade tal, e mesmo convergência, ao ponto de Alain de Libera, no primeiro volume de sua *Archéologie du Sujet (Naissance du sujet)*, identificá-las na formação fontal para a conceituação escolástica de *circummincessio*, deixando entretanto claro que seu pano-de-fundo reside na formulação oriental, ao intitular o capítulo IV com “*L’interprétation scolastique du modele périchorétique de l’âme*”¹⁷⁰. Fazendo notar que *perichóresis* é reinterpretado em tal período como “consustancialidade”; bem como passando pela “*difficile question*” acerca da eventual identificação originária entre ambos; como também pela ressignificação e, afinal, identificação entre ambos [2007: 298-303]; e procedendo, ainda, detida análise da postura tomasiana acerca das relações trinitárias e o conhecimento humano [notando seu contraste para com o modelo “agostiniano” – 2007: 303-311], De Libera detém-se, enfim, no pensamento de Boaventura, tomado como exemplo maior acerca da referida identificação entre os termos em pauta [“*Bonaventure: de la circumincession à la consubstantialité*” – 2007: 311], mas igualmente como representante incontestado do pensamento agostiniano [2007: 312ss]. A amplitude e a densidade da análise da leitura boaventuriana de Agostinho levada a efeito por De Libera, impede-nos de tentar sintetizá-la, mais ainda o intento de apresentar um resumo. Pretendemos uma exposição de suas principais notações e interpretações, quando da análise do livro IX do *trin.* Para este preciso momento de nosso estudo, entretanto, fazemos observar unicamente que, para De Libera, Boaventura ampara-se justamente no livro IX do *trin.* [2007: 313-319], para afirmar “*sans reserve l’existence des trois relations d’ordre, d’égalité et de consubstantialité dans l’âme humaine. Pour les deux premières, il pose que la connaissance et l’amour de la trinité dite ‘virtuelle’ sont des habitus, des ‘dispositions connaturelles’ à l’âme*” [2007: 320]. A partir desta pontual identificação entre a conaturalidade e a consustancialidade entre as faculdades da alma humana, que analogamente se refere às pessoas divinas¹⁷¹, De

métaphysique in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010*, Paris: Vrin, 2013, p. 147-165.

¹⁷⁰ “*L’idée de circumincession, avec la dimension dynamique qu’elle revêtait à la fois chez Augustin et Damascène, a eu une fortune considérable à l’époque moderne, que ce soit dans la théologie catholique ou la réformée.*” – DE LIBERA 2007: 297 (grifo nosso), fazendo notar que lançaram mão do termo, entre outros, Boaventura, Henrique de Gand e Duns Scot.

¹⁷¹ “*Ce qui assure l’unité substantielle de la mens avec sa notitia et son amor, à l’intérieur même de la substance de la mens, est ce qui, fondant la substantialité de sa connaissance et de son amour actuels, autrement dit l’intelligentia et la uoluntas de la trinité ‘actuelle’, lui permet de ‘s’étendre au-dehors’*” – DE LIBERA 2007: 345 (grifos nossos). Fundamental de pleno à nossa pesquisa e tentativa de leitura, a leitura de De Libera nos será, por assim dizer, o anteparo, ao mesmo tempo que o contraponto, perfeitos para nossa análise das analogias trinitárias do *trin.*, sobretudo IX, ii, 2 – iv, 4. Por ora notemos que, convergente à nossa tentativa, De Libera parte da “*unidade substancial*”, ou da consustancialidade, para afirmar o conhecimento humano analógico da Trindade, fundamentando, assim e tal qual nossa tentativa, a epistemologia diretamente da ontologia intratrinitária; bem como – no que contrastamos com sua análise – toma o modelo “substancial”, ou ancorado na substância divina mais que em sua “*atualidade*” (ou, no nosso caso, adverbialidade), para afirmar a dinâmica intra e extratrinitária

Libera termina por concluir seu longo capítulo acerca do modelo pericorético do século XIII com a expressão “*imanência mutual e subjetividade*” [2007: 329], características respectivas às teses boaventuriana e tomasiana, respectivamente. Tal definição nos parece próxima, efetivamente, de nossa tentativa com relação à interpretação adverbializante da reciprocidade e das relações intratrinitárias agostinianas, e poderíamos mesmo identificá-las, não fosse a análise liberaniana do eixo boaventuriano-agostiniano demasiado atrelada à transposição e releitura escolástica da *pericórese* oriental através da *circummincessio*¹⁷², em que o hiato entre as relações mutuais “circulares” divinas e a imanência das faculdades “subjetivas” traduz e revela a ótica substancializante com que De Libera visualiza as primeiras na leitura boaventuriana, bem como a distância para com as segundas em relação a uma epistemologia ancorada na Imago Dei. De maior importância ainda, parece-nos, é o fato da categorização liberaniana não permitir, ao se ancorar no pano-de-fundo da circularidade intratrinitária, a percepção da simultaneidade e imediaticidade inerentes à mutualidade/reciprocidade do *trin.* IX, fundamental à característica especular da epistemologia agostiniana na relação *uere esse – esse* criatural.

“ao redor”, clarificando inequivocamente a permanência do acento pericorético em sua leitura da *circummincessio* boaventuriana (e, por decorrência, da reciprocidade agostiniana).

¹⁷² Remetendo precisamente ao desenvolvimento em questão de De Libera, Giovanni Catapano qualifica a analogia agostiniana de IX, iv, 4 – v, 8 como “*modelo pericorético*”, no íterim da conceituação mestra da “*imanência recíproca*”: “*Uniti essenzialmente a costituire un solo spirito, mente, conoscenza e amore si distinguono tuttavia tra loro e si dicono reciprocamente in senso relativo (relatiue ad inuicem). [...] La correlazione tra mente e conoscenza, e tra mente e amore, non à neppure dello stesso genere di quella che sussiste tra due amici. Questi si dicono si tali in relazione l'uno all'altro, però non in maniera inseparabile [...] Se invece l'amore o la conoscenza cessano, anche la mente cessa per cio stesso di essere amante o conoscente, e viceversa. [...] Mente, conoscenza e amore sono tre realtà reciprocamente immanenti.*” – CATAPANO 2012: CV-CVII (Saggio introduttivo). Também Marie-Anne Vanier identifica a conceituação agostiniana com *perichóresis*, igualmente através da transposição latina em pauta: “*La circumincession: le terme de 'principe', par exemple, convient aux trois. Par lui-même, le terme de 'circumincession' apparaît énigmatique. En fait, il désigne l'action commune du Père, du Fils et de l'Esprit Saint dans chacun des grands moments de l'économie du salut: la création, l'Incarnation, la Rédemption.*” – VANIER 2010: 77. Note-se que as observações de Vanier permitem-nos perceber, na conceituação oriental, o acento voltado primordialmente à atuação trinitária na economia da salvação, mais que ao plano imanente da Trindade. De igual modo, José Maria Silva Rosa identifica a mutualidade agostiniana com a noção oriental, enfatizando a tensionalidade intratrinitária a que aludimos anteriormente: “*Para Agostinho, amor et cognitio não existem na mens como se esta fosse um suposto ou sujeito (suppositum, subiectum, hypokheimenon) da qual as propriedades, analogamente ao modo como os acidentes (v.g., cor) inerem numa substância (objeto). 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 subjetividade ocidental.*” – SILVA ROSA, J. M. *notação em trin. IX, iv, 5*, na tradução coordenada por Arnaldo do Espírito Santo, Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2007, p. 625. Note-se que a relacionalidade é tratada por Silva Rosa como movimento de remissão interno e inerente aos elementos trinos, no que nos aproximamos de sua notação; ao mesmo tempo em que a interioridade é vista como prototípica da concepção moderna a respeito. A nota de Silva Rosa é melhor exposta e esmiuçada em sua pesquisa doutoral - SILVA ROSA, J. M. *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da Filosofia*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

- *Adverbialização e tensionalidade*

A adverbialização não apenas parece responder de imediato à necessária definição do “objeto investigado”, como também acautela-se e previne-se contra as ambiguidades permeantes das discussões reinantes, à época, sobre inúmeras variáveis envolvidas no mistério maior (igualdade de pessoas; divindade do Filho e do Espírito Santo; pessoalidade; substancialidade divina; etc.). Com efeito, na definição, a preocupação de Agostinho clarifica-se precisamente no cuidado terminológico com que localiza o elemento definidor, não enquanto determinação substantivadora, o que implicaria numa prévia preferência ou aceitação pela conceituação de substância (o que, como sabido, Agostinho declina em favor de *essentia*, embora não exclua por inteiro o uso de *substantia*) aplicada a Deus; mas ao modo adverbial, por uma ação ou relação, caracterizando a igualdade entre as pessoas, posto que a ação de uma não precede ou se sobrepõe, na essência eterna, à outra. Igualmente, a escolha dos termos e a conjugação com a qual são trabalhados, reflete o esmero e o intento de Agostinho em fazer recair, ou localizar, o elemento identitário precisamente não nos elementos em si, mas na própria conjugação e verbalização, ou seja, na ação e relação de Deus, o que, de per si e imediato, remete à economia das relações salvíficas e, mormente, à relação ontológica fundamental *uere esse – esse*. De fato, arianos, sabelianos, modalistas e subordinacionistas (os quais compunham, decerto, as preocupações em mente de Agostinho, ao escrever um tratado visando o mistério alvo de todos os grandes debates da época) subscreveriam todos os termos e ordem da definição apresentada, exceto, única e precisamente, a adverbialização com que Agostinho a finaliza. Todos haveriam de subscrever que há um Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo, que possuem a mesma substancialidade, que se revelam três, mas a divindade suprema é una, é criadora e sustentadora do universo. Porém não poderiam concordar, ora com a igualdade das pessoas (arianos e subordinacionistas), ora com a relacionalidade intrínseca, essencial e eterna entre elas (modalistas e sabelianos), ambas caracterizações decorrentes unicamente da definição por adverbialização. Evidencia-se que precisamente a definição adverbial, e portanto a dinâmica essencial e constitutiva das pessoas enquanto voltadas à relação (comunicação e doação), localizada na finalização dos termos substantivos apresentados, ostenta funcionalidade igualmente tratativa e apologética, decorrendo esta, em verdade, da primeira¹⁷³.

¹⁷³ Vide: MACHADO FONTES, D. S. S. *A reversibilidade da imago Dei em Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral, Universidade Nova de Lisboa, 2017, p. 114-125 (discutimos acerca da tese de Machado Fontes anteriormente – vide 149, p. 99). Cf. ainda: BATISTA DA SILVA, N. C. *A antropologia teocêntrica de Sto Agostinho no De Trinitate* in *PLURA – Revista de Estudos da Religião*, Vol. 07/02 (2016), Universidade Federal de Sergipe, p. 64-69.

Com efeito, a se levar em conta a autenticidade da reconstituição crítica do escrito *Ars Breuiata*¹⁷⁴, as definições voltadas à instrução inicial dos frades da *Regra*, inobstante sua simplificação rudimentar, fazem atentar para aspectos essenciais de um correto uso das categorias e conceitos de definição. Assim é que, ao expor a lição essencial acerca da funcionalidade do advérbio, e para além da necessária e inicial etimologia, Agostinho atenta-nos para o seu papel essencialmente indicativo de modo e ocorrência, ou seja, para sua função qualificativa da modulação em que se manifesta a essência (ou substância, substantivo) da realidade manifestada *in qualia*. Importa notar que Agostinho principia por enumerar os modos de ocorrência e manifestação (*accidunt*) pela *significatio*, noutros termos: pela relação de significação perpassante de toda a realidade fenomenalizada. Fiel à herança grega na qual a gramática e a retórica se originam, Agostinho indica as quatro instâncias ou âmbitos da significação: qualidade, quantidade, tempo e lugar. Nesse aspecto, a *significatio* presentifica-se e é verificada na ocorrência temporal da manifestação, do ato, do movimento, noutros termos: no verbo, para o que o advérbio é compreendido e/ou visualizado, não como um adendo de precisão simplesmente, tal como uma adjetivação que, uma vez suprimida, não altera a definição substantiva do ente a que se reporta. Antes, o *ad-uerbio* comporta a finalidade a que se destina toda e qualquer movimentação, defini-se como a residência, o momento e o *modus* de significação da ação, da mudança, do ato perfazido. Se o registro da verbalização se presta a fixar e determinar a mudança e o movimento, a notação da adverbialização propõe-se à sua qualificação e sentido, atestando a que, a quem, de que modo e com que significado a ação vem ocorre. Atesta-se, pois, a ação pelo verbo, qualifica-se seu sentido e clarifica-se seu significado pelo advérbio¹⁷⁵.

Esta digressão, por assim dizer, escolar, com base nas lições incipientes da *Ars Breuiata*, torna-se necessária quando notamos que a definição de princípio tornada mote conducente da pesquisa e investigação da trindade divina, reside precipuamente na adverbialização com que Agostinho a finaliza. Notemos que a definição é talhada de maneira a localizar o elemento identitário e determinante na exclusividade da tensionalidade substitutiva interna à dinâmica pessoal da trindade. Se as definições de fé dos símbolos e credos, bem como as ostentadas pelos autores anteriores, ortodoxos ou tidos por hereges, apresentam definições nominais e substantivas, centrando-se na postulação da convergência substantiva dos três

¹⁷⁴ **Ars Breuiata – Abrégé de La Grammaire de Saint Augustin**, edição bilingue latim-francês com tradução de Emmanuel BERMON e Guillaume BONNET, com texto estabelecido, introduzido e comentado por Bonnet, Paris: Les Belles Lettres, 2013. Bonnet apresenta o histórico do debate a respeito da autenticidade e reconstituição crítica do texto, na ampla introdução que preparou à edição (p. VII-XX), apresentando, além da recensão do estado da arte a respeito, inúmeros paralelos de confirmação/aproximação com outras obras de Agostinho.

¹⁷⁵ **Ars Breuiata, De Aduerbio** (op.cit., p. 38-39).

elementos trinos no um substancial, o mote conducente agostiniano as faz caminhar para definirem-se não propriamente, ou ao menos restritivamente, pelos elementos substantivos, ou pela equalização nominal entre os três e a substância divina, mas sim pela tensão perpassante da própria substancialidade que lhes inere e define. Com efeito, ao tratar Pai e Filho, os próprios substantivos sinalizam (significam, na própria definição ad-verbal de Agostinho) uma finalidade *ad extra*, voltada para fora de si, que faz com que se definam enquanto unidade conjugada. Porém, se se detivesse a este ponto e aí concluísse, Agostinho, não obstante propiciar elucidação única dos elementos trinitários, face às discorrências anteriores, ainda assim estaria restrito ao plano substancial/substantivo. Porém, ao dispor a *propositio* de definição com acento não nos substantivos, e nem mesmo na verbalização que lhes inere de per si, mas sobretudo na adverbialização com que qualifica e presentifica a *significatio* do ato/ação interno/a, Agostinho faz ressaltar que sua definição se localiza na ação relacional que as definem enquanto elementos em igualdade de essência, ou seja, na equalização das tensões de realização identitária de cada uma das pessoas trinitárias, manifestadas por igual. De fato, é precisamente na igualdade que se encontra fundamentada a diferença da definição agostiniana, não enquanto nominação dos elementos como substantivos equivalentes quanto à substancia, mas na ação que lhes inere enquanto pessoas definidas a partir uma da outra, na igualdade da ação de uma em relação à outra. E, ao tomá-la e qualificá-la como ocorrendo *ad inuicem*, Agostinho aponta para a ação de igualdade essencial precisamente nesta reciprocidade interna que, uma vez houvesse hierarquização ou diferenciação de essência ou substância entre tais, não poderia ocorrer, assim como, uma vez aposta hierarquização entre tais, a sucessividade necessariamente decorreria desta superioridade de uma pessoa sobre outra. Ora, verifica-se que a reciprocidade de ação assegura-lhes a igualdade no modo mesmo da atemporalidade da essência, ou seja, na ausência de tempo do ato que ocorre, não na sucessividade temporal, mas na eternidade de um *simul* intratrinitário.

3 - Síntese propositiva

Nesse sentido, intentamos a tese de que, trabalhadas na decorrência desta definição enquanto linguagem única permitida pela investigação da Trindade, as analogias humanas perfazem a epistemologia própria desta, precisamente por tecerem seu fator análogo na adverbialização de *uicis*, permitindo a imediatização (como aproximação e relação)¹⁷⁶ do *simul*

¹⁷⁶ As considerações de Jean-Luc Nancy clarificam-nos de modo fundamental neste aspecto: “*En aucune façon Augustin ne permet d’assimiler l’image à une immédiateté de la présence à soi dont il la dit être l’image. C’est bien pourquoi il s’agit d’une image et d’une vision en énigme. Mais ce dont il y a image ou bien ce que l’image fait voir n’est pas tant une forme, un aspect qui serait tributaire d’une vision externe que ce regard qui lui est*

da reciprocidade interna aos elementos triádicos, em que o dinamismo entre as pessoas divinas (simultaneidade e tensionalidade) equaliza-se de modo a possibilitar a sua igualdade essencial, na reversibilidade de suas relações intra e extratrinitárias. A mutualidade triádica constitui, pois, a relacionalidade que insta à ontologia analogada na interioridade humana, na qual a *imago Dei* refletida na atuação racional enseja a intelecção temporal do ser divino, radicada no *simul* atemporal verificado no *inuicem* trinitário. Modo rústico, podemos simplificar nosso intento com a seguinte “fórmula” da ontologia relacional agostiniana: reciprocidade + (em) simultaneidade = igualdade ou equalização quanto à essência, na unicidade da atuação divina. Em decorrência, a epistemologia resultante desta formulação haverá de se fundamentar na percepção de sua presença analógica triádica na realidade criada, única via de acesso à realidade divina¹⁷⁷.

d) Relação e essência: reconceitualização a partir da adverbialização

Entrementes, a verificação da relacionalidade, ou seja, da categoria da relação¹⁷⁸ através da significação tomada em advérbio, onde o modo de qualidade e ação define o ser divino

*propre et dont on vient de parler: regard qui se tourne vers lui-même et en lui même. Si la présence divine à soi peut être dite ‘immédiate’ – ce qui n’est pas un terme d’Augustin, mais de certains commentateurs – ce n’est pas au sens hégélien du mot. C’est même très exactement le contraire. Car ce qui en Dieu forme l’unité stricte d’un ‘être’ dont se distingue irrémédiablement la distinction des propriétés ou fonctions que l’homme est dit ‘avoir’ (Augustin revient plusieurs fois sur cette distinction) est dans son être même ou comme cet être la médiation ou la rapport des trois qui sont et qui font cet être.” – NANCY, J-L. *De Trinitatis Augustini perfruitione* in DE LIBERA, A. (éd.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 48 (grifos nossos).*

¹⁷⁷ As considerações de Alberto Cozzi parecem-nos pertinentes ao intento central de nossa pesquisa: “*L’analogia psicologica indica dunque la salvezza come coinvolgimento dell’anima nella vita trinitaria di Dio: l’anima che si conosce nel Figlio e ama con la forza dello Spirito realizza la sua immagine divina, cioè si conosce in Dio e si ama in Dio, tornando al Padre-origine. Si tratta di una teologia trinitaria della grazia o dell’esperienza del coinvolgimento dell’anima nella vita divina. È interessante che sempre Agostino sia preoccupato di mettere in evidenza il senso relazionale dei nomi della Trinità: il Padre è tale nel suo rimando al Figlio e lo Spirito, inteso come Dono, è tale per rimando al Donatore, anzi al donarsi reciproco di Padre e Figlio. È quanto aveva sottolineato il dogma di Costantinopoli: se è vero che il Figlio e lo Spirito sono col Padre adorati e conglorificati nella perfetta uguaglianza, i tre nomi non si distinguono per una gradazione differente nell’ordine divino. Posso cogliere la distinzione dei tre perché sono immerso nella loro relazione, partecipo del loro «faccia a faccia», così che nel Figlio sono rimandato al Padre nell’abbraccio del loro Spirito. Dunque nella vita di grazia l’uomo è portato a cogliere il senso relazionale dei nomi divini proprio perché coinvolto nella dinamica relazionale della vita intradivina.*” – COZZI, A. *Come dire oggi la Trinità in Tredimensioni*, Vol. 03 [2006], Roma: Pontificia Università Gregoriana, p. 236.

¹⁷⁸ Para uma aproximação introdutória acerca da reconceitualização agostiniana da categoria de relação (cuja análise detida evidentemente compõe, de per si, temário para pesquisa em tese, ultrapassando por completo os limites dentro dos quais podemos aqui contemplá-la), bem como a respeito de sua funcionalidade axial à ontologia trinitária de Agostinho, vide SCHMAUS 1927: 136-159; GILSON 2007 [1942]: 413-430; SCIACCA 1955 [1949]: 427-452 (sobretudo 433-440); CODA 2008: 52-61; BRACHTENDORF 2000: 56-78 (especificamente 63-74); AYRES 2010: 199-250 (especificamente 211-221); GIOIA 2005: 37-41; CIPRIANI 2015: 177-185; MADEC 2000: 98-113; VANIER 2010: 67-73; SILVA ROSA 2007: 368-75; OLIVEIRA E SILVA 2007: 385-412; ID. 2012: 205-239; BLÁZQUEZ 2012: 126-128; MORIONES 2012: 50-54; DORER, D. *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung der Trinitätsdogmas*, Thesis dissertation für Magistra der Philosophie, Universität Wien, 2012, p. 81-86; BOTTARINI, G. *Una teologia per un modelo di conoscenza - Il “De Trinitate” di Agostino d’Ippona*, Tese di Laurea, Università degli Studi di Milano, 2004, p. 19-28; LOHMANN, U. S. *Augustins Dogmatische formulierung der Trinitätslehre und die Theologischen*

como essencialmente relacional, faz com que este seja compreendido fundamentalmente como ato, *dynamis* em que a Trindade se manifesta como *essentia*¹⁷⁹ entendida na dinâmica do *sendo* e na atualidade do *é*, mais que na imutabilidade do *ser* (que se aproximaria, em tese, do matiz de *substantia*), configurando-se como o próprio coração da doutrina trinitária de Agostinho¹⁸⁰, permitindo que a economia da salvação dela decorrente conheça novas abordagens, bem como possibilitando reavaliações em setores onde, historicamente, pouco foi compreendida ou aceita¹⁸¹. Nesse sentido, o Metropolita Kallistos Ware tece-nos preciosas considerações:

Ao insistir em que as pessoas dentro da Trindade devem ser entendidas como “relações subsistentes”, Agostinho colocou o conceito de relação no coração mesmo de sua doutrina sobre Deus. Em sua obra *De Trinitate*, elaborou o caráter relacional do ser de Deus recorrendo a dois tipos diferentes de analogia. Primeiro, adotando um modelo interpessoal, propôs uma “trindade do amor” [...] Depois, adotando um

Voraussetzungen seines ansatzes zur Erkenntnis der Trinität, Durham theses, Durham University, 1985, p. 42-59; BENTO DE SOUZA, L. *A fé trinitária e conhecimento de Deus...*, op.cit., p. 139-149; TEXEIRA, E. B. *Imago Trinitatis – Deus, sabedoria e felicidade...*, op.cit., p. 109-117.

¹⁷⁹ Vide os desenvolvimentos de Marion [2008/2013] e também Giraud [2013] a respeito.

¹⁸⁰ “*Per difendere il dogma trinitario Agostino elaborò la dottrina delle relazioni divine distinte dalle perfezioni assolute che sono sostanziali e comuni a tutte e tre le persone divine; le relazioni appartengono ad un altro ordine che è quello delle distinzioni e del riconoscimento delle posizioni delle persone divine, esse sono immutabili, appartengono alla sussistenza delle persone. [...] La singolarità delle tre persone divine, conseguenza della condivisione dell'identità sostanziale, e al tempo stesso la loro distinzione in termini di riconoscimento e relazione reciproci consentono di impiegare gli attributi applicandoli sia secondo la sostanza -- come avviene quando si afferma che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, ugualmente lo Spirito Santo è Dio --, sia secondo la relazione secondo cui ad essere grande e buono è il Padre, è il Figlio, è lo Spirito Santo senza con ciò affermare che vi siano tre dei grandi e buoni, in quanto solo Dio è grande e buono in senso assoluto. Così, quando si impiega la parola Padre si indica specificamente la persona del Padre, quando si impiega la parola Dio si intende designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, cioè la Trinità, che è un Dio único. Dio è Trinità, ossia non è triplice; ad Agostino preme che non vi sia alcuna confusione circa gli attributi ed auspica il loro corretto impiego; egli quindi giunge a fissare un principio regolativo in ordine alle modalità con cui si parla di Dio: tutto ciò che viene detto di Dio in senso assoluto va detto con affermazioni distinte di ciascuna persona singola, ossia del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo e al tempo stesso viene detto della Trinità, riferendosi ad essa al singolare e non al plurale.*” – FINAMORE, R. La riflessione trinitaria in Agostino d'Ippona: l'uomo, immagine di Dio Trinità in VV.AA. *Elaborare l'esperienza di Dio*, Atti del Congresso *La Trinità*, Roma, 26-28 maggio 2009 (grifos nossos).

¹⁸¹ Não obstante nossa reserva quanto à “*conformação transcendental da subjetividade*”, a exposição com que Giuseppe Bottarini introduz sua análise da doutrina das relações no *trin.* parece-nos elucidativa e convergente ao nosso intento: “*La riflessione trinitaria [di Agostino] sembra portare [...] ad una correzione della dottrina ontologica neoplatonica, per la quale molteplicità, alterità, divenire, devono essere espulsi dall'Uno assoluto, che è in se e per sé stesso – la prima ipotesi del Parmenide – e riferiti soltanto al derivato – il nous di Plotino – che è relativamente, in altro e per altro. Agostino, pur muovendosi sempre all'interno di quel modello, giunge a coniugare nell'Uno stesso i generi sommi assoluti con quelli derivati, in quanto in se stesso il Principio non può essere soltanto identità sostanziale e immutabilità: ma sempre nel senso del relatiue dicitur, in funzione quindi del pensare umano che deve le proprie possibilità all'inerenza, nella partecipazione, ed espressa nell'analogia, al Principio, che dunque va pensato come misura e ordo nella mens, che ne rappresenta l'imgo, e prima ancora dell'intera conformazione transcendente della soggettività, che ne è uestigium, traccia; inereza entro cui si dà la possibilità di fondare il pensiero stesso di um Principio e la sua dicibilità in termini legittimi. E se la mens rivela all'indagine filosofica una conformazione transcendente dei propri momenti costitutivi tale che ciascuno di essi consista attraverso e in ragione di una relazione con gli altri, allora tale costituzione deve legittimarsi analogamente nel Principio, la cui unità logica deve – per dare un credito al pensiero umano – articolarsi intorno al concetto di relazione, e porsi così come fondamento metodologico di ogni ricerca plausibile che ambisca ad un valore di verità.*” – BOTTARINI, G. *Una teologia per un modelo di conoscenza - Il “De Trinitate” di Agostino d'Ippona*, op.cit., p. 19-20 (grifos nossos).

modelo unipessoal, Agostinho continuou desenvolvendo duas “trindades da mente”. [...] Ao dar [...] pleno valor à “trindade do amor”, a interpretação de Agostinho do ser relacional de Deus passa a ser menos “essencialista”, e mais “personalista”, do que comumente se assume¹⁸².

Se a observação de Ware ilustra perfeitamente a possibilidade de uma positiva reavaliação da teologia trinitária agostiniana entre estudiosos da teologia oriental, igualmente nos permite uma tentativa de precisar que, ao contrário do que “*comumente se assume*”, e como ressalta o próprio Ware, o “essencialismo” de Agostinho encontra-se fundamentado, a par de sua qualificação como *essentia*, em sua concepção própria de relação, na qual a categoria aristotélica amplia-se rumo à constituição de uma ontologia onde o ser divino é “espelhado” na sacramentalidade inerente a todo ente, na tessitura de toda a realidade criada, mormente ilustrada no movimento teleológico desta, bem como na intencionalidade humana componente das analogias psicológicas triádicas. Nesta concepção geral, enquanto núcleo central da especulação trinitária, a relacionalidade divina contrasta essencialmente com uma noção de essência voltada a uma espécie de unitarismo, ou ipseidade do ser divino indistinto e impessoal, encerrado em imutabilidade e inacessibilidade. Assim, ao expor, no livro V do *trin.*, o histórico da utilização dos termos grego e latino para o ser, respectivamente *ousia* e *substantia*, bem como a variante *essentia*, Agostinho conjuga sua preferência por esta última à utilização da noção categorial de relação, terminando por reconceituar a ambas: *essentia* passa a ser entendida como relação, e esta configura o matiz axial à ontologia trinitária trabalhada na terceira parte do *trin.*¹⁸³.

No interior da exposição a respeito, Agostinho demonstra, inicialmente, domínio acerca das definições dos matizes atinentes a cada um dos termos, quando de sua aplicação a Deus¹⁸⁴:

¹⁸² WARE, K. *La Santíssima Trinidad: modelo del ser persona em relación in* POLKINGHORNE, J. (ed.) *La Trinidad y um mundo entrelazado*, traducción de Roberto H. Bernet, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2013, p. 153-154.

¹⁸³ Para além da leitura assonante, complexa e desafiadora já celebrizada por Marion em seu *Au lieu de soi* [MARION 2008: 309-414], bem como em seu igualmente referencial *Note sur l'usage de substantia par saint Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique in* DE LIBERA, A. (éd.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 147-165 [ambos (2008 e 2013) tendo por base as conceituações originárias de seu *Dieu sans l'être*, 3ª. ed., Paris: Quadrige/P.U.F., 2010, mormente p. 110ss], vide os três textos fundamentais no volume organizado por Bermon e O'Daly: LÖSSL, J. *Augustine's Use of Aristotle's Categories in De Trinitate in Light of the History of the Latin Text of the Categories Before Boethius*; KING, P. *The Semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in De Trinitate 5-7*; e O'DALY, G. *A Problem in Augustine's Use of the Category of Relation in De Trinitate VII*, in BERMON, E.; e O'DALY, G. (éds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin: exegese, logique et noétique*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, respectivamente p. 99-122, 123-136, e 137-144. Vide ainda: VILLEVIEILLE, L. *La critique augustinienne des Catégories d'Aristote in Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 43 [2013], p. 143-164; CIPRIANI 2015: 177-185; OLIVEIRA E SOUZA 2008: 385-398; BENTO DE SOUZA, *A fé trinitária e o conhecimento de Deus*, op.cit., p. 129-141.

¹⁸⁴ Vide um sumário a respeito em BLÁZQUEZ 2012: 114-128.

Ele é, sem dúvida, substância ou, se for melhor esta designação, essência, a que os Gregos chamam *ousia*. Na verdade, assim como de *sapere* deriva *sapientia*, e de *scire* deriva *scientia*, assim também de *esse* deriva *essentia*. [...] Mas há outras essências, que se dizem essências ou substâncias, que recebem acidentes por meio dos quais se faz nelas mudança, grande ou de qualquer dimensão que seja; em Deus, porém, não pode ocorrer nada desta natureza. E, por isso, só há uma imutável substância ou essência que é Deus. [...] Se tudo o que se diz de Deus é dito segundo a substância, logo, o que foi dito: *Eu e o Pai somos um só* (Jo 10, 30) foi dito segundo a substância. Ou, se não foi dito segundo a substância, então é dito alguma coisa acerca de Deus não segundo a substância e, por isso, não somos obrigados a entender “ingênito” e “gerado” segundo a substância. [V, ii, 3; iii, 4 – *Paulinas (Portugal)*]¹⁸⁵

Na sequência Agostinho elucidá-nos, coerentemente ao exposto mas revelando ressignificação dos conceitos aristotélicos ora em uso, que

Em Deus nada é acidente, porque nele nada é mutável e susceptível de se perder. Mas se nos aprouver chamar acidente também àquilo que, embora não se perca, todavia diminui ou aumenta, tal como é o caso da vida da alma [...], nada de semelhante sucede em Deus, porque permanece absolutamente imutável. [...] Em Deus [...] nada é dito segundo o acidente, porque nele nada é mutável; todavia, nem tudo o que é dito é dito segundo a substância. Na verdade, é dito segundo a relação, tal como o Pai em relação ao Filho, e o Filho ao Pai, o que não é acidente porque o Pai é sempre Pai e o Filho sempre Filho, e não sempre no sentido de que o Pai não deixa de ser Pai pelo facto de o Filho ter nascido ou de nunca deixar de ser Filho, mas pelo facto de que o Filho nasceu sempre e nunca começou a ser Filho. [...] Mas porque o Pai não é dito Pai senão pelo facto de que tem o Filho, e Filho não é dito Filho senão porque tem o Pai, estas designações não são ditas segundo a substância, porque cada um deles não é dito em relação a si mesmo, mas em relação ao outro, e assim são ditas mutuamente; e também não são ditas segundo o acidente, porque não só o ser dito Pai, mas também o ser dito Filho, lhes é eterno e imutável. [V, iv, 5 – v, 6 – *Paulinas (Portugal)* – grifo nosso]¹⁸⁶

De modo inequívoco, Agostinho nos faz notar que, quando de sua aplicação à Trindade (pessoas coeternas e iguais na essência divina), o modo accidental da relação passa a ser substancial, redefinindo-se enquanto essência divina própria à tríade, quando da definição mesma de seus termos: com o Espírito Santo, Pai e Filho co-instituem Trindade, e somente são definidos essencialmente como tais (paternidade e filiação), enquanto termos próprios à relação

¹⁸⁵ *Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam Graeci ousian uocant, sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia [...]. Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae Deus est. [...] Si quidquid de Deo dicitur secundum substantiam dicitur, ergo quod dictum est ‘Ego et Pater unum sumus’ (Jo 10, 30), secundum substantiam dictum est, una est igitur substantia patris et filii, aut si hoc non secundum substantiam dictum est, dicitur ergo aliquid de Deo non secundum substantiam, et ideo iam non cogimur secundum substantiam intellegere ingenitum et genitum.*

¹⁸⁶ *Nihil [...] accidens in Deo quia nihil mutabile aut amissibile. Quod si et illud dici accidens placet quod licet non amittatur, minuitur tamen uel augetur, sicuti est animae uita [...] nec tale aliquid in Deo fit quia omnino incommutabilis manet [...] In Deo [...] nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens quia et ille semper Pater et ille semper Filius, et non ita semper quae ex quo natus est Filius aut ex eo quod numquam desinat esse Filius Pater esse non desinat Pater, sed ex eo quod semper natus est Filius Nec coepit unquam esse Filius. [...] Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur Pater et quod dicitur Filius aeternum atque incommutabile est eis.*

intratrinitária pela qual se definem eternos e de mesma essência¹⁸⁷. Decorre, pois, que a Trindade (relação) é que define a essência divina, na convergência do relativo tornado substancial, junto ao enunciado nominativo pelo qual se conceitua a relação como tríade eterna (vide anteriormente p. 25-27). Teremos ocasião de ratificar, na sequência analítica das analogias trinitárias, que o fator análogo das mesmas repousa exatamente na reconceituação da categoria de relação, a partir da dinâmica intratrinitária centrada na adverbialização.

e) *Trindade eterna e tríade humana*

A sequência textual parece-nos corroborar o que ora expomos, acerca do instrumental analógico como ilustração privilegiada (posto que centrado na *imago Dei*) da ontologia trinitária agostiniana. Com lastro desenvolvido em vários de seus textos anteriores, o exemplarismo¹⁸⁸ com que Agostinho reconceitua a herança da tradição platônica relativa à participação (*methexis*) dos seres particulares no arquétipo ou forma universal, permite-nos verificar a tese de que a teologia sacramental-vestigial traduz a imediatização própria à relação fundamental *esse-Vere Esse*¹⁸⁹, em que a postulação ou o dar-se de um imediatiza a presença

¹⁸⁷ “Augustins Ausführungen zu dem Verhältnis von Substanz und Relation in der Trinität sind logisch in sich geschlossen. Alles was von der Substanz, also vom Wesen Gottes, ausgesagt wird, gilt in Bezug auf ihn selbst (ad se), also entweder von Gott so, wie er ist, oder von einer Person der Trinität so, wie sie Gott ist. Eine ‘ad se’ - Aussage über eine Person muß gleichzeitig von der ganzen Trinität gemacht werden können. Solche Aussagen das Verhältnis zu einer anderen Person mit ausgesagt ist. Von Gott ‘Vater’ zu sagen, ist nur möglich, weil Gott auch Sohn ist, denn ein Vater existiert nicht ohne einen Sohn. ‘Vater’ und ‘Sohn’ werden also gegenseitig voneinander (ad invicem) ausgesagt; allgemeiner ausgesagt gelten solche Ausdrücke in Bezug auf etwas anderes (ad aliquid). Zugleich gelten sie ‘eigentlich’ (propria) oder ‘allein’ (solus) nur von einer Person. Die Personen der Trinität existieren also nur in ihrer Beziehung zueinander, ja, sie konstituieren sich selbst durch diese Beziehungen. Aufgrund der theologischen Voraussetzung müssen nicht nur die Personen, sondern auch ihre gegenseitigen Beziehungen ewig existieren. Darum ist es z.B. notwendig, von der ewigen Zeugung bzw. der ewigen Geburt des Sohnes zu reden.” - LOHMANN, U. S. *Augustins Dogmatische Formulierung der Trinitätslehre* ..., op.cit., p. 44 (grifos nossos).

¹⁸⁸ No interior do desenvolvimento maior do exemplarismo de Agostinho, importa-nos sobretudo o núcleo trinitário, no que respeita à ontologia relacional (na qual se conjuga evidentemente à conceituação da *imago Dei*), bem como no tocante a uma como que cosmologia triádica decorrente. Nesse sentido, são referenciais à nossa pesquisa as análises de GILSON 2007 [1943]: 31-57 e 386-430; MARGEL 2015: 326-343; GIRAUD 2013: 345-424 [todo o estudo de Giraud trata, *lato sensu*, do exemplarismo agostiniano (“*les signes et la manifestation*”), sobretudo a segunda parte: “*L’acte du sens – referee*”]; OLIVEIRA E SILVA 2007: 419-442. Vide ainda: DOUCET 2004: 21-22; BRANDÃO, R. E. *A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho in Civitas Augustiniana*, 07 [2018], p. 43-54 [<https://doi.org/10.21747/civitas/72018a3>]; BOULNOIS, O. *L’image intelligible: Augustin et l’origine des doctrines médiévales de l’image in Archives de Philosophie*, Paris: Centre Sèvres, 2009, p. 271-292; DO CARMO SILVA, C. H. *A doutrina diferencial dos graus de perfeição segundo Santo Agostinho: ascensão dialéctica e mediação crística in Didaskalia*, Vol. XXVI (1996), Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, p. 117-193; BISSEN, J.-M. *L’exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1929, p. 72-104; DE WULF, M. *L’exemplarisme et la théorie de l’illumination spéciale dans la philosophie de Henricus de Gand in Revue Néo-Scholastique*, Vol I/1 (1894), p. 53-75 [(sobretudo 53-59) - <https://doi.org/10.3406/phlou.1894.1361>]

¹⁸⁹ “[...] *c’est par la connaissance de ce qui véritablement est, que l’homme se libère des illusions et accède à l’ajôie d’habiter son lieu propre. Cependant, la mortalité de l’homme contredit continuellement l’éternité auquel il veut et entend fixer son existence (Conf. I, i). Les aspirations de toute âme dépassent le domaine du pur donné, [...] la relation antepredicative de l’homme avec l’élément d’infini recul (Conf. I, iv) par quoi tout regard sur un objet est en même temps regard sur l’espace d’apparition de l’objet – ce dernier révélant qu’il ne possède pas en*

do outro, apontando para o *simul* essencial à ontologia triádica a que aludimos anteriormente¹⁹⁰. Agostinho situa o campo de análise no qual pretende prosseguir, no âmbito da relação fundamental em questão, respectivo à imediatização reflexa da *trinitas* suprema no *esse*, enquanto imagem relacional (responsiva) daquela:

Sendo assim, 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. [IX, ii, 2 – *Paulinas (Portugal)*]¹⁹¹

A busca pela intelecção da Trindade como unidade leva Agostinho a indicar a atitude atenta, ou o voltar-se da mente – *attendamus, attentio* - para a imagem triádica manifesta no ser humano, ressoando o forte acento com que trabalhara as matizações em torno do núcleo semântico *tendere*, mormente *intentio*, no preâmbulo admonitório (vide p 41ss), voltadas agora para a trindade em seu desafio epistemológico de unidade em tríade, presença em (e a) si mesma do que comporta a alteridade em relação a si própria (e consigo mesma), vale dizer: a unidade e a multiplicidade *in idispum*¹⁹² simultaneamente expostas mas não contraditórias

soi-même sa cause (Conf. XI, iv). *Cet espace transcende l'objet et l'objet l'appelle de lui-même.*” – CARON, 2004: 11-12. Nossa tentativa caminhará no sentido de possibilitar a percepção de que a relação não se estabelece em termos ulteriores ao dado manifesto (ao modo “onto-teo-lógico da metafísica”, na leitura celebrizada por Heidegger, matizada e desenvolvida, entre outros, por Marion, De Libera e Giraud). Vide ainda, no mesmo estudo de Caron, p. 16, texto ao qual retornaremos adiante.

¹⁹⁰ “O leitmotiv da obra agostiniana é a Trindade divina e os vestígios da imagem de Deus na criação. Seu objetivo é estudar primeiramente a estrutura trinitária em Deus mesmo, e depois proceder uma busca destas estruturas trinitárias em toda criatura. Análise que Agostinho efetua por toda a sua obra, de modo explícito, porém, no De Trinitate.” – VILLALOBOS, J. *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Editorial Universidad de Sevilla, 1982, p. 28-29.

¹⁹¹ *Quae cum ita sint, attendamus ista tria, quae inuenisse nobis uidemur. Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo patre et filio et spiritu santo; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas.*

¹⁹² Nas várias ocasiões em que, no decorrer de nossa pesquisa, aludimos ou nos detemos de forma explícita em torno da conceituação agostiniana de *idipsum*, intentamos a aproximação do *si-mesmo* com a imediaticidade presencial, ou o dado manifesto, mesmo a doação entitativa tal como trabalhada por Marion [2008:389-414] e Giraud [2013: 214-222]. Em seu estudo fundamental a respeito, Dominique Doucet nos elucida que “[...] *La formule d'Augustin dans les Soliloquia est-elle l'expression d'un point de départ qui, au terme de toute une vie de méditation, peut se présenter comme aboutissement: aller d'une découverte de Dieu qui est semper idem à la connaissance, présence et permanence de ce semper idem qui confère à l'homme à la fois as forme, son identité, as stabilité; mais encore parvenir à la connaissance et la jouissance de cette identité dans celui que est l'Identique et qui estt Trinité. Augustin ne fera, en ce qui concerne idipsum, que déployer dans toutes ces tonalités ce qui fait le coeur de sa prière des Soliloquia*”- DOUCET, D. *Enquête pour une étude d'“Idipsum” et de ses enjeux dans l'oeuvre d'Augustin* in CARON, M. (dir.) *Saint Augustin - Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris: Du Cerf, 2009, p. 181. Doucet apresentou ainda, em 2010, estudo onde pormenoriza vários dos tópicos alinhavados no artigo anterior: *Idipsum chez Augustin jusqu'en 390 in ID*; et KOCH, I. (dirs) *Autos, idipsum – Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Presses Universitaires de Provence (Aix-Marseille Université), 2014, p. 129-147. Intentamos a utilização da noção de *si-mesmo*, em nossa pesquisa, como que a “meio-termo” entre o “silêncio” marioniano e a amplitude lexical de Doucet, que faz remontar a conceituação agostiniana à herança porfiriana da tradução do *Fédon* 78 c, conjugado à versão latina do *Salmo* 101, 28 (*Idem*, p. 179). *Idipsum* faz notar, em quaisquer de suas utilizações e matizações, para a ausência de mediação quando da (e quanto à) referência própria, decorrendo a imediaticidade relacional da *imago Dei* ancorada no reflexo ontológico fundamental.

entre si, sobretudo “*dadas ao mesmo tempo em conjunto*”¹⁹³, ou seja, no *simul* de sua presentificação à atenção. Efetivamente, com a chamada à atenção para nós mesmos enquanto *imagem* triádica, Agostinho parece-nos mostrar que a observação atenta desta *imago* supõe, como a própria conceituação desta assim o permite, a reflexividade ontológica a que aludimos linhas atrás, dado que atentar para esta tríade que nos é imediata e própria permite-nos a remissão à trindade divina, noutros termos: o *idipsum* humano reflete e imediatiza (analogamente, poderemos dizer adiante) o *Idipsum* divino. Notemos aqui, brevemente e já com ensejo assegurado de posterior adensamento, que exatamente a simultaneidade do em si/a si, na reciprocidade que lhe inere e ampliada no escopo da constituição humana *ad imaginem* de Deus – presença imediatizada pelo signo em nós, do que buscamos para além de nós – institui-se como princípio estrutural com o qual Agostinho se lança à tessitura do conjunto analógico prestes a ser iniciado com a atenção ao *idipsum*, fundamental à formalização da epistemologia e da ontologia neles desenvolvidas. E arrematemos este período com o esclarecimento único da análise de Jean-Luc Nancy, corroborando assertivamente nossa tentativa de desenvolvimento neste ponto essencial:

Temos, pois, a Trindade: ela é o modo divino da presença em si, assim como igualmente é – pela identidade mediata e mediadora da imagem – o modo da presença da imagem em nós e como nós. O que importa reter na meditação do “deus trindade” não é, pois, um mistério no sentido dum segredo prodigioso (Agostinho emprega o termo neste sentido em algumas passagens do tratado, mais precisamente para poder falar da trindade...). Ao contrário, é uma iluminação que, todavia, excede toda compreensão humana, porém igualmente esclarece esta mesma compreensão, na medida em que ela se faz conhecer como presença a si e em si de uma absoluta desproporção e dessemelhança entre ambas (ela própria e si mesma). [...] A Trindade diz e mostra que a relação a si – ou seja, o “si” rigorosamente falando – é relação. Ou seja, duas coisas ao mesmo tempo: de um lado, não há o “si” sem distância de si à si; por outro lado, não há relação que não tenda a, ou que não seja tensionada para o desejo de uma unidade capaz de fazer “um” sem rarefazer as identidades distintas.¹⁹⁴

Como *imago* criatural, ainda que não proporcionalmente plena (*impari*) ao ser do qual é reflexo, a trindade humana possui a mesma estruturação formal da sua origem, esta lhe é essencial e dela é, portanto, congênere, fazendo-se ressaltar sua presença evidente (*uidemur*), através da qual a tríade se imediatiza à nossa atenção. A reflexividade ontológica axial (Trindade criadora – tríade criatural), a par do *inuiem* e do *simul* inerentes, aparece aqui não somente enquanto uma implicação, ou decorrência da noção de criação pressuposta, mas

¹⁹³ Adiante, já no corpo textual da primeira analogia triádica (*mens et amor et notitia*), precedida por uma como que prévia analógica da mesma (*amans et quod amatur et amor*), Agostinho irá conceituar, de modo inequívoco e diretamente: “*Ideoque quantum ad inuicem referentur duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus et simul utrumque unus spiritus, et singula et simul utrumque una mens.*” [IX, ii, 2 – grifos nossos]. Haveremos de nos deter nesta que se configura como autêntica definição axial da dinâmica analógica trinitária, na sequência analítica textual de nosso estudo.

¹⁹⁴ NANCY, J-L. *De Trinitatis Augustini Perfruitione*, op.cit., p. 49.

também como reflexo imagético pelo qual a dinâmica relacional interna aos elementos triádicos faz-se análoga para ambas as trindades, presentificada já na forma mesma da nomenclatura triádica (vide anteriormente p. 90ss), cuja própria postulação expõe a relacionalidade que traduz o elemento ternário em ser-em-relação: falar de três como sendo um, equivale (significa) equacionar ou dizer da relação enquanto o ser mesmo triádico. Tríade é relação. Se a multiplicidade numérica é nomeada como unidade, a própria disposição enunciada evidencia a organicidade do nominado enquanto articulação ou congruência recíproca interna, de modo tal que os elementos díspares ou múltiplos se organizem entre si, se voltem uns para os outros e se consubstanciem enquanto uma figura, e não três. Assim, a relacionalidade se mostra tanto como a condição para a forma da unidade, quanto essência mesma dos elementos enquanto triádicos, e não tomados em si, à parte ou fora da Trindade, o que na realidade se afigura impossibilitado, visto ser possível falar acerca de qualquer uma das pessoas trinitárias somente enquanto tais, e não isoladamente, do que resulta, no plano da Trindade imanente, ser a ipseidade das pessoas trinitárias não a pessoal elementar, mas unicamente a ipseidade trinitária: não se fala do Pai em si, como também do Filho e do Espírito Santo, mas única e essencialmente na reciprocidade relacional intratrinitária¹⁹⁵.

- *Imagem e signo.*

Mais que ostentar a biunivocidade ou reflexividade essencial com que ambas se dão, Agostinho aponta, ao dirigir a investigação para a tríade humana como alusiva à *imago Dei*, para o caráter irretorquível da relação entre ambas (tríade *ad imaginem/imago Trinitatis*) na inteligência do mistério trinitário. Com efeito, a única possibilidade de avançarmos acerca da relação interna respectiva ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, é precisamente abandonando a pretensão de se remeter a ela como sendo o objeto da investigação, passível e à mercê da atenção humana. Agostinho nos aponta o contrário: nossa *imago* perfaz-se enquanto expressão daquilo que intentamos especular e inteligir. Inverte-se o sentido da investigação: não dissecamos o “objeto” de nossa busca investigativa com nosso aparato intelectual, mas, reversamente, a reflexividade da trindade eterna compõe a atuação humana enquanto tal, única e inalienável (posto que somente o ser humano a ostenta)¹⁹⁶. A inteligência mesma, de per si, compõe reflexo da Trindade a que aspiramos compreender, de modo que a própria investigação

¹⁹⁵ Vide anteriormente p. 122ss, acerca da redefinição agostiniana da categoria aristotélica de relação.

¹⁹⁶ “*Mais que la foi doit ouvrir le chemin n'exclut pas, bien au contraire, qu'elle l'ouvre à l'intelligence ou à la pensée (mens), et plus précisément à la pensée en tant qu'elle 'se tourne vers la contemplation de la vérité' et qu'elle est, de cette manière, 'image de Dieu' (trin. XII, ii). La foi n'est en rien opposée à la pensée ni à l'intelligence qui est elle-même la pensée en tant qu'elle présente et se présente à elle-même le 'verbe' qui est intrinséquement 'connaissance accompagnée d'amour' (IX, 15) avant d'être tributaire du langage et de ses signes extrinsèques.*” – NANCY, J.-L. *De Trinitatis Augustini perfruitione*, *op.cit.*, p. 44.

dela já perfaz *signum*¹⁹⁷. Por evidente, a inversão impõe outro sentido: enquanto *ad imaginem Dei*, a tríade com que nos deparamos em nós mesmos encontra-se descoberta e, portanto, nossa reflexividade, nossa especulação e nossa imagem passam a constituir o “objeto” de nossa investigação, significando e imediatizando a trindade eterna, visto ser dada a intuir de pronto¹⁹⁸. Em suma, a possibilidade de se falar sobre a Trindade a partir do ser humano supõe a reflexividade inerente à *imago Dei*, e a epistemologia dela resultante aponta, em decorrência, para a reversibilidade presente no reflexo relacional: a imagem da tríade divina na criatural sinaliza para a dinâmica relacional interna de seus elementos como biunívoca e proporcional (analogada), noutros termos: a imagem reflexa aponta para a reversibilidade em *simul*.

Preciosos à nossa presente tentativa, aduzimos dois excertos analíticos acerca de tal desenvolvimento:

[...] Em Agostinho, o pensamento acerca do ser humano é, essencialmente, um pensamento da *imagem*. [...] - Mas] ser à *imagem* não significa ser imagem como tal. [...] Aqui, portanto, intervém a noção de semelhança, pois, se “lá onde há a imagem, haverá necessariamente a semelhança” (*diu. qu. LXXXIII, lxxiv*), é possível distinguir, ao menos, dois graus de semelhança, e, portanto, de qualidades da imagem. Sendo permanentemente “à imagem”, o homem deve pois progredir na semelhança, e aquilo que então aparecia como mera redundância (“à imagem e à semelhança” - Gn 1,26), assume aqui seu sentido pleno. Esta semelhança a se perfazer, talvez seja o que desempenha o “à (*ad*)”, o qual exprime uma tensão em direção ao seu modelo. [...] Não é, pois, pelo corpo, mas pela sua alma (*anima*), que o homem é à imagem de Deus, mais particularmente ainda, pela sua alma racional (*mens* – Ver *trin. XII, vii, 12 e XIV, iv, 6*). O pensamento do homem como “feito à imagem e semelhança de Deus” resume a condição hemenêutica. [...] a transcendência do visível e a do tempo levam, ambas, à racionalidade e, para além dela, ao Modelo a partir do qual ela pensa e julga tudo aquilo que cai sob sua visão¹⁹⁹. - GIRAUD 2013: 411-412

¹⁹⁷ Pouco antes de publicar sua pesquisa referencial a respeito [2013], GIRAUD tratou especificamente do tema em *Signum et uestigium dans la pensée de Saint Augustin in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome 95 [2011/2], Paris: Vrin, p. 251-274. Vide ainda: BATISTA DA SILVA, N. C. *Antropologia teocêntrica de Sto Agostinho no De Trinitate in PLURA – Revista de Estudos da Religião*, Vol. 07/02 (2016), Universidade Federal de Sergipe, p. 65-67.

¹⁹⁸ “Augustin articule [...] trois concepts à partir du système de leurs implications: *l’image (par exemple, dans un miroir) implique la ressemblance, mais ajoute la dépendance à un original dont elle provient: elle l’exprime; l’égalité entre deux oeufs de même espèce implique la ressemblance, mais n’implique pas l’image (ainsi, un oeuf n’est pas l’image de l’autre) ; la ressemblance entre deux oeufs quelconques n’implique ni l’image ni l’égalité (ainsi, l’oeuf de perdrix n’est pas l’expression d’un oeuf de poule, et il n’en est pas l’égal). L’image dépend toujours du principe qui l’a produite, elle implique une relation asymétrique, de dépendance. Au contraire, la ressemblance implique une relation symétrique, transversale, qui n’implique aucune dépendance envers un principe producteur. [...] Le concept d’« image » de Dieu ressemble au concept d’idole, mais, au moins dans le cas de l’homme, il en est l’inverse. Le pouvoir de donner la vie caractérise l’image de Dieu, tant et si bien que l’image d’un homme ne renvoie pas seulement au créateur divin, mais aussi à son propre père. [...] La vie est essentielle à l’image divine. C’est pourquoi l’idole, qui se présente comme l’image de Dieu, n’est pas réellement cette image, parce qu’elle est inanimée. Ainsi, l’homme qui produit une image qui lui ressemble, se transforme en l’image qu’il a produite, et se change en une image sans vie.*” - BOULNOIS, O. *L’image intelligible: Augustin et l’origine des doctrines médiévales de l’image*, op.cit., p. 275-276 (grifos nossos).

¹⁹⁹ “[...] *la pensée de l’humain est chez Augustin essentiellement une pensée de l’image. [...] être à l’image n’est pas être l’image comme telle. [...] Ici, pourtant, intervient la notion de ressemblance car, si ‘là où il y a image, il ya nécessairement ressemblance (ubi imago, continuo similitudo – diu qu. LXXXXIII, lxxiv), il est néamoins possible de distinguer des degrés de ressemblance, et donc des qualités d’image. Étant toujours ‘à l’image’, l’homme doit pourtant progresser dans la ressemblance, et ce qui n’apparaissant que comme un redoublement*

Num único tempo e movimento, Giraud identifica o círculo hermenêutico próprio ao eixo *credere-intellegere*, reconhecendo-o como fio estrutural de todo o pensamento agostiniano, precisamente enquanto traço epistemológico essencialmente imagético, desvinculando-o do dualismo fundamento autorativo/exercício intelectual, no qual a intelecção atuaria como polo justaposto ao crer, para elucidar que a tensionalidade relacional expressa na *imago Dei* a define como exercício racional em que, na própria feitura deste, têm-se o reflexo imagético plenificado (que Giraud, com base na definição escriturística, tece em gradação a partir da semelhança), ressaltando-se que a relação axial entre a *imago Dei* e o Modelo (que vem a ser a verdade eterna, ou seja, a própria Trindade), é estabelecida por Giraud, com base no círculo compreensivo fundamental, a partir do *ad* hermenêutico. Adiante, retomaremos o passo contínuo de sua análise, em que aprofunda a tensionalidade do *ad* imagético como fundamento epistemológico de todo o conhecimento trinitário por parte do homem²⁰⁰.

Por seu turno, Gilson clarifica o escopo da teologia exemplarista que preside o conhecimento da relacionalidade interna da Trindade e, por reflexo, na *imago Dei*:

Deus é mais inacessível ao pensamento quando considerado na Unidade de sua natureza; Deus é ainda mais inacessível, se isso for possível, considerado em sua Trindade. Todavia, aqui também, temos o direito de buscar conhecê-lo partindo de suas criaturas; a própria *Escritura* nos convida a isso, dado que Deus disse na *Bíblia* “*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”. [...] Então, por que não buscaríamos nessa criatura, que é o homem, a imagem da Trindade criadora? [...] Em busca de analogias que o ajudem a sondar o mistério, Agostinho hesita entre várias imagens possíveis de Deus no homem. Três retiveram principalmente sua atenção: *mens*, *notitia*, *amor* é a primeira; *memoria sui*, *intelligentia*, *uoluntas* é a segunda; *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor* é a terceira. Primeiramente, o que elas têm em comum é que as três têm como sede a *mens*, olho espiritual da alma. [...] Enfim, a consubstancialidade, ao menos relativa, dos elementos que formam essas trindades criadas permite-nos, em alguma medida, imaginar o que é a consubstancialidade real das três pessoas da Trindade. [...] Seja qual for, portanto, a trindade criada que Agostinho tem em vista, ela deverá manifestar, no seio da *mens*, a existência de três termos consubstanciais, embora distintos, e iguais entre si em suas relações. – GILSON 2007: 416-419.

Embora não questione a relação direta entre o uso da linguagem analógica e o conhecimento imagético de Deus por parte do homem (o que, em tese, encontra-se implicitamente envolvido na explanação do exemplarismo agostiniano, porém não tematizado ou problematizado nesta análise), Gilson elucidá-nos, no que entendemos como convergente à nossa exposição, que a dinâmica triádica criatural exemplifica a Trindade criadora na igualdade

superflu (‘à l’image et à la ressemblance’) prend ainsi tout son sens. Cette ressemblance à parfaire, voilà aussi ce qui fait le ‘à (ad)’, qui exprime une tension vers son modele. [...] n’est pas par son corps, mais par son ame (anima) que l’homme est à l’image de Dieu, et plus particulièrement encore par son ame rationnelle (mens). La pensée de l’homme comme ‘fait à l’image et à la ressemblance de Dieu’ resume la condition herméneutique. [...] la transcendance du visible et celle du temps aboutissent toutes deux à la raison et, au-delà d’elle, au Modèle à partir duquel elle pense et juge tout ce qui tombe sous son regard.”

²⁰⁰ Vide nossa exposição anterior acerca do *ad* tensional e componente de adverbialização, às pags 105-108.

essencial (“*consustancialidade*”), bem como na relacionalidade interna de seus elementos a partir da dinâmica de reciprocidade entre os elementos, estabelecida como o traço cognitivo no qual, intuindo-se sua igualdade no instante em que se equalizam na presença em simultaneidade, se permite reflexionar a mesma dinâmica nas relações intratrinitárias, posto que a co-sustancialidade dos elementos ternários é conhecida a partir desta relacionalidade (em *simul e ad inuicem*).²⁰¹

- “...impari imagine, attamen imagine”

À postulação do “silêncio” de princípio (mais propriamente, a suspensão temporária ou momentânea do dizer) ante a Trindade, segue-se prontamente a asseveração de Agostinho quanto ao alcance reduzido da imagem humana reflexa (*impari*: de modo não paralelo, não proporcional), a qual, porém, é seguida pela ênfase quanto ao seu estatuto ontológico: ainda que imperfeita, permanece e se perfaz, ante nós e em nós mesmos, uma imagem da trindade eterna. Nesta atuação como signo perene manifesto a toda a humanidade (*nobis*), a *impari imagine* institui-se enquanto *speculum* da relação entre o que nos é imediato e o que nos é imediatizado, noutros termos: a *imago Dei* que nos é essencial à interioridade, simultaneamente nos torna imediatizada sua significação e se constitui na linguagem propriamente única do sagrado por parte do homem, permitindo-nos a constatação de uma verdadeira teoria do signo, ou mesmo uma semiótica da imediatização divina ao homem. Nesse sentido, a brevidade concisa desta passagem de transição não impede que notemos, de modo inequívoco, a diretriz metodológica que instaura, bem como sua importância estratégica para a estruturação da especulação agostiniana do livro IX: após o preâmbulo admonitório com as diretrizes prévias (p. 41ss); e o “silêncio” e/ou “impossibilidade” por ora notados ante a absoluta alteridade e caráter misterioso da Trindade, Agostinho postula o eixo cognitivo com que irá caminhar nos próximos passos da investigação: **1**) cessação do esforço discursivo-dialético, noutras palavras: *atitude silente (ou não discursiva) ante o mistério*, que se revela *a*) temporária “quantitativamente”, ou seja, tão-somente prepara para o dizer que nos é possível e, sobretudo, necessário, fazendo com que o mistério não se torne, afinal, o objeto de nossa investigação, antes torne a nós mesmos tal objeto; bem como, igualmente, revela-se *b*) perene “qualitativamente”, ou seja, jamais se falará com propriedade e a cabo, do mistério trinitário,

²⁰¹ Mencionemos, igualmente, o estudo recente de Therese Fuhrer, cujo posicionamento acerca da metaforização da espacialidade na epistemologia agostiniana encontra-se ancorado em pesquisa ampla acerca de tal recurso literário em toda a Antiguidade, ao qual inclusive aludimos por ocasião da apresentação da metáfora paulina expressa em Fp 3 - FUHRER, T. *Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie* in HORN, F.; BREYTENBACH, C. (eds.) *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Berlin: Edition Topoi, 2016, p. 187-203.

como Agostinho afinal irá expor no livro XV; 2) instituição da tríade humana, a partir de sua *inuentio* pela *attentio* investigativa e enquanto componente da *imago dei*, como momento perceptivo da aspiração e investigação acerca da trindade eterna; e, em decorrência, 3) a insurgência e constituição da *analogia entis et fidei* como linguagem própria oriunda da *imago* humana, região de imediatização de significação da relacionalidade divina intuída a/em nós, significativa e intuitiva tanto quanto distante da dialética discursiva anterior: *analogia Dei*²⁰².

Via efetiva, o conjunto analógico do *trin.* será trabalhado a partir dessa constituição imagética da interioridade humana, reflexa da divindade tanto em sua forma triádica, quanto em seu conteúdo (*ratio* que se fundamenta e acessa a verdade eterna – vide adiante IX, vii, 12)²⁰³, perfazendo-se plenamente como análogo entitativo da realidade transcendente. Em convergência, a tessitura analógica toma corpo igualmente a partir da postulação nominativa da Trindade, estabelecida previamente ao final do prêmbulo admonitório no qual, recordemos, Agostinho expõe exaustiva e minuciosamente o ensejo do exercício intelectual por parte do *credere*, pelo que nos parece justificada a visualização das analogias agostinianas, celebrizadas como psicológicas por Michael Schmauss em seu estudo fundamental a respeito²⁰⁴, como *fidei et entis*. Nesta inversão programática da investigação lançada ao seu início, Agostinho clarifica que a *attentio* silente não significa necessariamente renúncia às palavras, tampouco ao *intellegere* ensejado pelo *credere*; antes, conduz-nos à cessação do afã discursivo e da tentação do domínio cognitivo através da articulação analítica, para tornar a nós mesmos o próprio espaço ou momento de reflexão e expressão, não mais pela dialética que esquadrinha e delimita o que se investiga, mas pela imagem tornada signo do que se intui a partir de sua imediação em nós mesmos. Silenciar na presença do mistério compõe muito mais atitude intuitiva e receptiva dos análogos significantes da realidade divina, do que a simples paralisia verbal. A doação

²⁰² No tocante à relação entre a *analogia entis et fidei* e sua ocorrência enquanto expressão inerente à *imago Dei*, vide BATISTA DA SILVA, N. C. A antropologia teocêntrica de Sto. Agostinho no *De Trinitate* in *PLURA*, Revista de Estudos de Religião da Universidade Federal de Sergipe, Volume 07, número 2, 2016, p. 60-77.

²⁰³ Fazemos notar, apenas como pontuação reafirmativa e sumária, que nossa tentativa caminha precisamente para fazer convergir forma e conteúdo dos análogos triádicos, a partir da identificação da primeira como estruturação que se faz triádica no momento mesmo em que se mostra, essencialmente, como relação; que vem a ser, por seu turno, o próprio conteúdo da Trindade divina.

²⁰⁴ Não obstante sua matização atual esteja sobejamente estabelecida e conhecida de longo tempo, não nos parece pueril lembrar que o qualificativo *psicológico/a* ostentava, à época em que Schmaus redigiu seu estudo e, sobretudo, no ambiente teológico de então (e mesmo em certas correntes filosóficas confessionais), significado próximo à atual conceituação de epistemologia e/ou gnosiologia, ou mesmo do que se convencionou intitular, tempos recentes, de filosofia da mente. Igualmente teólogo confessional, Schmaus elaborou no mesmo período sua *Dogmática Católica*, sistematização referencial nos estudos católicos pré-Vaticano II e no qual, a exemplo de várias obras de autores contemporâneos (Thonnard; Jólivet; Gilson), o qualificativo *psicológico* aparece com o sentido que ora pontuamos, notando-se, a par deste uso frequente em obras da corrente conhecida como neotomista, certa herança semântica da noção aristotélica de *psiché*, cuja obra homônima de Aristóteles foi traduzida, no latim medieval, como *De anima*, pelo que toda a ampla gama das funções anímicas passaram a ser conhecidas como psicológicas.

mistérica aflora no ser humano a analogia simbólica, única linguagem possível a respeito, talvez a linguagem propriamente, na medida em que instaura a *intuitio* fundante de toda discursividade posterior²⁰⁵.

- “Ecce ego qui hoc quaero cum aliquid amo tria sunt”

Delineadas a inversão programática e a diretriz metodológica para a tessitura do conjunto analógico, Agostinho antepõe ao início deste uma como que prévia analógica, na qual ilustra sua metodologia a partir de dois termos que serão retomados na primeira analogia efetiva a ser apresentada no passo imediatamente seguinte: *amor* e *amans*. Mais que introduzirmos no procedimento analógico, a prévia intenta ilustrar, especificamente, o movimento especular com que se analogia uma realidade espiritual por outra da mesma essência, a fim de que a proporção e a dinâmica simétrica entre ambas restem intuídas e/ou visualizadas. Neste intuito, a nomeação dos elementos trabalhados, bem como a descrição de sua funcionalidade, concorrem para a ilustração mútua através da respectiva atuação dos elementos, da qual resulta a unidade essencial através da reciprocidade intencional, bem como a igualdade funcional através da simultaneidade de ação. Verifiquemos os termos expostos:

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 si próprio, assim como, quando alguém se ama a si mesmo, amar e ser amado é do mesmo modo a mesma coisa. [...] 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. [...] Daí não parecer consequente que, onde houver amor, se pressuponham três coisas. [IX, ii, 2 – *Paulinas Portugal*]²⁰⁶

²⁰⁵ Já nos diálogos do período inicial, verificamos que Agostinho expõe a atitude silente, ou suspensiva cognitiva, como atenção perscrutadora dos sinais visíveis da realidade invisível. Em *lib.arb. II, ii, 5ss*, após a agudização levada a efeito por Agostinho, do questionamento acerca da autoria divina do livre-arbítrio (e da presença do mal na realidade criada), Evódio procede a um modo de suspensão do curso até então efetuado, dentro do diálogo: na falta da certeza cognitiva ainda obtida ou realizada (*quia cognitione nondum teneo*) – embora se disponha ou se tenha uma fé inamovível – deve-se proceder ao perfazimento do conhecimento como se nada nos fosse disponibilizado (*quaeremus quae omnia incerta sunt*). Se, no decurso do diálogo, a elucidação das questões e dúvidas resultava em recorrência à perenidade do conteúdo assentido pela postulação da *auctoritas* do crer, doravante a postulação da suspensão cognitiva procederá à certificação ou ratificação do dado autoritativo, através da intelecção da ordenação, dos sinais, vestígios e imagem do Criador no universo criado, unicamente através da *ratio*, pela qual a cognição da realidade é remissiva à sua totalidade originária – cf. PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit., p. 88-99.

²⁰⁶ *Ecce ego qui hoc quaero cum aliquid amo tria sunt, ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem nisi amantem amem, nam non est amor ubi nihil amatur. Tria ergo sunt, amans et quod amatur et amor. Quid si non amem nisi me ipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor? Amans enim et quod amatur hoc idem est quando se ipse amat, sicut amare et amari eodem modo idipsum est cum se quisque amat. [...] Non enim quisquis se amat amor est nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud amare amorem suum. Non enim amatur amor nisi iam aliquid amans quia ubi nihil amatur, nullus est amor. [...] Unde uidetur non esse consequens ut ubicumque amor fuerit iam tria intellegatur.*

Agostinho inicia pelo aparente contraste entre a imediatez da ipseidade singular e a das “três realidades”, dado que ambas se dão a simultâneo. A atenção a si mesmo do passo textual anterior dissolveria este contraste na simples dissociação entre o eu e aquilo que o eu busca ou investiga, e Agostinho pareceria mesmo, num primeiro momento, referendar tal dissolução, não fosse a construção praticada em reversibilidade, no segundo período da passagem (*Quid si non amem nisi me ipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor?*). A sintaxe convencional da predicação em alteridade (eu + verbo + algo/alguém) reduz-se, num primeiro instante, à ipseidade autorreferente; passo contínuo, esta termina por mostrar-se como ato que intenta a alteridade revertendo-se a si mesmo, perfazendo o movimento de *intentio* extra si, porém voltado a si mesmo, mas não identitário entre ambos. O ato de amor intenta e se volta para algo, que termina por reverter ou redundar no próprio ato. Esta dinâmica reafirma que uma *intentio* e um *quaerere* têm por base aquele que quer (ama, no caso) e aquilo que se quer (se ama); bem como evidencia que, havendo identidade (portanto, unidade) entre o que ama e o que é amado, a alteridade é como que dissolvida no plano da essência una, mas o movimento e a dinâmica se mantém no plano da multiplicidade, sem que uma se submeta à outra, antes provêm e se perfazem ao mesmo tempo, ou seja, e em termos conceptuais: a reciprocidade, ou o movimento mútuo de reversão, independentemente da alteridade entitativa, perfaz-se sempre no plano ontológico, mais propriamente no âmbito das essências (ontologia relacional); ao passo que a simultaneidade atua de modo perene a toda *intentio* noética.

- “non est amor ubi nihil amatur”

Impõe-se observar que um instrumental metodológico-conceitual dos mais importantes do conjunto analógico da terceira parte do *trin.*, encontra-se provavelmente fundamentado em provável máxima sapiencial²⁰⁷. O que poderia soar como mera trivialidade mostra sua real importância quando lido à luz da prévia analógica em questão: o amor existe unicamente no instante em que algo é significado e intentado como amado, tornando-se substancial ou essencial no ato mesmo em que duas realidades se presentificam ao mesmo tempo, perfazendo tal simultaneidade a relação própria e identitária quanto à essência de seus integrantes, ditos e definidos nos termos relacionais entre si. Quando se diz “eu amo”, a simultaneidade de duas realidades nomeadas em conjunto se faz prevalecer, em antecipação elucidativa e/ou compreensiva, ante o esclarecimento do que se ama. Este (o *quod* da relação) pode ser outro que não eu, como pode igualmente ser eu, mas não o próprio amor, pois este, por sua vez, não

²⁰⁷ O sabor proverbial da sentença parece apontar para a forma cristalizada de heranças traditivas, dentre as quais possivelmente a platônica [*Banquete* 210 a-d], convergindo à dos escritos sapienciais bíblicos.

existe a não ser como relação, a qual precisamente supõe a presença conjunta de seus elementos. Assim, máxime concluso, a simultaneidade é condição para existência da relação, não prévia ou *a priori*, posto que o próprio *simul* furta-se à temporalidade lógica; antes, estabelece a condição para toda articulação discursiva, no momento em que perfaz a relação substancial dos termos que se definem a partir mesmo de sua funcionalidade correlata, vale dizer, em suma: ontologia relacional.

Notemos que, nesta articulação do instrumental metodológico a partir da sentença proverbial, não é o conteúdo ou o conceito do verbo que determina a estruturação de sua função, que no caso em questão vem a ser amar; desejar, temer, odiar também seriam estruturados da mesma forma. Efetivamente, o ato de amor presentifica as realidades ou elementos sem ordenar nem hierarquizar, não havendo prioridade ou anterioridade de uma em relação à outra, e sim a equalização em ato, igualdade essencial no termo da realização. A relacionalidade que inere à definição das realidades dadas traduz-se na presença conjunta das mesmas, no instante mesmo em que são postuladas ou nomeadas, ressaltando-se como que uma “circularidade” neste momento definidor: no momento em que se ama (*cum aliquid amo*), presentifica-se (*tria sunt*) não somente quem e o que, mas o próprio amor (*ipse amor*) enquanto realidade autêntica, ser dado a conhecer. Clarifica-se que a relação mesma se consubstancia e se identifica enquanto ato próprio, ou seja, a ipseidade essencial do amor apresenta-se como substancial: *a*) não a partir de si (para depois se referenciar aos outros dois elementos); *b*) nem referente primeiramente a um, mas à parte do outro (como a indicar ordenação ou processualidade no ínterim da relação ou do ato amoroso); mas unicamente *c*) na própria relação, qual seja: a ipseidade essencial do amor é a própria relação, e esta somente se essencializa na simultaneidade presencial que perfaz igualdade e instantaneidade. Agostinho elucidava-nos que o ato de amar não somente pressupõe a alteridade, mas que a relação mesma (definida necessariamente, como visto, em *simul*), que se identifica aqui com o próprio amor, dá-se enquanto ato referencial, noutros termos: realiza-se enquanto *intentio* relacional, aduzindo-nos a exemplificação do amor próprio ou a si mesmo, que não é amor a menos que o próprio amor seja amado (*Non enim quisquis se amat amor est nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud amare amorem suum*). Ademais, a necessidade da alteridade para o ato de referência, ou *intentio* relacional, evidencia-nos sobremodo a estruturação ontológica da relacionalidade, visto que o amor somente ocorre, primordial e essencialmente, face à existência manifesta, dado que o nada não se intenciona.

Resulta, pois, que o instrumental metodológico da tessitura analógica a partir da *imago Dei* assenta sobre a diferença enquanto relação, significando que a intencionalidade perfaz eixo

motriz na epistemologia das analogias trinitárias agostinianas, a partir da presentificação em *simul* de seus elementos ternários, atentando-nos devidamente, já na finalização da prévia analógica, quanto ao fato do ato amoroso nem sempre implicar a presença de uma tríade (*non esse consequens ut ubicumque amor fuerit iam tria intellegatur*). Tal ressalva conclusiva nos esclarece que a alteridade pressuposta na intencionalidade perfaz-se não quantitativamente, mas sim a partir da própria referência, ou seja, a relacionalidade visa, primordialmente e através da reciprocidade dos elementos relacionados, a unidade essencial mais que a multiplicidade apresentada, terminando por evidenciar ser a *intentio* relacional a referência que se atualiza no momento mesmo da presença simultânea dos elementos visados, do que decorre a estruturação fundamental da ontologia relacional nos vetores axiais da reciprocidade e da simultaneidade.

Agostinho encerra a prévia analógica com a reafirmação da *mens* como âmbito analógico por excludência, na medida mesma de sua excelência²⁰⁸ [*Auferamus enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt quibus homo constat (...) de sola mente tractemus. – IX, ii, 2*], a qual será melhor evidenciada na primeira analogia efetiva, passo textual contínuo. Enfim, a prévia conclui com a corroboração do âmbito racional como diretriz metodológica central no balizamento do conjunto analógico, ratificando a *imago Dei*, centrada na *mens*, como análogo essencial *par excellence* da Trindade²⁰⁹.

§ 7 - Mente, conhecimento e amor

A primeira analogia propriamente triádica é desenvolvida por Agostinho em dois momentos, ou planos: **1)** postulação dos termos *mens*, *uoluntas* e *amor*, para na realidade

²⁰⁸ Em nossa pesquisa anterior, pudemos verificar que, na apresentação, em *lib.arb II, iii, 7*, da tríade *esse-uiuere-intelligere* (a qual será novamente exposta como analogia triádica em *trin. X...*), clarifica-se que a postulação em conjunto, ou o dar-se em simultaneidade, das três realidades, é que funciona como sustentáculo à propositura de Evódio, ao qualificar inicialmente a tríade, manifestada conjuntamente (*cum tria sint*), como tendo sua excelência precisamente na inteligência (*Ag. Quid in his tribus tibi uidetur excellere? – Ev. Intellegentia.*). É unicamente em conjunto, ou seja, a partir de uma totalidade mensurável e internamente equalizada, que se pode falar em manifestação excedente ou ultrapassamento ontológico, vale dizer: *excellere*. Assim, a tríade *ser-viver-inteligir* enseja, em sua própria postulação, a *ascensio mentis* como movimento de captação da densidade ontológica verificada nos diversos níveis de manifestação do ser, consoante a relacionalidade interna com os demais níveis, tomados em *simul*: aquela verdade (ou nível de manifestação) que puder apresentar/mostrar (*hic*) as demais, a estas ultrapassa na medida em que as apresenta efetivamente (manifestamente), expondo-as em seu ser. Precisamente pela radicação no ser é que se pode verificar que tanto o caráter de manifestação evidente, quanto a ultrapassagem ou expansão em conjuntura (excelência – *excellere*), decorrem do *esse* primordial às três verdades; as quais, por sua vez, somente puderam ser qualificadas como realidades (*sint haec*), precisamente enquanto decorrências do *esse* fundacional. São realidades (ser insurgente, que surge: *hic, ecce*), ou seja, ostentam ou manifestam, ou ainda: apresentam o ser, tal que se convertem em instâncias ontológicas, ou de ocorrência e manifestação da realidade inteligível. – cf. PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit., p. 106-109.

²⁰⁹ “*Seja qual for [...] a trindade criada que Agostinho tem em vista, ela deverá manifestar, no seio da mens, a existência de três termos consubstanciais, embora distintos, e iguais entre si em suas relações.*” – GILSON 2007: 419 (grifos nossos).

evidenciar que tal apresentação ocorre em torno ao primeiro e terceiro elementos, atuando a *uoluntas* como termo transitivo ao real construto analógico, com o fito de ilustrar como a ipseidade de qualquer dos elementos, no caso da *mens*, implica a catalisação da *attentio* e da *intentio* consubstanciadas e atualizadas na vontade; como também, ao postular *mens*, *amor* e *spiritus*, para evidenciar como um elemento se essencializa a partir de sua atuação relativa; assim como, reversamente, a unidade essencial identitária não anula a alteridade relacional, ainda que idêntica a si mesma [IX, ii, 2 *finis*]; **2**) postulação dos termos *mens*, *notitia*, *amor* para o efetivo desenvolvimento **a**) da relacionalidade essencial, através da atuação com base no ato referencial, no qual as pressuposições recíprocas evidenciam-se como presenças simultâneas [IX, iii, 3]; bem como **b**) da co-substancialidade dos três elementos, através da equalização de seu perfazimento no referenciar voltado a si mesmo, na ipseidade perfazendo a plenificação da igualdade no plano da essência das realidades trinas [IX, iv, 4].

1) Verifiquemos a exposição do primeiro tempo, ou plano, da analogia:

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. [...] Ora, mente e espírito não são ditos relativamente, mas apontam para uma essência. [...] Por isso, na medida em que se reportam um ao outro, são duas coisas; mas, pelo fato de serem ditas em relação a si mesmas, por um lado, cada uma é espírito e ambas em conjunto um só espírito; 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* (2 Cor 4,4; Col 1,5) [IX, ii, 2 – *Paulinas (Portugal)*]²¹⁰

Importa observar que a exposição inicia com um passo preparatório, devidamente alocado por Agostinho entre o final da prévia analógica e a apresentação da tríade psicológica propriamente. Ressaltemos que não se apresenta como um momento transitivo, antes delinea,

²¹⁰ *Mens igitur cum amat se ipsam duo quaedam ostendit, mentem et amorem. Quid est autem amare se nisi praesto sibi esse uelle ad fruendum se? Et cum tantum se uult esse quantum est, par menti uoluntas est et amanti amor aequalis. Et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus sed spiritus, nec mens corpus sed spiritus est. Neque tamen amor et mens duo spiritus sed unus spiritus, nec essentiae duae sed una; et tamen duo quaedam unum sunt, amans et amor, siue sic dicas, quod amatur et amor. Et haec quidem duo relatiue ad inuicem dicuntur. Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem; amans enim aliquo amore amat, et amor alicuius amantis est. Mens uero et spiritus non relatiue dicuntur sed essentiam demonstrant. Non enim quia mens et spiritus alicuius hominis est, ideo mens et spiritus est. Retracto enim eo quod homo este, quod adiuncto corpore dicitur, retracto ergo corpore mens et spiritus manet. Retracto autem amante nullus est amor, et retracto amore nullus est amans. Ideoque quantum ad inuicem referuntur duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. Ubi ergo trinitas? Attendamus quantum possumus et inuocemus lucem sempiternam ut inluminet tenebras nostras et uideamus in nobis quantum sinimur imaginem Dei.*

tal como procuramos esboçar linhas atrás, o escopo ontológico da composição analógica do período a seguir, a par do binômio ipseidade reflexa – *idipsum* divino, indicando que o mecanismo especular move-se pela imediaticidade relacional dos elementos analogantes, no estabelecimento da epistemologia subjacente.

É precisamente a partir da imediaticidade do *idipsum* analogante que Agostinho principia a exposição (*Quid est autem amare se nisi praesto sibi esse uelle ad fruendum se?*). Notemos que a relação composta pelo amor a si mesmo implica a disposição imediata de si à autofruência. Nesse sentido, imediaticidade resulta como condição para a realização da relação amorosa, cujos termos impõem que seja considerada realizada enquanto presença plena²¹¹. Amar a si mesmo significa querer dispor de si, ou seja, a relação amorosa implica na presença imediata do ser (dispor de si), visto que só é possível amar o que se visa e intenciona (“*não há amor onde nada é amado*”, onde nada é intentado): somente amo (e fruo de) a mim mesmo, quando me tenho ao meu próprio dispor. O caráter axial da ipseidade relacional parece-nos confirmado pela sequencia textual, dificilmente minimizável quanto ao seu alcance epistemológico (*Et cum tantum se uult esse quantum est, par menti uoluntas est et amanti amor aequalis*). Efetivamente, sem mais e de modo axiomático, Agostinho condensa a exposição em termos sumários vertidos na equalização epicentrada em *idipsum* enquanto imediatização ontológica:

“*esse quantum est*” (ser tal qual é, ou ser-aí) → *uoluntas = mens // amor = amans*

Estabelecida enquanto postulado de primado ontológico, centrado no ser que é (pleno, perfazido), a equação se faz reverberar e condiciona todo o desenvolvimento posterior da exposição, a se cristalizar na primeira tríade analógica efetiva. O núcleo equalizado configura o cerne do fator análogo que preside todo o conjunto a seguir: a imediaticidade dos termos correlatos (que podem ou não configurar tríade; neste momento, como já ressaltamos, importa notar o mecanismo analógico mais que a numeralidade em pauta) ou significados através da *intentio* relacional, faz referenciar a simultaneidade pressuposta em toda nominação co-instituente, tal que os termos se consubstanciem (ou se “essencializem”) enquanto relativos entre si. Esta sucinta descrição da tessitura analógica será reiterada em todas as tríades doravante trabalhadas: tal como o *idipsum* da interioridade humana imediatiza o ser presente na simultaneidade inerente à postulação da relação amorosa consigo mesmo, a relacionalidade

²¹¹ Vale notar que logo adiante, em IX, iv, 4, Agostinho fará decorrer a equalização intratrinitária analogante da plenificação, ou perfazimento total, dos elementos triádicos (“... *et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalida sunt.*”).

intratrinitária, na precisa equalização das pessoas divinas, traduz a imediaticidade e a simultaneidade co-instituintes do *Idipsum* da Trindade.

Aparentemente, Agostinho lança mão da dualidade espírito/corpo na esteira do pensamento platônico, devido à utilização, neste preciso contexto, dos atos e/ou elementos relacionados à mente enquanto domínio do inteligível na acepção da incorporeidade (*Et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus sed spiritus*). Porém, o binômio se revela como elucidativo da conceituação de substância trabalhada por Agostinho, da qual, como expusemos (vide p....), já se ocupara no livro V, bem como tornara evidente suas matizações e usos circunstanciais ao longo dos demais livros, até a presente terceira seção do *trin*. Ao elucidar que, sendo substancial, o amor não pode ser corporal, a definição ora trabalhada aponta, na devida inflexão aristotélica, para a densidade ontológica do ato amoroso, visto que a corporeidade perfaz o âmbito do acidente, portanto da efemeridade e da fluidez, e não do ser enquanto substância permanente. Por sua vez, a identificação da esfera espiritual com a substancial igualmente não nos parece ser tributária da tradição platônica, mas sim decorrência direta da conceituação anterior: o espírito perfaz região da presença e afirmação do ser em plenitude presencial, e não acidentário, o mesmo se dando quanto à *mens* (*nec corpus sed spiritus est*).

A afirmação da espiritualidade da mente e do amor como substâncias incorpóreas nos permite, a um só tempo, perceber a matização peculiar trabalhada uma vez mais por Agostinho com relação à *essentia*, já anteriormente minuciada (vide p....) porém exposta, agora, no uso analógico das tríades humanas. A imediata e dúplice asseveração quanto à unidade espiritual de ambos (*Neque tamen amor et mens duo spiritus sed unus spiritus*) nos possibilita entendê-la como indicação corroborativa da constituição relacional da ontologia essencialista agostiniana: *mens* e *amor*, sendo duas realidades substanciais, não perfazem senão uma única essência (*nec essentiae duae sed una*). Tal indicação parece se confirmar pela sequência na qual Agostinho, em contraposição às definições elementares e/ou singulares com que trabalhou as realidades analógicas até o momento, e retomando a noção fundamental com que definira a Trindade no polo adverbial, passa a expor as conceituações em referência biunívoca mutual, em que os termos são conceituados na reciprocidade que lhes inere enquanto relacionados entre si, pressupondo-se para tanto, por evidente, a simultaneidade indicativa (*Et haec quidem duo relatiue ad inuicem dicuntur*), donde referência e mutualidade perfazem-se equalizada e correlativamente. Termos efetivos, a essência se revela na equalização da reciprocidade, e esta perfaz sua expressão em ato: amor e amado somente se dizem biunivocamente, ou seja, a existência de ambos somente é possível de ser referenciada tomando-os como essências

definidas uma em relação à outra, elucidando-nos que as definições são mútuas entre si, bem como nos permitindo afirmar que a essência é mutualidade (o que irá nos permitir, no contexto analógico, afirmar que a Trindade é reciprocidade). Por si, a definição em mutualidade/reversibilidade requer igualdade essencial, pois o ato de amor presentifica (e não ordena nem hierarquiza) os elementos em *simul*, donde qualquer anterioridade ou gradação entre os termos impediria a conceituação na alteridade interrelativa/correlata pressuposta pelo vetorização mutual, explicitando a identificação estabelecida por Agostinho entre os caracteres compósito e relacional, verificados na estrutura imanente da trindade psicológica em questão (*ideoque quantum ad inuicem referuntur duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens*). Notemos ainda que a possibilidade de nomeação dos elementos assenta-se sobre a relação enquanto ato identitário, ao mesmo tempo que referencial e, portanto, em significação (*Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem*) furtiva, ou anteposta, à dialeticidade temporal²¹².

Assim, na exposição acerca do interior de uma realidade considerada em composição única, na qual os elementos perfazem-se simultânea e mutuamente, a diferença verificada no âmbito da identidade própria impõe, de per si, o caráter relacional face à unidade em que se apresenta²¹³. O caráter relacional impõe-se reversamente pela unidade, visto que a diferença ensejante da multiplicidade tornar-se-ia contrastante ou distintiva para com o caráter compósito, não mais perfazendo unidade identitária, mas sim justaposições ou elencos seriados de forma desigual. A alteridade referente à singularidade dos elementos compósitos é presentificada sob a condição de que a ipseidade correlata da composição seja, além de inerente, igualmente presentificada na referência mesma da diferença entitativa, ou identitária pessoal, posto que a essência de cada elemento vem a ser a própria relação consubstancial em tríade. Tal como a pessoa do Pai se define em referência/relação ao Filho, e vice-versa, assim também *mens*, *notitia* e *amor* essencializam-se correlativa e mutuamente, em *simul* igualitário quanto à atuação e presença. Correlação e identidade ostentam, assim, a condição de mediação respectiva à unidade plural que se apresenta, modo substancial, uma enquanto tomada em sua definição *ad extra*, e binária (ou trina) em sua correlação *ad intra*.

²¹² Notemos que, em sentido diverso, a análise de Luis Arias visualiza o ato identitário, enquanto relacional, como portando certa tensão dialética: “*Con todo, el alma y el amor son un espíritu, no dos espíritus; una esencia, no dos esencias; por el contrario, el amante y el amor, o el objeto amado y el amor, son dos cosas distintas. Son dos términos de una misma relación, dado que el amante dice habitud al amor, y el amor al amante. Todo el que ama, ama com amor, y el amor es propiedad de alguien que ama [IX, ii, 2]. Los dos términos se implican y se oponen también recíprocamente como dos relativos.* – ARIAS 2006 [1948]: 57 (Introducción – grifo nosso).

²¹³ Vide p. 187ss de nossa pesquisa anterior *A ascensão do conhecimento humano no De liberto arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit.

2) Na apresentação da funcionalidade e da notação referencial dos elementos, os vetores da simultaneidade e da imediaticidade, reiteradamente auferidos em nossa pesquisa até o momento, serão expostos no passo seguinte não mais como condutores ou instrumentais de configuração estrutural triádica, por assim dizer, mas como constituintes da própria essência relacional triádica da analogia *mente-conhecimento-amor*, em seus pressupostos de igualdade e unidade:

Ora, a mente não pode amar a si mesma, se não conhecer a si mesma. Igualmente, de que modo pode amar o que desconhece? [...] Como, pois, é possível a mente conhecer outra mente, se não se conhece a si mesma? [...] Contudo, de qualquer modo que se encare essa força que permite a nossa visão, seja ela irradiação ou outra coisa, temos a certeza de que se pudermos ver essa tal força, não será com os olhos do corpo. Mas procuramos com a mente e, se possível, também com a mente o compreendemos. Por conseguinte, assim como [...] a mente recolhe pelos sentidos corporais as noções das realidades corporais, igualmente [*recolhe as noções das*] as realidades incorpóreas por si mesma. Em decorrência, conhece-se, por si, a si mesma, porque é incorpórea. Haja visto que, se não se conhece, não se ama. A mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma. Logo, a mente conhece-se a si mesma, por si mesma, por ser incorpórea. Pois, se não se conhece, não se ama. [IX, iii, 3]²¹⁴

O segundo momento, ou plano, da exposição da analogia tem início com uma assertiva categórica quanto à necessidade do autoconhecimento da mente para seu próprio amor (*Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se*), em alusão ao axioma anterior sobre a impossibilidade do nada ser amado (*non est amor ubi nihil amatur*). Para além da evidente causalidade linear *existência – conhecimento – amor*²¹⁵, a postulação inicial parece apontar para uma disposição em fenômeno, surgida de modo a evocar uma realidade, ou elemento, ao mesmo tempo que outra. Tal disposição se nos afigura maior que uma resolução requisitória de possibilidade, ao modo apriórico, não sendo o caso de que os termos categóricos assertivos estejam limitados a esta formulação condicional, de maneira que sua finalidade se resumisse a tanto (ostentar a evidência causal acima). De fato, ao postular que o conhecimento é causa primeira para o amor, Agostinho não nos parece condicionar o ato amoroso à esfera cognitiva, mas sim apontar para o modo peculiar do conhecimento da simultaneidade envolvida em toda tríade de caráter espiritual: se amo a mim mesmo, um ato preclarifica e faz significar o conjunto de presenças reais, que emolduram e sustentam ontologicamente todo ato espiritual: o

²¹⁴ *Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit? [...] unde enim mens aliquam mentem nouit si se non nouit? [...] sed quoquo modo se habeat uis qua per oculos cernimus, ipsam certe uim, siue sint radii siue aliud aliquid, oculis cernere non ualemus; sed mente quaerimus, et si fieri potest etiam hoc mente comprehendimus. Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam nouit quoniam est incorporea. Nam si non se nouit, non se amat.*

²¹⁵ A tríade que termina formada por *ser – viver – conhecer*, aqui ostentada de forma subreptícia, será exposta no livro X..

amor se perfaz e se essencializa na existência como relação perfazida (perfeita, dirá adiante Agostinho) triadicamente, em conjunto ou ao mesmo tempo²¹⁶. O perfazimento triádico em conjunto parece-nos provado pelo fato de a postulação de qualquer dos elementos evocar²¹⁷ ou presentificar os outros: amor (que traz o ser e o conhecer de modo irretorquível); conhecimento (que traz o ser e o intentado); mente (que, de per si, se conhece e se ama, no sentido de fruir de

²¹⁶ Ao trabalhar o lastro histórico do desenvolvimento do dogma trinitário na Igreja ocidental, sob a ótica do conceito chave de *sinergia* (συνεργεια), Alexandre Ganoczy nos mostra que Agostinho estabelece a sinergia correlacional entre as pessoas divinas, nos atos da criação e da salvação, como *caritas*, no acento de sua essência relacional, pelo que o ser humano, *imago Dei* e reflexo por excelência, é vocacionado à palavra e, portanto, à relação: “...[Agostinho] *parte do amor, da ‘caritas’, como determinação essencial de Deus. E é impossível compreender o amor abstraindo-se das relações. [...] Na medida em que concebemos Deus como amor, mais precisamente como ‘caritas’ e ‘agápe’ que se doa e se comunica, não podemos mais abstrair do dado experiencial de que tal amor se verifica tão-somente entre os que amam. De fato, a quem deveria doar-se um afeto porventura solitário? Se, ao contrário, a essência de Deus é eternamente ‘caritas’, torna-se igualmente plausível que a sua tripersonalidade analógica seja semelhantemente eterna.*” – GANOCZY, A. *Il Creatore Trinitario – Teologia della Trinità e sinergia*, Brescia: Queriniana, 2003, p. 64-65 (grifo nosso); “*Não existe nenhuma via direta de um amor ao outro, senão que a direção inerente a qualquer um que se ame é a essencial, sempre rumo [...] ao transcendente, ao que sustenta, ao amor como essência das essências, como essência sustentadora. Não podemos amar nada, se não amamos no Incondicionado.*” – TILLICH, P. *Dogmática (Lecciones de Dresde 1925-1927)*, Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 194; Vide ainda: MARION, J.-L. *Prolégomènes à la charité*, Paris: Éditions de la Différence, 2007, p. 93ss; VON BALTHASAR 1997 (1985): 31ss

²¹⁷ Verifica-se aqui uma precisa aplicação, ou uso, da função evocativa/responsiva da linguagem (vide notas 133 e 137, p. 92), sobremaneira trabalhada no desenvolvimento do que tratamos anteriormente como o exemplarismo agostiniano (vide p....), expresso nas relações entre a realidade criatural e o Criador, sobretudo na relação imagética *uere esse – esse* criatural. Nesse sentido, as análises de Jean-Louis Chrétien parecem-nos pontualmente elucidativas: “*Dans le dixième livre de ses Confessions, saint Augustin s’adressant à Dieu en quête duquel il chemine, se demande et lui demande ce qu’au juste il aime quand il dit qu’il aime Dieu. Ce ne sont assurément pas les qualités sensibles comme telles, et pourtant dans cet amour il y a bien ‘certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte’. Cette évocation d’un au-delà du sensible qui n’est pas un au-delà de la sensorialité annonce tout autant ce que la théologie nommera les sens spirituels que les méditations de Merleau-Ponty sur la dimensionnalité de la chair. L’ouverture de nos sens au monde et à l’être selon telle direction de sens excède le sensible lui-même et ne se ferme pas avec son dépassement. Nos sens ne perdent pas leur sens quand nous nous tournons vers ce qui est purement spirituel. Après cette évocation d’une lumière, d’une voix, d’un parfum..., saint Augustin conclut: ‘C’est cela que j’aime quand j’aime mon Dieu’. Mais la question aussitôt rebondit: ‘Et qu’est-ce que cela?’, le statut précis de cette sensorialité restant obscur. [...] La conclusion de cette page en montre la portée: ‘Ils se sont écriés d’une voix puissante: ‘C’est lui-même qui nous a faits’’. Mon interrogation, c’était mon attention, et leur réponse, leur beauté. [...] La tradition platonicienne définissait la manifestation de la beauté comme telle par sa puissance d’appel, alors que saint Augustin définit ici la beauté comme réponse. [...] La prière du livre I [Soliloquia] demande à Dieu: ‘Guéris et ouvre mes oreilles pour que j’entende tes paroles (uoces tuas); guéris et ouvre mes yeux pour que je voie tes volontés’. Ces yeux et ces oreilles sont ceux du coeur, et pour saint Augustin il n’y va que de deux formulations distinctes de la même ouverture et de la même réceptivité spirituelles. Le De Trinitate l’affirme expressément [XV, x, 18]. S’il en va bien ainsi, la recherche intérieure du vrai peut se décrire indifféremment comme une écoute ou comme une illumination, et ce qu’alors nous ‘écoutons’ n’est point une ‘voix’ au sens strict. Ce qui réunit le voir et l’entendre est une réceptivité au vrai: nous ne sommes pas plus le premier verbe que nous ne sommes la source de la lumière. Nous tourner vers notre intimité pour chercher la vérité n’est pas nous tourner vers nous-mêmes, mais vers le soleil des esprits qu’est le Verbe divin. Nous ne sommes pas conduits par une voix intérieure.*” – CHRÉTIEN, J.-L. *L’Appel et la Réponse*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1992, p. 46-48 e 63-64 (grifos nossos), obra na qual Chrétien expõe uma filosofia da linguagem dialogal e/ou evocativa em constante referência às fontes medievais e modernas, mas sobretudo em interlocução maior com a corrente fenomenológica contemporânea. Noutro texto, Chrétien trabalha mais detidamente aspectos da linguagem no pensamento agostiniano: ID. *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris: P.U.F., 2002 [sobretudo os caps. I e II, respectivamente “*Interroger*” (p. 13-21) e “*Écouter*” (p. 25-35)]. Vide igualmente, acerca de uma concepção evocativo-responsiva da linguagem em Agostinho, a pesquisa fundamental de Gérald ANTONI *La prière chez Saint Augustin: d’une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris: Vrin, 1997 [máxime as p. 167-180 (“*Dire c’est être*”) e 190-198 (“*Le statut de la prière dans l’immuable giration des trois*”)].

si, noutros termos: ser plena). De igual modo, o contraste ressaltado por Agostinho entre o conhecimento sensível e o obtido pela mente através de sua natureza incorpórea traz à lume a imediatização deste último, precisamente pela ausência da mediação corporal (*Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam*). Passo contínuo, a decorrência ou implicação direta entre a imediaticidade do autoconhecimento da mente e o ato amoroso, clarifica a relação direta e consequente entre esta ausência de mediação e o *simul* dos elementos binários, ou triádicos, envolvidos no tecido analógico, dado que a presentificação imediata do *idipsum* implica na imediatez dos atos cognitivo e amoroso, ao mesmo tempo. Ademais, a postulação, por três vezes no período em análise, do caráter irretorquível do autoconhecimento da mente para amar a si mesma evidencia que a imediaticidade assume, neste uso específico da analogia em questão, o sentido pleno do *intimus meo*, enquanto interioridade disposta a si mesma, vale dizer: o *idipsum* da *mens* que se ama se expressa enquanto intimidade que se frui e se perfaz plenamente. Nesse sentido, a ipseidade atua não como pressuposto cognitivo para o ato amoroso, mas sim como acesso imediato da *intentio* (cor)relacional para consigo mesma, cujo conhecimento presentifica o amor e vice-versa, na ausência de mediações referenciais e significativas (*Ergo et se ipsam per se ipsam nouit quoniam est incorporea. Nam si non se nouit, non se amat*). A sequência textual atinge, então, o cerne doutrinal e nocional da tessitura analógica triádica:

[...] 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, [...], peca, e o seu amor não é perfeito. Do mesmo modo, se se amar mais do que aquilo que é, [...] também desse modo peca muitíssimo e não tem de si um perfeito amor. [...] Igualmente, se o conhecimento é menor do que aquilo que 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. [...] Quando, porém, a mente verdadeiramente 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. [...] Por isso, justamente afirmamos que, quando estas três coisas são perfeitas, são consequentemente, iguais. [IX, iv, 4]²¹⁸

A exemplo da Trindade a ser perscrutada, Agostinho impõe-se a definição da tríade que lhe é análoga, a título de nomeação conceitual a balizar o desenvolvimento da analogia (*mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia*

²¹⁸ [...] *mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt. Si enim minus se amat quam est [...] peccat et non est perfectus amor eius. Item si amplius se amet quam est [...] etiam sic nimio peccat et non perfectum habet amorem sui. [...] Item notitia si minor est quam est illud quod noscitur et plene nosci potest perfecta non est. Si autem maior est, iam superior est natura quae nouit quam illa quae nota est, [...] Mens uero cum se ipsa cognoscit, non se superat notitia sua quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua qui neque ex alia natura est eius cognitio sum se ipsa cognoscit. [...] Recte igitur diximus hae tria cum perfecta sunt esse consequenter aequalia.*

sunt). E, tal como a nomeação da trindade divina, a conceituação da tríade ora exposta repousa na atuação funcional dos seus elementos, os quais perfazem igualdade na decorrência de sua autoperfeição, vale dizer: na plenitude de suas relações, posto que as perfeições singulares perfazem a identidade elementar enquanto remissivas à própria (*idipsum* triádico) essência relacional, como visto duas seções atrás; a qual, pela mutualidade intratriádica, faz com que a perfeição compósita da unidade advenha das perfeições singulares, e vice-versa.. A exposição é trabalhada de modo a centralizar-se na noção de atuação enquanto perfazimento, que a uma primeira leitura poderia indicar a matização da graduação ou da progressão, mas que aponta, em realidade, para o aspecto da plenificação, ou seja, da doação plena do ser em sua fenomenalidade²¹⁹.

- Plenificação e equalização

De fato, a igualdade inter-relacional é assegurada pela atuação funcional: se o autoconhecimento da mente é pleno, dá-se a cognição equalizada de ambos enquanto ditos um ao outro, e não o conhecimento singularizado ou elementar, ou mesmo entre si porém separados, do que resulta a plenificação como presentificação das ipseidades compósita e singulares. A continuidade da tessitura analógica permite-nos maior clareza na percepção a esse respeito, onde a necessária reiteração dos eixos de sua estruturação, aparentando mera repetição dos passos anteriores, expõe a ampliação de seus estatutos funcionais no interior do construto analógico. Imediaticidade e simultaneidade²²⁰ assumem importância crescente nos

²¹⁹ A impositação ontológica se faz notar em todos os períodos da obra de Agostinho, com inflexão crescente nos textos intermédios e nos tratados dogmáticos da maturidade, nos quais seu pensamento alcança certa sistematização de apresentação a partir do temário norteador da herança filosófica grega, sobretudo da tradição platônica: filosofia do tempo e cosmologia nas *conf.* **XI** e **XII-XIII**, respectivamente; da linguagem no *mag.*; da história em *ciu.*; ética e moral por todos os escritos pastorais (parenético-exortativos, exegéticos e epistolares); e do ser, desdobrada em “metafísica da interioridade” por todo o texto das *conf.*, culminando no livro **X**; e em ontologia relacional no *trin.* **IX-XII**. Intentamos adiante breve exposição da conceituação mestra de ser em Agostinho, a qual embasa as variações de seu uso e aplicações nos diversos períodos de sua obra; bem como algumas análises referenciais a respeito.

²²⁰ A simultaneidade das relações em mútua recorrência - e sua imediaticidade ao espírito - parece compor traço epistêmico característico do pensamento agostiniano já em seu período inicial: “*Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, ...*” [*an. quant.* **xxxv**, **79**], com a devida ressalva acerca da sua detenção e convergência à (inter)mediação racional: “... , *sed id solum sibi agere uideatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior*” (*idem*); “*Intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter, et in omni prouidentia occurrere sibi: et tanto alacrius ardescit uiam istam peragere, quanto et ipsa uia per illam pulchra est, ad quam exaestuat peruenire*” [*lib. arb.* **II**, **xvii**, **45**]; vide igualmente *lib. arb.* **II**, **i**, **3** [onde Agostinho clarifica que a recepção intelectual de um dado justificativo é tomada por imediata (*uel hinc intellegi potest*). Tal justificativa ilustra que as decorrências e implicações internas entre os elementos de uma *disputatio* argumentativa, apresentam-se de forma imediata e abarcando-os em *simul*]; cf. ainda *imm. an.* **viii**, **14**. A respeito da funcionalidade de tal característica, Gilson comenta, no âmbito das descrições da itinerância anímica racional enquanto provas da existência de Deus, no interior do pensamento agostiniano: “*Não se pode negar que sua doutrina contenha todos os elementos necessários para uma prova deste gênero [...] Não obstante, algumas vezes [Agostinho] se exprime de tal maneira que a simples visão da ordem do mundo parece equivaler a uma prova*

termos mesmos de suas reexposições, onde o *simul* estruturante pressuposto pela unidade triádica exaure a possibilidade de dialeticidade interior (*tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt*). Tais vetores se tornam vértices no instante em que a reciprocidade faz ecoar a alteridade reversa na perene afirmação dúplice (ou tríplice) de sua relacionalidade interna, fazendo com que toda afirmação acerca de um elemento triádico presentifique os outros na afirmação reiterativa em sentido reverso. Na analogia em questão, ao dizermos *mente* no devido âmbito triádico que a define como relacionada ao *conhecimento* e ao *amor*, só podemos dizer que há conhecimento da mente se a mente se conhecer e se dispor a si mesma (ou seja, se amar), o que se reduz a uma afirmação reversiva interpolar (ou ainda triádica): conhecimento da mente = mente que se conhece (= mente que se ama = mente que se conhece)²²¹. Para tanto, a

imediate da existência de Deus. [...] De fato, sua demonstração da existência de Deus é uma longa meditação na qual cada etapa deve ser percorrida segundo a ordem e seu tempo [...]; mas uma vez que se tenha encontrado a meta, o pensamento não está obrigado a se deter nela. Ao voltar para trás, o pensamento constata que já poderia ter descoberto a meta de cada uma dessas etapas, mas que isso é descoberto depois de, tendo-as atravessado, tê-las completado.” - GILSON 2007: 47 e 49. Por sua vez, em sua análise interpretativa acerca da compreensão, no período tardo-medieval, da temporalidade e da espacialidade, bem como sobre as suas conceituações diversas a respeito, Márcia Sá Schuback expõe a importância da noção de simultaneidade no pensamento agostiniano, explicitando-a como traço constituinte essencial em sua construção ao longo das diversas fases, sobretudo para a percepção da totalidade enquanto prévia ilimitação do absoluto, evidenciando-se ainda seu papel quanto à intuição da eternidade como superação da sucessividade temporal aliada à sequência espacial; como também fundamento da constituição da própria percepção do tempo. Retendo a definição boeciana de eternidade (“*aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*” – *De consolatione philosophiae*, V, 6), Schuback a faz remontar ao seu escopo agostiniano, para ressaltar a importância da simultaneidade enquanto percepção conjunta da eternidade e totalidade – SCHUBACK, M.S.C. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 79-82 e 88-96.

²²¹ Não obstante a impossibilidade de avançarmos, dentro das demarcações histórico-sistemáticas de nossa pesquisa, na tentadora possibilidade de verter a tessitura analógica agostiniana na linguagem hodierna modal, assinalemos pontualmente (e à luz do já aludido anteriormente – vide p. 111-112, nota 168) que a exposição analógica necessariamente termina, como toda nomenclatura em equalização, por verter certa impostação matematizante e/ou espacialização geométrica, da figuração analógica trinitária. A própria nomeação do mistério dispõe o dado a ser inteligido em linguagem matemática, ao se equacionar em $3 = 1$, nomeando o mistério em matematização que o institui como enigma, tal que sua linguagem essencial compõe sua própria “decifração” ou intelecção. Com efeito, intentando a expressão de nossas análises em termos do simbolismo matemático contemporâneo, verificamos que a postulação de que Deus é uma única essência em três pessoas distintas clarifica-se como formalizada na equação funcional $f(x) = 3x$, sendo x a variável essencial relativa à divindade, na função f das atuações pessoais que lhe perfazem a trindade. De igual modo, a analogia agostiniana afigura-se como relação de equivalência trinária entre seus termos (no caso, pessoas divinas), com as devidas propriedades da reflexividade, simetria e transitividade: $\forall a \in X \Rightarrow aRa$; $\forall a, b \in X, aRb \Rightarrow bRa$; $\forall a, b, c \in X, aRb \text{ e } bRc \Rightarrow aRc$, equivalentes às descrições métricas verificadas no triângulo equilátero, espacial e analiticamente (vide, quanto ao procedimento matematizante em pauta, os postulados padronizantes na obra referencial de David HILBERT *Fundamentos da Geometria*, Lisboa: Gradiva, 2003 [1930], p. 288-292; vide ainda: STEWART, I. *Uma história da simetria em matemática*, Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 30-42 e 241ss; ROQUE, T. *História da matemática*, Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 112-119). Com efeito, a exposição permite que o conhecimento de um termo faça remissão a outro termo, os quais, igualmente e ao mesmo tempo, reportam-se ao terceiro, na proporção mesma de sua referência, tal que a autorreferência termina por se evidenciar como a referência ao outro termo. Nesta vertência conceitual, a preponderância da noção de proporção se faz evidenciar pelo fato de a conceituação mesma de analogia ser trabalhada, no período escolástico e na Renascença, como *proportio*, tal como se vê no tratado de Luca Pacioli *De Divina Proportione* (1509) – cf. BERTATO, F. M. *“De Divina Proportione”: tradução anotada e comentada*, Tese de Doutorado em Filosofia, Campinas: CLE/IFCH/Unicamp, 2008, p. 101-102. Enfim, restando total impossibilidade de expor, ainda que esboçada e brevemente, a transposição da linguagem analógica (a exemplo das conceitografias celebrizadas como probatórias acerca da existência de Deus ao longo do

mutualidade afirmativa assenta na relacionalidade que faz com que a atuação funcional de cada elemento, quando de seu perfazimento pleno, “traga” o outro em equalização unitária. O mecanismo ilustra, de pronto, o reflexo epistemológico ancorado na ontologia relacional: a evocação do Pai imediatiza a da Trindade, posto que só o evocamos na significação trinitária (relembrando que Agostinho está trabalhando no âmbito estrito do dado cristão da fé, o que o faz reiterá-lo, como já o notamos, de modo exaustivo por todo o *trin.* – vide nota 134, p. 90), no tempo mesmo em que se evoca, precisamente como decorrência de tal significação²²², as outras pessoas da Trindade. Em suma, a concretude do perfazimento, ou perfeição, dos elementos dados numa tríade constitui a significação da sua essência relacional, conquanto a plenificação de suas atuações funcionais (ou relacionais, dado que atuação e relação se identificam no âmbito intratriádico, embora não no âmbito da identidade elementar) imediatiza a unidade compósita, ao permitir e concretizar a igualdade, por assim dizer, quanto à sua “densidade”, vez que todos estão no mesmo plano (plenos) de seu perfazimento próprio. Por sua vez, a plenificação inerente à atuação funcional dos elementos evidencia a intencionalidade perpassante das relações triádicas, pela qual se preenche ou se perfaz plenamente com vistas a se consumir e se perfeccionar em sua finalidade ontológica, vale dizer: na estruturação teleológica de toda a realidade, que por sua vez reflete a tensionalidade intratrinitária entre as pessoas divinas, bem como perfaz o interregno temporal necessário à perfeição de cada elemento (vide nossa exposição acerca da *intentio* por ocasião do preâmbulo admonitório do livro IX – p. 51-76), depreendendo-se que eventuais gradações em seu perfazimento ostentam desnivelamento, portanto desigualdade, entre as realidades distintas, elucidando a necessidade ressaltada por Agostinho da perfeição enquanto plenificação aos elementos triádicos, visto que o desnível entre estes implicaria carência a ser preenchida e, portanto, resultando em temporalidades distintas para cada componente da tríade, o que nos permite a percepção, a contrapelo, de que a plenificação intratriádica ilustra, uma vez mais, o *simul* estruturante da analogia trinitária. Assim podemos entender as aplicações de Agostinho referentes aos desníveis do amor da mente para com o corpo (*tantum se amet hominis mens quantum*

pensamento ocidental) para o âmbito das análises semântico-proposicionais contemporâneas – as quais, em larga escala, se valem do aparato simbólico lógico-matemático (mencionemos as tentativas efetivadas por Kurt Gödel quanto ao caráter a simultâneo do argumento anselmiano) - vide para um panorama a respeito: SCHWARTZ, S. P. *Uma breve história da filosofia analítica*, São Paulo: Loyola, 2017, p. 220-233; KRAUSE, D. *Tópicos em ontologia analítica*, São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 75-117.

²²² Vale lembrar que, na concepção de fundo agostiniana, toda imagem (no passo em questão, tratamos do mecanismo especular entre as tríades humanas e a Trindade, por evidente fundamentado na *imago Dei*) compõe semelhança expressa, ou signo enquanto sinal concreto: “*Omnis imago similis est et cuius est imago*” – *Gn. litt. in. XVIII, lvii*. “*La semejanza es un término medio entre la identidad y la alteridad absoluta. El universo agustiniano en su estructura metafísica es siempre un vestigio del Dios creador Uno y Trino.*” – ARIAS 2006 [1946]: 55-56 (*Introducción*).

amandum est corpus hominis); do amor próprio da mente em comparação com o amor a Deus (*si amplius se amet quam est uelut si tantum se amet quantum amandus est Deus, cum incomparabiliter minus sit ipsa quam Deus*); do perfazimento do conhecimento em relação ao que se conhece [imperfeito se menor (*notitia si minor est quam est illud quod noscitur et plene nosci potest, perfecta non est*); incongruente e desigual, ainda que superior (*si autem maior est, iam superior est natura quae nouit quam illa quae nota est*)]. Em tais exemplos, a tendência movente ao preenchimento ou plenificação, exposta pela gradação hierarquizante em que cada realidade se perfaz de acordo com seu *locus* ordenado ontologicamente, aponta para a ausência de temporalidade quando de sua consumação, vale dizer, no retorno à analogia triádica: a igualdade assegurada pela plenificação de seus elementos instancia-se, por último e fundamental, na perfeição conjunta de seus elementos, decorrendo, pois, que a gradação no perfazimento temporal compõe passo transitivo, tendente à consumação na perfeição equalizadora da realidade em sua unidade compósita²²³.

- *Substancialidade triádica*

Recorrentes por todo o decurso da segunda e terceira partes do *trin.*, as definições de substância e essência são retomadas e articuladas, passo textual contínuo, na estrita funcionalidade do mecanismo analógico; igualmente a advertência e o chamado à atenção, com

²²³ A conceituação agostiniana basilar de perfeicionamento/perfazimento aqui exposta fundamenta-se, *lato sensu*, na visão gradual e ascensional do universo em direção a Deus, trabalhada amplamente por Agostinho nos diálogos do período inicial (*lib. arb.* II, iii, 7 – xii, 34; *an. quant.* xxxiii, 70 – xxxvi, 81; *ord.* II, x, 25-37; *uera rel.* xxix, 52 – xxxv, 67), bem como nas composições intermédias (*conf.* VII, xv - xviii; IX, x), e mesmo nos tratados dogmáticos (*trin.* XII, i, 1 – iv, 4; XV, i, 1 – ii, 3). Em nossa pesquisa anterior, com base na passagem do *lib. arb.* II, intentamos o entendimento de que, para além da escalada do sensível ao inteligível em hierarquia dos entes (como ocorre na tradição platônica), a inteligência humana compõe o movimento de perfazimento e abarcamento, na plenificação ontológica, da realidade conhecida na certeza da presença divina, dado que a excelência e atuação da razão mostram-se fundamentadas na verdade eterna e imutável, e todo ato cognitivo é por ela (razão) conduzido/moderado; o que, instância última, equivale a afirmar que a eternidade é como que vislumbrada na realidade conhecida, precisamente no átimo temporal do instante em que se reconhece qualquer conhecimento como verdadeiro. Assim como o instante, ao instituir a totalidade temporal, é “*figuração da eternidade*” [MAMMÌ 2002: 61 – vide anteriormente p. 68-71], o conhecimento em ascensão perfaz e figura o absoluto na veracidade, através da percepção imediatizada – e perenemente simultânea ao seu perfazimento – da totalidade da ordenação harmoniosa e universal dos seres – cf. PIGNATARI, R. C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit. Com relação ao caráter ascensional da itinerância intelectual no pensamento agostiniano, a análise de Johannes Brachtendorf, tendo por base os tratados agostinianos sobre o Evangelho segundo João, apresenta a ascensionalidade hierarquizante num sentido que visualizamos mais próprio ao intento amplo no qual se encontra situada, indicando que Agostinho, em tais comentários, “*explicates the relationship of philosophy and Christian Faith by assuming, modifying and augmenting Plato’s image of ascent. According to Augustine, we do not have to rise up from a cave into the light of day as Plato imagines; rather, we have to scale a mountain from the plains.*” – BRACHTENDORF, J.. *Augustine on the Glory and the Limits of Philosophy* in CARY, P; DOODY, J.; and PAFFENROTH, K. (eds.) *Augustine and Philosophy*, Maryland (UK): Lexington Books, 2010, p. 5-6 (o artigo compreende as p. 3-21 do compêndio). Cf. ainda: MANDOUZE, A. *Saint Augustin: l’aventure de la raison et de la grace*, Paris: Institut de Études Augustiniennes, 1968, p. 283-287; CAYRÉ, F. *La contemplation augustinienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 31-44.

o teor admonitório desenvolvido no longo preâmbulo ao conjunto analógico; bem como, ainda, a coexistência presencial repetidas vezes rematizada em tais trechos:

Se, de alguma maneira, podemos ver [*acerca da tríade mente, conhecimento e amor*], somos advertidos simultaneamente para a existência dessas realidades na alma, que aí se expõem, na medida mesma de sua imposição [própria e recíproca entre si], para que sejam sentidas e elencadas em sua substancialidade ou, por assim dizer, em sua “essencialidade”, e não como em um sujeito, como a cor, ou a figuração, ou outra qualidade ou medida corporal. Neste caso, elas não transpõem [os limites do] o sujeito em que estão. Pois tal cor e tal figura não podem estar em nenhum outro corpo. Porém a mente, com o amor com que se ama, pode amar preterindo-se [em favor de] algo fora de si. [...] Tal é a razão pela qual o amor e o conhecimento não existem na mente ao modo de [atributos de um]] sujeito; antes, são substanciais, como a própria mente o é a si mesma; embora sejam ditos relativos entre si, de forma recíproca, contudo cada um é uma substância singular. [IX, iv, 4 – grifos nossos]²²⁴

a) Attentio. Notemos que Agostinho adverte-nos que, na possibilidade da visão da tríade, a mesma deve carrear, no instante de sua ocorrência, a atenção para seu *locus*, qual seja, a alma (*imago Dei*), catalizando-a (na convergência à *intentio* preambular) à sua presença própria, condicionando para a sua imediata percepção, como igualmente direcionando-a à autopercepção (*simul etiam admonemur si utcumque uidere possumus*)²²⁵; b) Coexistência presencial. Além do ensejo da alma à atenção para seu conhecimento e presença, o trinômio é reafirmado quanto à coexistência presencial de seus elementos, bem como quanto às conceituações de substância e essência a estes relativas. Porém, a reafirmação é clarificada no passo contínuo do texto com concisão e agudeza tais, que terminam por evidenciar o esmero de Agostinho em lapidar a sumarização do construto analógico desenvolvido até então. Nesta, temos novamente a atuação do modo relacional como fundamento para o presencial, fazendo ver que a presença em co-existência se torna supressiva da temporalidade interna ao modo de conhecer em relação. Verifiquemos os termos sumários lapidados:

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 todas, seja cada uma nas outras duas, sejam as duas em cada uma, e assim, *tudo em todos* [1 Cor 15, 28 - ...] 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

²²⁴ *Simul etiam admonemur si utcumque uidere possumus haec in anima existere et tamquam inuoluta euolui ut sentiantur et dinumerentur substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est non excedit subiectum in quo est. Non enim colo riste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat potest amare et aliud praeter se. [...] quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens quia et si relatiue dicuntur ad inuicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.*

²²⁵ Agostinho irá retomar a *intentio mentis* em XII, xii, 17. Vide GIRAUD 2013: 348-355. Cf. ainda o ensaio de Carla Di Martino citado anteriormente (pag. 54ss).

cognoscente. [...] e o próprio amor e o conhecimento estão em conjunto na mente que se ama e se conhece [...] Essas 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 [IX, v, 8 – *Paulinas Portugal* - grifos nossos]²²⁶

c) Substância e essência. Mesmo tendo manifestado, no livro V, sua preferência pelo uso de *essentia*, Agostinho continua a lançar mão de *substantia*, aparentando mesmo fazer prevalecer, neste trecho, seu uso em relação àquele, devido a sumarizar a analogia com base na conceituação aristotélica de *substância-acidente*. Por sua vez, a presença essencial traduz novamente seu fundamento relacional: amar e conhecer não compõem nem perfazem acidentes, porém mostram-se substanciais ao ser da *mens*, denotando, para além da consubstancialidade fundamentadora da unidade compósita, também a ressignificação agostiniana da categoria aristotélica de relação, a que aludimos anteriormente, pela qual a essência divina se transmuta e perfaz na relacionalidade.²²⁷ Lembremos ainda que Blázquez [2012: 104-126] apresenta um sumário das diferentes acepções e usos de *substantia*, por parte de Agostinho, pontuado pela observação (de resto, umânime entre os estudiosos) quanto à sua preferência por *essentia*²²⁸, com vistas à vertência do grego *ousia*: designação de realidade efetiva, em oposição à aparência, ou da permanência em contraste à mudança (compondo e permeando o termo, na herança da tradição platônica, com o primeiro significado da nuança da imutabilidade).

- *Desfecho e cristalização*: “singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis”

Eis que Agostinho como que enfeixa e cristaliza os vetores estruturantes da analogia ao modo de culminância, em que as sucessivas reafirmações a que vinha procedendo, após a tessitura inicial de *mens-notitia-amor* em IX, ii, 2, atingem a explicitude categórico-sentencial na qual os termos sumários que lapidam a cristalização dispensam, por desnecessário após exaurido, o mecanismo analógico-especular cuja reiteração em crescendo pedia por sua própria

²²⁶ *At in illis tribus cum se nouit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur quamuis et singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis, siue singula in binis siue bina in singulis, itaque ‘omnia in omnibus’ [1 Cor 15, 28 - ...] Ita sunt haec singula in se ipsis. in alternis autem ita sunt quia et mens amans in amore est et amor in amantis notita et notitia in mente noscente. [...] amorque ipse et notitia simul sunt in mente quae se amat et nouit. [...] miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quidque substantia est et simul omnia una substantia uel essentia cum et relatiue dicantur ad inuicem.*

²²⁷ “... a consubstancialidade, ao menos relativa, dos elementos que formam essas trindades criadas permite-nos, em alguma medida, imaginar o que é a consubstancialidade real das três pessoas da Trindade. [...] Seja qual for, portanto, a trindade criada que Agostinho tem em vista, ela deverá manifestar, no seio da mens, a existência de três termos consubstanciais, embora distintos, e iguais entre si em suas relações.” – GILSON 2007: 418-419.

²²⁸ Cf. GOÉS, Paulo de. Essência ou substância? - A dificuldade agostiniana ao falar de Deus in Caminhando, Revista da Faculdade de Teologia da UESP, *op.cit.*, p. 120-136; SOUZA NETTO, F. B. Augustinus – Teologia da Trindade: conceitos, imagens, analogias in DE BONI, L. A. (org.) *Lógica e linguagem na Idade Média*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 26-33.

superação. *Inuicem tota in totis* cristaliza de tal modo a espiral reiterativa notada a partir de IX, iii, 3²²⁹, que seu caráter sentencial necessariamente exprime, a par da citação paulina de 1 Cor 15, 28, a mutualidade epicêntrica das nomeações trinitária e triádica na polarização singularidade-unidade²³⁰, a qual ostenta as tensionalidades *ad* e *in*, trazendo, assim, os movimentos interiorizante e exteriorizante fundamentais à analogia, na medida em que expõe a relacionalidade trinitária na mutualidade eterna *ad intra* da Trindade imanente, como também perfaz a relacionalidade *ad extra* da economia temporal da salvação. Porém, a força e a densidade (e mesmo a beleza imponente e despojada, se assim podemos nos expressar) da cristalização sentencial de Agostinho nos parece residir em sua captação de um dos pilares epigonais de seu pensamento, traço único e identitário presente em todos os períodos de sua obra, no qual se dá a assimilação essencial do pensamento neoplatônico, mas numa espécie de superação de seu dilema maior: a relação uno/múltiplo expressa em conjunto à dialética eterno/temporal. Por evidente que Agostinho não se empenha aqui, como não nos parece ter se empenhado em nenhum outro momento, em traduzir tal assimilação, menos ainda o que estamos visualizando como sua “superação”, nos termos rústicos e simplificados ora definidos por nós. Intentamos unicamente, ao sublinharmos a imponente da lapidação cristalizadora de Agostinho à luz de sua herança neoplatônica, apontar para a convergência dos problemas e questões centrais de sua filosofia; bem como de suas intuições, desenvolvimentos e conceitos centrais, no desafio maior de se estruturar um construto sapiencial sistematizado no dado majoritário da fé; o qual, precisamente por tal característica, enseja maximamente a inteligência da fé de modo a perceber o movimento (intra e extra)trinitário que a tudo fundamenta. Termos efetivos, o mútuo e o *simul* do “toda(s) em todas”, ao mesmo tempo em que “superam” o *kronos* que “aprisiona” o logos na dialeticidade expressiva da multiplicidade, igualmente a esta superam quanto à sua fragmentação e conseqüente perda em decaimento do Uno, transpondo o dilema referido da herança neoplatônica para o âmbito da interioridade humana, onde o transmuta no binômio *Vere Esse – esse* criatural, em torno do qual, por sua

²²⁹ IX, iii, 3 (ipseidade: *unde eniam mens aliquam mentem nouit si se non nouit*); iv, 4 (simultaneidade via plenificação/igualização: *haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt*); iv, 5 (reciprocidade e essência relacional: *non sicut color et coloratum relatiue ita dicuntur ad inuicem ut color in subiecto colorato sit non habens in se ipso propriam substantiam*); iv, 6 (reciprocidade: [...] *non tamen sicut amici homines possunt seorsum esse ab inuicem, ...*; simultaneidade: *amor autem quo se mens amat si esse desinat, simul et illa desinit esse amans*); e iv, 7 (com os eixos conceituais e suas utilizações variantes já prestes a culminar na lapidação aludida: essência relacional, referência, reciprocidade e simultaneidade: [...] *'unius' ergo 'eiusdemque essentiae' necesse est haec tria sunt, et ideo si tamquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria nec referri ad inuicem possent.*)

²³⁰ Relembremos a notação de Gilson: “A preocupação [agostiniana] de não admitir qualquer distinção real entre a alma e suas faculdades, ou entre as faculdades da alma entre si, [...] se exprime pelo desejo de conservar na alma uma unidade suficiente para que, malgrado a diversidade de suas partes, ela nos ofereça uma imagem reconhecível da Trindade.” – GILSON 2007: 418.

vez, o *logos* essencializa-se enquanto a *Imago Dei* por excelência e tornando o binômio linguagem analógica, simultânea (“verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”) e não-dialética (“atemporal”)²³¹. Por certo que a possibilidade extemporânea que Agostinho torna célebre em *uera rel.* iii, 3 (“*si Plato uiueret...*”), bem como o paralelo comparativo nas *conf.* VII, ix, 13-14, ilustram a visão de aproximação com que definia a relação entre os *livros platônicos* e o evangelho, na qual a superioridade deste deve ser entendida como convergência e consumação dos melhores anseios daqueles, os quais não poderiam atingir a plenitude da sabedoria do evangelho precisamente pela ausência do verbo encarnado.

²³¹ “O caráter distintivo dessa primeira imagem [mens-notitia-amor] é o de se desdobrar toda no interior da substância da mens, anteriormente aos atos que a manifestarão.” – GILSON 2007: 421 (grifos nossos).

III – ONTOLOGIA RELACIONAL [*uere esse – esse (IX, vi, 9 – vii, 12)*]

4 - “...qualis esse sempiternis rationibus debeat”: *ser e princípios eternos*

A uma primeira leitura, a continuidade do passo textual em IX, vi, 9 se apresenta como desconexa à precedente tessitura analógica, aparentando mesmo ruptura tópica. Sem elementos transitivos, Agostinho passa a discorrer acerca do autoconhecimento, ou de percepções individualizadas, em contraste com o conhecimento público ou universal, clarificando a fundamentação deste como remissiva aos princípios eternos.

Mas quando a mente humana se conhece e se ama a si mesma, não ama ou conhece uma coisa imutável. [...] 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. [...] 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. [IX, vi, 9 – *Paulinas Portugal* - grifos nossos]²³²

Retenhamos que Agostinho como que esgotara a tessitura analógica anterior em sumarização categórica quanto à relacionalidade na mutualidade *in totum*, referente tanto ao polo análogo (tríade), quanto ao analogado (trindade divina). Em consonância à leitura do pensamento agostiniano, é precisamente esse reflexo em *simul* que, possivelmente, justifica a passagem efetuada por Agostinho da epistemologia “menor” da tríade humana para a “visão direta” do seu fundamento nos princípios eternos, ou seja, na verdade eterna que, instância última, radica no ser divino. Termos sumários, Agostinho converge (talvez possamos mesmo dizer: identifica), sem passos intermédios ou elementos transitivos, a epistemologia à ontologia, ou ao menos faz aquela remontar a esta no instante da presença da verdade em cada conhecimento reconhecido como universal. Assim como na aludida sumarização anterior, Agostinho dispensa agora os termos alusivos, ilustrativos, figurativos e todos os outros elementos do aparato analógico, para adotar os termos ontológicos diretos e categóricos, em que justamente o aspecto imediatizante e diretivo resulta como acento ao modo de palavra

²³² *Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat. [...] Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud an non intellegat, et utrum uelit an nolit hoc aut illud, credo; cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est aliud unumquemque uidere in se quod sibi alius dicenti credat, non tamen uideat; aliud autem in ipsa ueritate quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. [...] intuemur inuiolabilem ueritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.*

última acerca da relação *uere esse – esse* criatural, revelando-a não somente enquanto fundamento, mas igualmente como onipresença reafirmada e corroborada em todo momento de efetivação do reflexo imagético regente do mecanismo especular, que torna a sobredita relação atualizada em todo instante de verdade. Enfim, Agostinho ilustra como o ser fundamenta, legítima e ratifica a analogia na própria reflexividade com que a verdade se faz reconhecer como tal: universal, eterna e instantânea.

Nesse sentido, ressalta-se a notável constância de tal convergência na filosofia agostiniana, na verdade perpassando-a por inteiro em todas as fases de seu desenvolvimento e terminando por se evidenciar como seu vértice fulcral. A proximidade do trecho em pauta com desenvolvimentos anteriores impõe-nos trazer excerto de um de seus textos do período inicial, no qual a convergência é apresentada praticamente nos mesmos termos:

Essa verdade, de que há muito tempo estamos a discorrer, e na qual [*sendo una*] vemos tantas coisas, pensas ser mais excelente que nossa mente, igual ou inferior? Se fosse inferior, não julgaríamos segundo ela, mas sim a julgaríamos, como julgamos os corpos, que são inferiores [*à razão ...*] E julgamos acerca destas realidades, segundo aquelas normas interiores de verdade que nos são comuns, sem que, a seu respeito, jamais venhamos a emitir juízo algum. Nesse sentido, quando alguém diz que as coisas eternas são superiores às temporais, ou que sete e três são dez, ninguém afirma que assim deve ser, ao contrário: limitando-se a constatar que de fato é assim, não se arvora a corrigir como um censor, mas, antes, alegra-se como um descobridor. [*lib. arb. II, xii, 33-34*]²³³

Verifica-se que o construto teórico fundamental se mantém idêntico em ambos os passos, como também por todo o fio perpassante no qual é convertido, no íterim do *corpus augustinianum*. Reiterados inúmeras vezes no decorrer de nossa exposição, os vetores da imediaticidade e da simultaneidade ora atuam de modo a presentificar as razões ou princípios eternos, no momento em que o *simul* triádico imediatiza o seu reflexo, não numa percepção limitada ou efêmera respectiva à individualidade da alma, mas sim na verdade imutável e universal, tornando a reflexividade – que, efetivamente, traduz a mutualidades internas analogada e análoga – sua manifestação e seu instante de verificação. Tais vetores, com os quais os princípios eternos da *ratio*, em todo instante em que julgam a realidade conhecida, perfazem o conhecimento do *esse* criatural, se por um lado constituem-se (como já o indicamos

²³³ [...] *ueritatem de qua iam diu loquimur et in qua tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est na aequalem mentibus nostris na etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus, sicut iudicamus de corporibus quia infra sunt [...]* Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas ueritatis quas communiter cernimus, de ipsis uero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuuisse, sed tantum ita esse cognoscens non examinatur corrigit, sed tantum laetatur inuentor. Vide ainda: *Acad. I, iii, 9; I, ix, 24; ord. I, viii, 23; I, xx, 52; lib. arb. II, ix, 24; II, xiii, 36; II, xiv, 38; uera rel. xxxi, 58 e xxxix, 72-73; s. CCCLVIII, i; en. Ps. CXXIII, ii; mend. vii, 10; doctr. chr. II, xviii, 28; conf. IX, xxv, 34; XIII, xxiv, 37; etc.*

anteriormente – p...) numa espécie de “furto” à temporalidade lógico-cognitiva²³⁴, por outro se encontram fundamentados precisamente na postulação do *Esse* primordial, cuja excelência é tal que, em sua preeminência e superioridade, constitui-se no próprio juiz do universo em seu conhecimento através dos princípios racionais. Em *lib. arb. II, x, 28*, a articulação nuclear da argumentação agostiniana advém do fato de haver uma verdade vista (metaforização mantida no *trin.*, onde leremos que “*nessa verdade eterna [...] vemos nós com a visão da mente a forma segundo a qual existimos...*” – *trin. IX, vii, 12*) como uma por ambos os receptores de sua presença (*unum uerum uidemus ambo singulis mentibus*), e como tal, é comum a ambos (*nonne utrique nostrum commune est*). Cabe inquirir a razão pela qual se evidencia sua dedução de universalidade a partir de seu caráter comum, noutros termos: a percepção em comum de uma mesma verdade pode fundamentar sua postulação como unívoca, tal que se possa tê-la como universal? Seguramente, esta razão não incide tão-somente sobre a univocidade própria da coisa percebida, pois ambos os receptores poderiam ter visões divergentes a respeito. De igual modo, não reside tão-somente na univocidade própria da visão percebida, pois da mesma forma poderia haver ilusão e erro quanto a se ver algo diferente do que realmente é, ainda que duas ou mais pessoas estejam enganadas da mesma forma quanto a suas percepções. Resta que a evidência da universalidade de uma verdade comunitariamente percebida, repousa simultaneamente nas visões, ou no “olhar comum”, dos perceptores, acerca de uma visão dada a ambos de um modo único. É, pois, a visão comum, em sua totalidade e unicidade, que evidencia como universal uma verdade vista pela totalidade de vários como sendo única. Igualmente, no passo em questão do *trin.*, a reciprocidade com que se perfazem o autoconhecimento da mente, bem como o seu próprio amor, clarifica que a referência simultânea de um ao outro compõe a superação da mutabilidade e efemeridade (*mutari per tempora*) do aspecto elementar de cada um, para o reconhecimento (visão) de que suas próprias essências constituem-se no movimento à alteridade, portanto na *intentio* relacional em comum unidade. Reflexividade é a superação da unitariedade e parcialidade do conhecimento

²³⁴ Intitulando um subitem do capítulo reservado à análise da temporalidade em Agostinho, como “A crítica de Santo Agostinho ao princípio de sucessividade e o privilégio da simultaneidade”, Márcia Schuback faz notar, no ensaio acerca da hermenêutica dos textos medievais anteriormente aludido, que “... [A eternidade] não se deixa apreender pela representação temporal imediata, de base linear e sucessiva, voltada para a medição do tempo. **O tempo sucessivo e linear não pode medir a eternidade.**” – SCHUBACK, M.S.C. *Para ler os medievais*, op. cit., p. 88-89 (ressalto em negrito da autora). Por sua vez, Novaes, após asseverar que “*com base no imperativo de se subtrair à vicissitude temporal, Agostinho conduzirá o exame do tempo combinando [...], a dificuldade de compreensão do que é passageiro [...] e [...] a consciência de que tais dificuldades só podem ser explicadas [...] justamente em razão também da temporalidade...*”, assinala que “... em Agostinho, a [...] solução se dá apenas mediante a presença da eternidade no homem interior”, fazendo notar, entretanto, que “... *será preciso levar em conta a importância da sucessividade e não simultaneidade, pelas quais o tempo já não pode ser reduzido ao espaço*” – NOVAES 2007: 258-259 (grifo nosso).

individual (*aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam* – **IX, vi, 9**) para o aspecto público do conhecimento pleno em comum ao outro (*generalis cognitione*), radicado na universalidade e imutabilidade dos princípios eternos (*incommutabili aeternitate*).

– *Conceituações e uso de Esse*

Agostinho prossegue com a elucidação de variações acerca da fundamentação imediata de nossos conhecimentos na visão direta da verdade, clarificando a superioridade das regras imutáveis pelas quais tecemos nossos juízos (*aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus uel approbare apud nosmetipsos uel improbare conuincimur cum recte aliquid approbamus aut improbamus* – **IX, vi, 10**), bem como terminando por remontar, máxime da metaforização do ver, a imediaticidade do conhecimento à feitura imagética da realidade, efetuada em ato judicativo tanto no instante cognitivo, quanto no ato memoriado²³⁵. Tais variações se consumarão, passo textual contínuo, em passagem cuja articulação conceitual se revela, na sua concatenação conclusiva, em amplificação catalizadora de toda a visão essencialmente ontologizante de Agostinho acerca de linguagem, conhecimento e ser²³⁶. Antes, porém, de terminarmos nossa análise em IX, vii, 12, convém expor, a partir de referenciais críticos, a conceituação de *Esse*, com sua decorrente utilização, no espírito geral da filosofia agostiniana, visto constituir a noção arqui-fundante, bem como inequivocamente epicêntrica e convergente, de todo o seu desenvolvimento, cristalizado, assim o cremos, no passo ora a ser analisado.

Usualmente reservadas aos grandes tratados da fase de maturidade, as análises e pesquisas sistemáticas acerca da ontologia agostiniana e, mais especificamente, sobre o conceito de ser no pensamento de Agostinho, apresentam-no como conjugado ao exame de sua epistemologia e da ética eudaimonística, terminando por sumarizar a conceituação agostiniana, e mesmo seu desenvolvimento ontológico em geral, como na estreita dependência de sua teologização acerca do ser supremo, sua revelação enquanto dado originário da fé e, portanto, origem de todo conhecimento humano. Entretanto, na própria constituição de sua teologia trinitária, mormente na tessitura do conjunto analógico, Agostinho consoma sua conceituação

²³⁵ “[...] *res quaedam menti nuntiata per oculos memoriaeque transfusa imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio secundum quod mihi opus illud placet, unde etiam si displiceret corrigerem. Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu.*” Vale ressaltar o uso por Agostinho de *conspicere*, verbo tornado conceituação mestra na passagem escriturística fontal à *theologia naturalis*, vertida por Jerônimo como “*inuisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius uirtus et diuinitas ut sint inexcusabiles.*” - *BSV*

²³⁶ Há, por certo, a possibilidade de se identificar tal espectro temático à própria estruturação tratadística do *trin.* [aspecto já abordado por ocasião de nossa Introdução - vide p....], conquanto adotemos a convergência agostiniana, reiteradamente exposta no corpo de nossa pesquisa, da epistemologia analógica da terceira seção à ontologia relacional, como que epigrafada de modo definitivo na passagem a ser analisada [IX, vii, 12].

acerca da noção de *esse* enquanto relação, em estrita e rigorosa independência da *auctoritas* escriturística e magisterial, na reformulação de heranças neoplatônica e aristotélica (vide p....). Para melhor percepção a respeito, intentamos exposições de análises referenciais a respeito, com o fito de nos permitir elucidar como são instituídos e utilizados matizes diversos, que nos permitem verificar o quanto sua noção de ser se distancia de visualizações que lhe foram superpostas tanto por teologizações díspares e anacrônicas, quanto por leituras reflexas do que se convencionou intitular, a partir da interpretação heideggeriana, de constituição ontoteológica da metafísica ocidental. Tais análises dão conta, a um fôlego, da conceituação relativa ao ser desde o período inicial da reflexão agostiniana, reconhecendo neste a presença de teorizações e conceituações já explicitadas acerca de *esse*, até o período de maturidade, culminando no construto analógico do *trin*.

1) Jean-Luc Marion.

Herdeira da interpretação heideggeriana acerca da constituição onto-teo-lógica da metafísica ocidental, a análise de Marion desta se distancia, entretanto, ao intentar visualizar nos textos agostinianos, mormente nas *Confessiones*, e na esteira da fenomenologia de origem husserliana, um pensamento que recua, por assim dizer, ao extrato pré-metafísico do pensamento, com o fito de constituir uma “*não-ontologia*”²³⁷ na qual é postulado que Agostinho “*não pensa Deus como ser, a fim de não fazer do ser um deus*”²³⁸. Com efeito, Marion procede através da análise, nas obras agostinianas, de *Idipsum* e sua relação com a passagem escriturística de Ex 3,14 com a revelação do nome de Deus, para ressaltar que a interpretação celebrizada por Étienne Gilson como “*metafísica do Êxodo*” (vide o próximo item de nosso estudo, dedicado a Gilson), não encontra sustentação em Agostinho. Após precisar que a tradução agostiniana de *to auto* por *idipsum* preserva a apofaticidade de sua revelação, permitindo “*de-nominar sem pretender definir*” [MARION 2008: 404-407], Marion estabelece o que propriamente constitui seu sentido:

²³⁷ “*Nous avons ailleurs tenté de lire [...] saint Augustin comme un penseur assez prémétaphysique pour jouer, aujourd’hui, le rôle d’un penseur postmétaphysique.*”- MARION, J.-L. *Note sur l’usage de substantia par saint Augustin et sur son appartenance à l’histoire de la métaphysique* in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 149. Na nota 6, Marion remete ao capítulo VII de *Au lieu de soi*, no qual analisa *Idipsum* em Agostinho, esclarecendo que “*un de nos arguments adjacents tenait au sens non ontologique du terme idipsum, inventé par saint Augustin pour tenir le rôle de nom (strictement déictique) de Dieu, ...*” (idem).

²³⁸ “*Car même lorsqu’il use parfois de l’ipsum esse, jamais saint Augustin ne s’inquiète de l’être. Il se pourrait qu’il fasse, avec d’ailleurs beaucoup d’autres, exception à règle peut-être imprudemment fixée par É. Gilson: ‘Il n’y a qu’un Dieu et ce Dieu est l’être, telle est la pierre d’angle de toute philosophie chrétienne.’ Car saint Augustin, chrétien par excellence et qui pense, ne pense pas Dieu comme être – afin de ne pas faire de l’être un dieu.*” – MARION 2008: 414. Cf. ainda a nota breve acerca do pensamento agostiniano em continuidade à onto-teo-logia metafísica em seu *Dieu sans l’être*, 3a. édition, Paris: P.U.F., 2010, p. 109-110.

O ponto essencial encontra-se firmado no estatuto e na função da imutabilidade. Pois, reproduzido em *Idipsum*, o *esse* agostiniano se encontra a cargo da imutabilidade. Quando surge para denominar Deus, o *esse* designa sobretudo o imutável “*Esse, nomen est incommutabilitatis*” (*Sermão 7,7*). A diferença entre o imutável e o movente perfaz uma diferença *indiretamente* ontológica, respectiva aos modos de ser do ente, e organiza os entes em totalidade a partir de uma distinção sobremodo originária: a distinção entre criatura e Criador. [...] Pois, dado que Deus é essência suprema, ou seja, ele é sumamente e, por conseguinte, imutavelmente, ele pois doa o ser às coisas que criou do nada. [...] A hierarquia dos seres [...] se lê e se traduz nos degraus da hierarquia da imutabilidade, muito mais que em termos estritamente ontológicos [...] De maneira que, [...] a eternidade depreende-se do ser de Deus, entre outras propriedades [...] Aeternum determina esse, e não o contrário. A via de santo Agostinho não deixa dúvidas: Êxodo 3,14 não leva ao *ipsum esse*, nem pois a uma “metafísica do Êxodo”, [...] L’*idipsum* permite pensar a diferença entre Deus e sua criação sem passar por uma diferença ôntica, sem inscrevê-lo no horizonte do ser – MARION 2008: 409-11 (grifos nossos).²³⁹

A clareza da escrita de Marion não permite dúvida alguma quanto à sua interpretação não-ontológica de Deus “sem ser”, precisamente na medida em que toma a peito a primordialidade da revelação de Deus e sua relação para com a criação. Contudo, se ostenta o mérito de clarificar, sobremaneira e com vigor de ineditismo, a não substancialidade da conceituação de *essentia suma* utilizada por Agostinho para a referência a Deus, a análise maironiana, como que mais heideggeriana que o próprio, e a partir da leitura matizada de modo peculiar de *Idipsum*, detém-se na doação ontológica, na imutabilidade e na eternidade mais que na essencialidade divina, deixando de explorar a relacionalidade exposta a partir das ipseidades mutuais que a nominação triúna do dado da fé enseja.

2) Michele Federico Sciacca.

Na continuidade do *esprit augustinienn*e que permeia o desenvolvimento, no século XIX, das obras de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti – embora destes procure se distanciar no que diz respeito ao ontologismo de base destes (os quais tomaremos em referência na análise do passo IX, vii, 12) – Sciacca intenta a restauração deste espírito para o que considera um dos grandes problemas da condição atual do ser humano: a perda da integralidade, esfacelada quando da cisão subjetividade-objetividade, ocorrida com o advento da filosofia cartesiana [SCIACCA 1956: 8-9]. Para tanto, propõe a reafirmação do que entende

²³⁹ “Le point essentiel réside maintenant dans le statut et la fonction de l’immuabilité. Lorsque l’esse surgit pour dénomer Dieu, il le désigne aussitôt comme l’immuable: ‘Esse, nomen est incommutabilitatis’ (Sermon 7,7). La différence entre l’immuable et le mouvant devient une différence indirectement ontologique, celle des manières d’être de l’étant, et organise l’étant en totalité à partir d’une distinction, aussi originarie, voire plus originarie – la distinction du créé et du Créateur. [...] Car, puisque Dieu est essence suprême, c’est-à-dire qu’il est suprêmement et donc immuablement, il a donné l’être aux choses qu’il a créées du néant, [...] La hiérarchie des étants [...] se lit et se traduit dans les degrés de la hiérarchie de l’immuabilité, plutôt qu’em termes strictement ontologiques. [...] Au lieu que, [...] l’éternité s’ensuive de l’être de Dieu, entre autres propriétés [...] Aeternum détermine esse, et non l’inverse. La démarche de saint Augustin ne fait plus de doute: Exode 3,14 ne conduit pas à l’ipsum esse, ni donc à une ‘métaphysique de l’Exode’ [...] L’idipsum permet de penser la différence entre Dieu et sa création sans passer par une différence ontique, sans l’inscrire dans l’horizon d’être.”

como princípio basilar do pensamento de Agostinho: o caráter teológico intrínseco de sua filosofia²⁴⁰. Sciacca explana que

O problema de Deus surge no momento mesmo que o homem reflete sobre si mesmo. O primeiro ato de reflexão é, para Sto. Agostinho, o de se encontrar com Deus, até mesmo quando ainda não se o conhece. [...] O mundo externo pode interessar à filosofia, e seus problemas tornam-se problemas humanos. [...] Isto é, o mundo externo se converte numa questão através do homem [...] segundo a sua [agostiniana] fórmula: do exterior ao interior, deste a Deus. [...] Porque Deus é, ao mesmo tempo, o fim e o princípio de minha interioridade. [...] Quando algo é conhecido pelo homem, não é mais uma coisa, é uma verdade. O objeto em si é insignificante, o seu significado se revela no contato com o ser humano. Não que este crie as coisas, mas o homem é aquele que desvela ou revela o sentido da realidade. [...] Sto Agostinho é platônico, mas um platônico renovado por uma reformulação do conceito de “aparecer”. Este não é o evanescente, isto é, aquilo que não existe [...] “Aparência” é aquilo que aparece, e as coisas são aparência na medida em que são manifestação de valor, que vai além do mero aparecimento. Ora, precisamente o mundo possui sentido na medida em que o homem, através do aparecer [das coisas], descobre o ser ou a forma das coisas. – SCIACCA 1956: 9-10 (grifos nossos).

Valendo-se da noção de aparecer na precisa acepção que a então recente corrente fenomenológica – sua contemporânea, e com a qual dialoga, embora com reservas - lhe empresta, Sciacca ressalta a primordialidade do fenômeno enquanto ser que se manifesta, remetendo de imediato o sentido e verdade dos seres que se manifestam, à instância que outorga, por assim dizer, a afirmação do ser ao que aparece: a interioridade na qual o *Vere Esse* se imediatiza, precisamente enquanto a fontalidade do sentido do que aparece, ou seja, do ser. Para Sciacca, o platonismo de Agostinho avulta-se, sobremaneira, como significação e afirmação da primeiridade do *esse*, enquanto verdade e forma, do que aparece e se dá ao ser humano conhecer e significar²⁴¹.

e) Étienne Gilson.

A possibilidade de se verificar as noções de *existencial* e de *essencial* como conjugadas, e mesmo conexas dentro da amplitude de significação de *esse*, se fará presente na análise

²⁴⁰ “... un altro carattere tipico di tutta la filosofia agostiniana: **L'intrinsicismo teológico**, in quanto il problema di Dio é intrínseco all'uomo in quanto uomo (non può farne a meno), gli si impone per il fatto Che é uomo. E questo é uno dei caratteri che fanno di St. Agostino un pensatore moderno e attuale.” – SCIACCA 1956: 8 (ressalto em negrito do autor).

²⁴¹ Em outro texto, Sciacca clarifica ainda mais o caráter primordial do *esse* na constituição da certitude do conhecimento: “Dissemos que Agostinho por um momento aderiu à dúvida dos Acadêmicos. Saiu dela através de um aprofundamento do próprio ceticismo: **a consciência da dúvida é já certeza absoluta.** [...] **a certeza do próprio ser é indiscutível.** Que eu duvide ou acredite, afirme ou negue, ame ou odeie, é certa a consciência que tenho de mim como existente: **Si fallor, sum** [...] uma verdade de fato: ele sabe que existe e pensa; **é e pensa, não pensa e é.** O pensamento não formula o ser: o ato de saber que é pressupõe o próprio ser. Qualquer operação intelectual atesta o ser pela consciência, e a operação existe pelo ser e não o ser pela operação.” – SCIACCA 1967: 172-173 (ressaltos em negrito do autor). Jaspers se expressa quase nos mesmos termos: “Santo Agostinho, por diversas ocasiões, exprime este pensamento: a dúvida a respeito de toda verdade ecoa, posteriormente, a certeza do ‘eu sou’ [...] a certeza, que nasce da dúvida extrema, reafirma algo mais que um simples ponto de ser. A certeza que eu tenho de mim mesmo não me indica somente que eu sou, mas também o que eu sou.” – JASPERS 2009: 182.

procedida por Gilson, em seu estudo dedicado ao pensamento agostiniano, publicado inicialmente em 1929 e melhor compreendido tendo em vista o pano-de-fundo do debate no qual se insere. Com efeito, à luz da discussão então em voga, decorrente do questionamento acerca da possibilidade de uma autêntica filosofia cristã²⁴²; bem como acerca das vias de refundamentação da ontologia pós-Hegel próprias das abordagens fenomenológico-existenciais, Gilson trabalha a presença da metafísica no período medieval, em contraponto aos períodos moderno e contemporâneo, tendo precisamente a polaridade *existência/essência* como o eixo condutor na análise comparativa entre os construtos metafísicos tornados clássicos. Na consecução desta tarefa, Gilson opera com a pressuposição fundamental - presente nas suas exposições histórico-sistemáticas, bem como nas monografias dedicadas a autores cristãos do medievo - de ser a metafísica inerente ao pensamento cristão, correspondendo aliás à sua aspiração máxima. Nesse sentido, Gilson cunhou e/ou celebrizou expressões referentes a filósofos da fé cristã: *metafísica da interioridade* (em que retoma e aperfeiçoa a expressão criada por Wilhelm Windelband), e *metafísica da conversão*²⁴³, aplicadas a Agostinho; *metafísica da mística*, referente à Boaventura²⁴⁴; e, sobretudo, uma definição formulada numa notação circunstancial e alusiva que, entretanto, viria a se tornar referência de pleno a todos os desenvolvimentos posteriores acerca da natureza e do alcance do pensamento metafísico cristão: *metafísica do Êxodo*, referente à passagem escriturística de Ex 3,14, fonte para uma exegese de caráter filosófico presente em todos os autores tardo-medievais que se dedicaram ao construto ontológico ou metafísico²⁴⁵. Tais expressões confirmam a centralidade, trazida ao

²⁴² Do debate em torno da autenticidade da filosofia cristã - sobretudo com Émile Bréhier – resulta, entre outros textos e exposições de Gilson, uma série de preleções a respeito, levadas a público por ocasião do convite para pronunciá-las nas *Gifford Lectures* da Universidade de Aberdeen em 1931, e reunidas em *L'esprit de la philosophie médiévale*, publicado no ano seguinte [GILSON 2006].

²⁴³ GILSON 2006: 180.

²⁴⁴ “*Une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme vers lequel a toujours tendu cette pensée.*” - GILSON, E. *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^a. édition, Paris: Vrin, 2006, p. 75.

²⁴⁵ “*Não se trata naturalmente de sustentar que o texto do Êxodo oferecia aos homens uma definição metafísica de Deus; mas se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo, que se constitui bem cedo entre os Padres da Igreja, cujas diretrizes sobre esse ponto os filósofos da Idade Média apenas seguiram e exploraram.*” – [GILSON 2006: 67 (n14)]. Um dos mais sugestivos contrapontos à conceituação de Gilson foi fornecido por P. Hadot no seu *Dieu comme acte d'être. À propôs des théories d'Étienne Gilson sur la 'métaphysique de l'Êxode'* in HADOT, P. *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*, op.cit., p. 117-122 (originalmente publicado em 1980). Também Marion, como já o notamos, discute, no capítulo VII de seu *Au lieu de soi*, a aplicação da definição gilsoniana a Agostinho, trazendo em seu bojo, a exemplo de Gilbert, a crítica heideggeriana ao esquecimento do ser por parte da onto-teo-logia ocidental, da qual a “metafísica do Êxodo” seria exemplo: MARION 2008: 389-414. Evocando P. Hadot, Moreschini afirma que a possibilidade de uma *metafísica do Êxodo*, por parte da exegese cristã contemporânea a Agostinho e por ele supremamente partilhada, deu-se pela via do encontro com o pensamento grego: “*Mas se os cristãos descobriam no Êxodo a identificação de Deus com o ser absoluto, é justamente porque os gregos tinham feito conhecer essa concepção, observa P. Hadot. Agostinho é provavelmente devedor a Porfírio a esse propósito.*” [MORESCHINI 2008: 457].

relevo pela análise tornada referencial por Gilson, da aspiração metafísica em praticamente todas as filosofias de inspiração cristã.

Neste contexto, Gilson publica a segunda edição de sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* em 1942, com revisões e ampliações já decorrentes da cristalização da noção de uma metafísica cristã inspirada pela exegese do texto de Êxodo 3,14 (além, evidentemente, do avanço promovido pelo debate a respeito)²⁴⁶. Neste estudo, Gilson aborda o itinerário da alma para Deus em sua constituição probatória da existência de Deus, situando-se portanto no contexto dos diálogos do período inicial agostiniano. Após a observação inicial de que “*as provas agostinianas da existência de Deus se desenvolvem muito mais no plano da essência do que no plano da existência*” [2007: 52], Gilson assevera-nos que

Elas [*as provas*] partem [...] da observação de algumas maneiras de ser das quais se busca a explicação última num ser cujo estatuto ontológico [...] é o único capaz de prover-lhe a razão. [...] Santo Agostinho pensa menos sobre a existência do que sobre o ser, [...] (*e*) quis sobretudo colocar em evidência a necessidade que se impõe ao pensamento de exprimir o ser bastardo que se oferece para nós na experiência por um supremo *Vere Esse*, ou seja, por um ser penamente digno do título de ser. [...] o *Vere Esse* é o que Agostinho nomeia *essentia*,... [2007: 52-53 – grifos nossos]

Se resulta claro que Gilson toma as provas agostinianas dentro de uma concepção que pode ser tida por essencialista, contudo parece-nos igualmente clarificado que sua leitura traz, em relevo, que o âmbito no qual são expostas é, máxime sentido, o do ser, ainda que as provas contenham desenvolvimentos ou correlações nos campos do conhecimento e da autoconsciência: o *esse*, ainda que “essencializante”, ostenta preeminência a respeito do *intellegere*, correspondendo, na verdade, à própria finalidade da prova da existência de Deus. Em torno a esse âmbito fundamental do ser, Gilson esclarece, primeiramente, que o sentido da exposição probatória assenta-se no apontamento do ser enquanto essência dos seres que existem em finitude e mutabilidade. Há, pois, uma primeira caracterização ofertada por Gilson quanto a um dos matizes de *esse* presente nas demonstrações de Agostinho: o ser, enquanto *Vere Esse*, é o fundamento (razão) para os seres finitos e mutáveis. Para Gilson, o *esse* em uso nos textos probatórios dos diálogos agostinianos constitui a essência manifestada na existência. Contudo, tal visão essencializante parece-nos mais matizada e complexa do que uma primeira leitura esquematicamente simplificada possa, eventualmente, sugerir. Vemos que o próprio

²⁴⁶ Uma ampla e plural apresentação do desenvolvimento dos estudos e discussões acerca da exegese de Ex 3,14 foi promovida pelo Centro de Estudos das Religiões do Livro, no âmbito do CNRS parisiense, sob a direção de Alain de Libera e Émilie Zum Brunn, e reunindo contribuições de intérpretes judeus e cristãos, entre os quais Jean-François Courtine, Roland Goetschel, Paul Vignaux, Édouard Wéber, além dos próprios editores: DE LIBERA, A. et ZUM BRUNN, É. (eds.) *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d’Exode 3.14*, Paris: Du Cerf, 1986.. Courtine apresenta, ainda, um sumário do tema, no âmbito da discussão relativa à interpretação tomasiana e neotomista, em seu *Inuentio analogiae – Métaphysique et ontothéologie*, Paris: Vrin, 2005, p. 271-278.

esclarecimento de Gilson atesta que os seres mutáveis e finitos (contingentes) não possuem, por evidente, a razão de ser em si, mas se plenificam na excelência que os perpassa e ultrapassa, ou seja, a evidência resulta do fato de ser o próprio *esse*, enquanto dado primordial no instante de sua insurgência na intelecção a partir dos seres existentes (*esse-uiuere-intelligere*) que irá compor o mosaico do conhecimento da criação, através do itinerário inteleccional culminante no *Vere Esse*. Ao qualificar, ante a evidência de sua finitude e mutabilidade, como necessária e impositiva (de pronto e de imediato, portanto) a expressão da intelecção do ser criado como “*bastardo*”, Gilson atesta em realidade que o *esse* primordial, em contínua temporalidade de exaurição e exurgência no instante de seu *intellegere*, aponta de per si (devido à sua “ilegitimidade” bastarda) para a sua própria excelência e excedência, ou seja: a existência se propõe (e igualmente impõe, como diz Gilson, à instituição do *intellegere*) à sua própria culminância no *Vere Esse*, no instante mesmo em que surge como *esse* primordial, numa palavra: a intelecção do *esse* primordial exurgente, afigura-se o instante de presentificação e surgimento do *Vere Esse*. Perceber o *esse* bastardo somente é possível porque se percebe, em *simul* e no preciso instante da percepção, o *Esse* legítimo, dada sua prefiguração da eternidade, enquanto verdadeiro ser que fundamenta e expõe a intelecção do ser criado como “ilegítimo bastardo”, em sua intelecção imediata por parte da *ratio*. O que pretendemos ressaltar, em termos diretos, é a possibilidade de se extrair como elementos presentes na análise de Gilson – que nos parece indubitavelmente centrada no primado do ser, ressaltando-se sua interpretação essencialista do *esse* agostiniano nos textos probatórios dos diálogos – igualmente o matiz da imediação e simultaneidade dadas ao *intellegere*, quando da presentificação e doação do ser à sua intelecção.

Em convergência às posições de Gilson, na acepção plena da metafísica “*d’Aquele que é*”, Lenka Karfíková afirma, em sua análise do período inicial agostiniano, que “*Agostinho encontra (concebe) Deus como princípio único de tudo o que é, e o único a transcender este mundo, mas igualmente próximo aos corações dos homens, e vindo à humanidade em sua encarnação [do Verbo]*”²⁴⁷. Embora centrando-se no papel da graça na economia das relações Deus-ser humano, Karfíková acentua, em prosseguimento e com base principalmente no texto dos *Soliloquia*, a relação entre o *Vere Esse* enquanto Deus-princípio, e o *esse* enquanto ser humano-criatura, em seu aspecto fontal: todo conhecimento da verdade resulta, evidentemente,

²⁴⁷ “*Augustine found God as the only principle of all that is, one which does transcend this world, but is also close to the hearts of men and comes to men in his incarnation.*” – KARFÍKOVÁ, L. *Grace and will according to Augustine*, Leiden (Netherlands): Brill, 2012, p. 8. Cf. a reafirmação adensada da conceituação na p. 13: “[The human beatitude is the] *understanding of God as the eternal truth and supreme measure of all things*”.

da ação divina enquanto dádiva ao ser humano²⁴⁸, com a devida ressalva acerca do efetivo papel da livre escolha humana (*liberum arbitrium*) no interior de tal economia das relações²⁴⁹. Muito embora conclua entendendo haver “*certa ambiguidade*” no pensamento agostiniano a respeito, Karfíková sumariza com a observação de que “*Deus é visto como origem e sustentáculo (garantia) da ordem universal, bem como da compreensão das verdades matemáticas (incluindo sua polaridade verdadeiro-falso)*”²⁵⁰. Afigura-se, entretanto, neste passo da análise de Karfíková, a constatação de que a natureza binomial presente nas verdades universais remete, por seu caráter, à fontalidade divina, o que nos parece ratificar, a par desta análise, a presença essencial da simultaneidade no ato cognitivo-judicativo humano.

O prosseguimento da análise de Gilson permite uma percepção ainda mais aguda da relação entre o *esse* primordial e o *esse* final, enquanto consumação do primeiro no segundo:

... toda a economia de suas provas se explica por seu propósito de colocar em evidência a existência desse ser idêntico a si mesmo, perfeitamente imutável, portanto, perfeitamente ser, que chamamos de Deus. Daí se explica a preferência notória, da qual Agostinho é prova, pelos argumentos obtidos a partir da presença da verdade em nós. [GILSON 2007: 53]

Ao sublinhar a identificação entre as características do ser verdadeiro (*essentia*) e as da verdade, a análise de Gilson nos possibilita a percepção de que tal identificação se situa na simultaneidade essencial do pensamento agostiniano, recorrente em nossa pesquisa. Com efeito, a manifestação ou surgimento do ser evoca – enseja – ao mesmo tempo (instante) o surgimento da verdade, tratando-se, de fato, de um único surgir instituinte da temporalidade de sua intelecção. Evidencia-se, em tal análise e como fundamental neste sentido, uma colocação cujo primor estilístico próprio de Gilson evoca, com muita felicidade, o sentido do itinerário agostiniano como decorrente do *esse* em excelência ao (e no) *Vere Esse*:

Cada vez que ele tenta novamente uma de suas ascèses mentais, Agostinho coloca-se a caminho do Deus do Êxodo, mas todas as rotas o conduzem ao que, para a sua razão, constitui o ser em sua plenitude; a estabilidade na essência, a imutabilidade, enfim essa eternidade que, para ele, não é somente um atributo, mas a substância mesma de Deus: *Aeternitas, ipsa Dei substantia est.*²⁵¹ [2007: 53 – grifo nosso]

A análise de Gilson deixa claro que a itinerância intelectual, a partir das “*ascèses mentais*”, significa dispor-se ao *Vere Esse* em busca de sua intelecção e ratificação, nos sinais

²⁴⁸ “*The beatitude of men [Deum habere] them means ‘being with God’ [cum Deo esse – De ordine II,7,20], i.e. ‘understanding him’ [Deum intellegere – De ordine II, 2,4] (...) However, such beatific understanding – in Soliloquies it is the understanding of the truth which lasts independently of individual true things [Soliloquia, I,35,28] and which is God himself [Soliloquia, I,1,3] – can only be found with God’s help [Soliloquia, I,1,5]” – KARFÍKOVÁ, *op.cit.*, p. 12.*

²⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 13.

²⁵⁰ “*God is regarded as the guarantor and source of the world order, and the understanding of the mathematical truths (including their bipolar true-false nature)*” – Idem, *ibidem*, p. 14.

²⁵¹ *Enarrationes in Psalmos 101, n. 10, t. 37, c. 1311 (apud GILSON)*

presentes na realidade criatural. Com efeito, “colocar-se a caminho do Deus do Êxodo” traduz, inequivocamente, que o ponto de partida se consoma no de chegada, ou seja: o ser perpassa todo o itinerário, enquanto princípio da inteligência, bem como sua plenificação. O *esse* primordial institui o percurso de feitura cognitiva da realidade, perpassando-o - tal como intentamos aqui expor - em cada passo do itinerário, na sua presentificação e doação essenciais, ao mesmo tempo que na inteligência instituinte da temporalidade interna a este movimento. Na asseveração de Gilson, o trajeto agostiniano é conduzido ao ser pleno enquanto essência, cujas características escapam a qualquer outro ser criado (imutabilidade e eternidade), o que significa reafirmar, uma vez mais, a concepção essencialista do “Deus do Êxodo”. Mas qual a acepção trabalhada por Gilson quanto à *essência*?

Na introdução de *O ser e a essência*, onde trabalha detidamente o significado de *esse* ao longo da história do pensamento patrístico, Gilson sumariza o panorama apresentado aludindo, entre os autores cristãos, justamente a Agostinho:

Por outro lado, o que é a essência? Este termo deriva do latim *essentia*, que Sêneca considerava um neologismo indispensável, já que nenhuma outra forma latina era capaz de traduzir exatamente o grego ουσια [...] Santo Agostinho falava ainda de *essentia* como de uma palavra estranha à antiga língua, e lhe reconhecia exatamente a mesma função. [...] em bom francês clássico, a essência significa primeiramente “o ser”, ou seja, o real, o que é. Tal é o sentido que geralmente apresenta a ουσια entre os gregos, porque Platão a emprega para designar a substância. O mesmo se dá em Santo Agostinho, para quem dizer que Deus é *summa essentia* equivale a dizer: Deus é o ser supremo, o que é supremamente. [GILSON 1951: 19]

Observa-se, inobstante a nota relativa à tradição platônica quanto a certa concepção “substancializante” do termo *essência*²⁵², que Gilson tem por certo que, no pensamento agostiniano, *essentia* reporta ou traduz o matiz de plenificação relativo ao ser enquanto tal. Em paralelo ao que afirmara na passagem citada de sua monografia sobre Agostinho, dizer que Deus é o ser supremo significa que o *esse*, em sua acepção plena (e, portanto, perfeita), somente se encontra em Deus, o único ser propriamente, do que decorre terem todos os demais entes seu fundamento essente no *Vere Esse*: só se pode falar que são seres, ou que existem, tendo por pressuposto principal o ser pleno, ainda que não plenamente intelccionado, ou seja: “colocando-se a caminho do Deus do Êxodo”. Em suma, o passo inicial instaurativo e ensejante do itinerário de inteligência do universo é instituído pelo *esse* em sua disposição ao *Esse* pleno e verdadeiro (equivalendo à postulação, de imediato, do Deus do Êxodo), instituída (a disposição) na inteligência do *esse*. O caminho é, pois, a transparência da presença do *Esse* a cada passo do *esse* em exauriência e excelência.

²⁵² Cf. MARION, J.-L. Note sur l'usage de *substantia* par saint Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique, *op.cit.*, p. 152-153.

Resta-nos ainda uma consideração acerca da análise gilsoniana das provas agostinianas, que acreditamos poder explicitar – mesmo que na contramão ao intento de Gilson – a conjugação dos matizes existencial e essencial, bem como a imediaticidade da presença do ser, presentes na concepção de ser dos escritos iniciais de Agostinho. Na finalização de suas considerações, afirma Gilson que

Orientadas em direção à “essencialidade” de Deus, as provas agostinianas naturalmente deveriam tender seguir uma via mais curta e a buscar no único conteúdo da essência divina a prova de sua perfeita essencialidade. O caminho mais curto – uma dialética diferente da que santo Agostinho expôs e que, talvez, ele não gostasse – permitiria tal engajamento. Contudo, se não o adotou, Agostinho constituiu a ontologia a partir da qual santo Anselmo e seus sucessores medievais iriam exercer sua dialética para estabelecer a existência de Deus. [2007: 55]

Gilson aponta ao que, em seu entendimento, deveria ser a consequência lógica da argumentação probatória agostiniana acerca da existência de Deus: o argumento que, séculos mais tarde, Anselmo de Cantuária iria celebrar em seu nome (*Ratio Anselmi*), cujo núcleo consiste, termos sumários, em deduzir da essência do que se nomeia Deus, sua existência. Gilson pontua que tal dedução lógica seria a mais direta, posto que uma sua consequência, não sendo porém adotada por Agostinho. Aparentemente, Gilson aduz, como única motivação para Agostinho não seguir pelo “*caminho mais curto*”, a prática de uma dialética “*que talvez ele não gostasse*”, reconhecendo entretanto que, não obstante esta hipotética recusa, Agostinho constitui a ontologia de base ao argumento anselmiano, e todo seu histórico de desenvolvimento no Medievo. Porém, verifica-se a possibilidade de outra consideração na aparente recusa agostiniana. Se Agostinho não chega a explicitar, em suas provas, a visualização acerca do *Vere Esse* enquanto “*aquilo a respeito do que o pensamento não pode pensar nada de maior*”, tal se dá precisamente porque a presença do *esse* como signo do *Vere Esse* comporta, de per si – vale dizer: de imediato – a argumentação em sua composição de intelecção. O dado da existência é simultâneo à intelecção de sua essência.

5 - “In illa igitur aeterna ueritate [...] uisu mentis aspiciamus”: ser, conhecimento e linguagem na visão em Deus

O trecho exposto em IX, vii, 12 não se presta a resenhas nem sumarizações, antes exige extensa e detida análise textual, por evidente de fôlego amplo. Um possível elenco temático ilustraria tão-somente sua ossatura, porém sem dissecar a musculatura rija de sua construção. Tornado texto áureo, ao lado de *diu. qu. XLVI (De ideis)*²⁵³, da leitura consubstanciada na

²⁵³ Uma abordagem textual ampla da exegese ontologista acerca do pensamento agostiniano, incluindo a *Quaestio XLVI* e a *ep. CXLVII*, ultrapassa o âmbito conceitual de nossa pesquisa. Para uma aproximação, vide a tradução da *De Ideis* por Novaes in *Cadernos de Trabalho do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo - CEPAME*, DF/FFLCH-USP, Vol. II/01, março 1993, p. 5-11 (publicada posteriormente em

corrente ontologista de interpretação agostiniana, o trecho inicia com a asserção direta de Agostinho acerca da visão primeira e imediata na verdade eterna, de todo conhecimento referente à realidade temporal, noutros termos: a relação *Vere Esse – esse* criatural é perfazida no dado primordial do *Esse* no intelecto, conceituação celebrizada na Alta Escolástica, como já aludimos (vide Introdução, p. 28ss), através do axioma *esse est quod primo cadit in intellectu*, recorrente entre os autores do período e rematizado em utilizações díspares, mesmo contraditórias.

Termos efetivos, Agostinho clarifica a primordialidade imediata do *Esse* no intelecto não apenas como fundamento anterior a qualquer conhecimento, mas a própria presença moderadora, ratificadora e adjudicadora da feitura cognitiva da realidade. O ressaltado na primordialidade, visão direta e presença em ato remete, de pronto e no contexto em que trabalhamos o construto analógico, aos vetores estruturais do *simul* e da imediaticidade, radicados na mutualidade essencial. Por seu turno, a vetorialização e a essência relacional operam não *a partir da*, mas *na* própria presença do *Esse* primordial, noutros termos: o ser não se postula enquanto um transcendental, mas a imediatez e simultaneidade de sua presença no instante cognitivo o evidencia não somente na primeiridade, mas sobretudo na perenidade epistemológica que o torna o ponto confluyente e reversivo entre ontologia e epistemologia, em que o ser presentifica-se no conhecer o ente, sem neste se ocultar para posterior desvelamento no momento da cognição, nem lhe antecipar ao modo de substrato metafísico.

Ademais, a digressão iniciada em IX, vi, 9, concludente acerca da fundamentação da intelecção (e da atuação da *ratio*) na “*verdade imutável e permanente [que] banha com sua imperturbável eternidade e com a mesma luz racional incorruptível e puríssima, tanto o meu próprio olhar da mente como aquela representação imaginária*” [IX, vi, 11]²⁵⁴, ora se consuma com concisão e refinamento tais que nosso trecho em pauta converte-se no mais elucidativo – e possivelmente definitivo – texto de Agostinho acerca do modo como assimila e reconceitua um dos eixos da tradição platônica, lançando luz sobre sua relação de maturidade

Discurso, Vol. 40 [2010], DF/FFLCH-USP, São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, p. 377-380; revisada e corrigida por Novaes em out-nov 2018, no âmbito dos trabalhos de tradução das *diu. qu. LXXXIII* pelo *Grupo de Estudos de Latim Medieval*, coordenado pelo Prof. Lorenzo); GRABMANN, M. *A Quaestio De Ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval in *Cadernos de Trabalho CEPAME*, Vol. II/01, março 1993, p. 29-42; SOLIGNAC, A. *Análise e fontes da Quaestio De Ideis* in *ID*, *ibidem*, p. 43-56; RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. *O De Ideis* de Sto. Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica in *Cadernos de Trabalho do CEPAME*, Vol. II/02, junho de 1993, p. 89-97; ELDERS, L. *La metafísica dell'essere di Santo Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, Vol. II, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 79-83.

²⁵⁴ *Ipsa uero forma inconcussae ac stabilis ueritatis [...] eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum et illam phantasiae nubem...*

com esta herança de formação de seus tempos juvenis²⁵⁵, bem como permitindo-nos ratificação das tentativas de leitura de seus textos iniciais, nos diálogos de Cassiciaco-Roma (sobretudo *Contra Academicos*, *De quantitate animae* e *De libero arbítrio* II) e nos primeiros tratados (*De uera religione*). A polaridade característica das clivagens com que Agostinho principia seus construtos conceituais, no interior, e na sequência, de desenvolvimentos maiores precedentes, presencia-se aqui em um dos vértices binomiais que permeiam toda a sua obra: *eternidade – temporalidade*. A assertividade principal e fundante é categórica: na eternidade do ser supremo, aqui identificado com a verdade eterna, toda a realidade foi criada, feita e formada, e nela subsiste (*ex qua temporalia fact sunt omnia*), cujo acesso é imediatizado pela visão da intelecção (*uisu mentis aspicimus*). A forma eterna visualizada na verdade suprema atualiza-se, na visão instantânea que a imediatiza ao conhecer temporal, no perfazimento, instante a instante, da intelecção do universo. Ao iniciar pela perenidade da presença da Verdade eterna em todo ato cognitivo, Agostinho como que assume o paradoxo do tempo, para “dissolvê-lo” na intelecção da imediaticidade do instante, com a decorrente postulação da simultaneidade interna ao binômio referido: a atemporalidade em que se vislumbra (e/ou contempla?) a forma eterna da realidade, é acessada no *simul* de sua ocorrência no conhecimento “*de todas as coisas temporais*” que nela foram “*feitas*”.

²⁵⁵ Os estudos ainda referenciais de Charles Boyer e Prosper Alfaric expuseram a postura por assim dizer epitômica a respeito da evolução, e possíveis sedimentações em etapas, do pensamento agostiniano em sua relação com a matriz platônica e seus desenvolvimentos posteriores, nos quais apontam para a preponderância do posicionamento cristão de Agostinho desde o período de Cassiciaco, a partir do qual opera com seletividade o elenco de ideias do pensamento neoplatônico que visualiza como concordes ao cristianismo [BOYER 1920: 193-195; ALFARIC 1918:]. Por seu turno, e substancialmente em concordância com os trabalhos citados, o posicionamento de Madec tem se cristalizado quanto à postulação, desde os escritos iniciais agostinianos, de um núcleo doutrinal em contínua expansão e elucidação [MADEC 2001: 241-255], na assimilação dos eixos platônicos relacionados, majoritariamente, à doutrina do Verbo Eterno de Deus, tendo inclusive fornecido análise do texto, por assim dizer, áureo quanto à assertividade do próprio Agostinho em sua assimilação inicial do platonismo: MADEC, G. *Si Plato uiueret... (Augustin De uera religione, 3.3) in Néoplatonisme – Mélanges offerts à Jean Trouillard, Le Cahiers de Fontenay* no. 19/22, Paris, 1981, p. 231-248. Em seu estudo sobre as *Confessiones*, Brachtendorf sumariza a discussão histórica a respeito da relação entre cristianismo e neoplatonismo, referenciando-se na postura assumida por Pierre Courcelle em sua obra clássica sobre o texto de Agostinho, qual seja, a de relacioná-los em uma “*unidade sintética*” [BRACHTENDORF 2008: 147-148]. Em outro texto, o autor pontua ainda mais claramente: BRACHTENDORF, J. *Augustine on the Glory and the Limits of Philosophy* in CARY, P; DOODY, J.; and PAFFENROTH, K. (eds.) *Augustine and Philosophy*, Maryland (UK): Lexington Books, 2010, p. 3-21. Com vistas à discussão ampla e exaustiva sobre as relações entre a herança filosófica greco-romana e o desenvolvimento do pensamento agostiniano, além dos estudos já mencionados, vide igualmente: GUITTON 2004 [1933]: 136-151; HARRISON 2006: 20-33; BLÁZQUEZ 2012: 34-46; DUPONT, A. *Continuity or Discontinuity in Augustine?* in *Ars Disputandi* [http://ArsDisputandi.org.], volume 08 (2008), p. 67-79; um sumário da discussão (até o início dos anos 2000) em BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. *L’approche philosophique de l’oeuvre d’Augustin au miroir de la R.E.A.* in *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, vol. 50 (2004), p. 326-329; FATTAL, M. *Plotin chez Augustin*, Paris: L’Harmattan, 2006, p. 11-75 (sobretudo, para nosso presente estudo, as p. 19-32); FOLEY, M. P. *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues* in *Revue de Études Augustiniennes*, 45 (1999), Paris, p. 51. Cf. ainda: BROWN 2012: 123-127; LANCELLI 1999: 130-132; VIGINI 2012: 47-71.

O termo do qual Agostinho se vale para condensar e resumir sua assimilação e interpretação da constituição formal (eidética, em termos contemporâneos) da realidade, no pensamento de corte platônico, aponta para o uso seletivo de determinado matiz presente neste seu traço essencial. Com efeito, *forma* ressalta o elemento imagético fundacional à realidade criada, pela qual sua visão acessa a essência dos entes, na imediatização da ação de feitura do ser. A forma, enquanto imagem da realidade essencial, afigura-se como o *telos* da visão intelectual, e tal figuração predispõe o formato essencial do real: sua visualização fundamenta e enseja a formação da realidade em sua própria imediação visual (*atque inde conceptam rerum ueracem notitiam, tamquam uerbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus*). Por conseguinte, a visão da essência imediatiza e conduz²⁵⁶ a ação de feitura segundo a formatação antecipada na perenidade da visão intelectual. A antecipação formal proporcionada pela visão atua no ensejo e na consecução da temporalidade formada múltipla e sucessivamente, na totalidade da ação própria, e/ou relacional, na atemporalidade própria à *ratio* (*temporalia facta sunt omnia [...] uera et recta ratione aliquid operamur*). Ambas as vetorializações – em antecipação, na visão da essência; e em sucessão, na feitura e formação da existência – convergem precisamente no *formatum* em que a atemporalidade remissiva à eternidade da *ratio* (ancorada na eternidade) intersecciona a temporalidade do conhecimento. Assim, a forma aponta para a imediatização proporcionada pela atemporalidade, em que se vislumbra a eternidade do Verbo divino; no qual por sua vez subsiste, enquanto expressão que, intratrinitariamente eterno e extratrinitariamente encarnado (daí perfazer a reciprocidade essencial à relação fundamental *Vere Esse – esse* criatural), perfaz a figuração da eternidade no átimo temporal do instante componente da temporalidade. Antes, porém, de identificar e/ou localizar o *locus* da forma no Verbo divino, Agostinho tratará de expor ainda a imediatização do verbo enquanto linguagem própria da *ratio* humana, terminando por compor relação de fundamentação e decorrência entre uma teoria da expressão consubstanciada numa autêntica filosofia da linguagem, e uma visão teocêntrica da palavra que se revela, afinal, perfeitamente cristalizada no entendimento tautológico de uma teologia do verbo: é no – e a partir do - *logos* divino que ocorre e se expressa todo sentido de palavra, tanto em sua criação (interior), quanto em sua consumação (exterior). Na temporalidade entre a fundamentação no Verbo divino e a expressão criatural consumada no verbo interior, dá-se o *simul* entre doação e presencialidade instantânea, fundamentalmente inerente à imediação da linguagem enquanto signo da verdade absoluta e eterna. No interior da trama com que Agostinho estabelece tais relações, ocorre sua

²⁵⁶ Vide nossa tentativa de desenvolvimento quanto às ações de *iudicare* e de *moderare* exercidas pela *ratio*, em *De libero arbitrio* II – PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio*, op.cit.

assimilação do eixo eidético platônico precisamente na relação entre a filosofia da linguagem e a teologia do verbo²⁵⁷, vértice no qual expõe a teleologia da temporalidade histórica na ontologia logocêntrica. Verifiquemos algumas tentativas de adentramento e análises a respeito.

Na apresentação do que intitula filosofia fundamental (vale dizer: ontologia) em Agostinho, e ao expor a assimilação agostiniana da teoria platônica via neoplatonismo (com o possível influxo do pensamento de Fílon de Alexandria), Blázquez indica o *simul* a que aludimos no passo anterior:

Segundo a versão neoplatônica, o mundo das realidades superiores está hierarquicamente constituído pelo Uno, o *Logos* ou *Nous*, e a Alma do mundo. Pois bem: santo Agostinho modifica este esquema, adaptando-o à fé cristã, como Filon já o fizera em relação à fé judaica. Acima de tudo, está *Deus Uno e Trino*. O Verbo é consubstancial ao Pai, e com Ele existem, desde a eternidade, todas as ideias arquetípicas das coisas, quais sejam: ideias, espécies, formas, etc., em seu ser real e indiviso. Assim como o artífice necessita ter, de algum modo na inteligência, aquilo que pensa realizar, de igual modo tudo o que foi possível [ser] existiu na mente divina desde toda a eternidade, consubstancialmente. Isto tem lugar no Verbo como segunda pessoa trinitária. [...] Resulta pois que o mundo ideal agostiniano nem é distinto de Deus, nem superior a Ele. São as ideias, enquanto tais, que subsistem, arquetonicamente, no Verbo. Elas são o fundamento ontológico do ser, da verdade, da certeza e da ciência. – BLÁZQUEZ, 2012: 80 (grifos nossos).

Blázquez precisa o contraste entre os dois pensamentos, justamente na equalização entre o Verbo e Pai, definida consubstancial e para a qual Agostinho transpõe as ideias arquetípicas da tradição platônica. Será no âmbito da mutualidade essencial que estarão localizadas as ideias em sua existência eterna, do que depende-se a perenidade ontológica radicada na atemporalidade, ou mesmo eternidade, da realidade criada no ser eterno: a eternidade do Verbo consubstancia, na atemporalidade em que se dá a criação da realidade, a essência de cada ser existente, pelo que a relação das criaturas com o Verbo converte-se, assim, na própria fundamentação ontológica destas. Aqui, tal como extensamente desenvolvemos na análise do construto analógico, a substancialidade transmuta-se, por assim dizer, na relacionalidade interna às relações trinitárias, e desta para com a realidade criatural: a relação perpassa e fundamenta a essência dos relacionados, possibilitando a subsistência do ser criado em relação ao criador. Assim, a ontologia relacional exposta no *trin.* localiza seu âmago no passo anterior de uma, por assim dizer, cristologia trinitária, ou mesmo uma ontologia cristológico-trinitária, onde a cristologia se define no estatuto funcional da relação do Verbo

²⁵⁷ Schindler faz convergir, como é sabido, toda sua pesquisa acerca da analogia trinitariana do *De trinitate* à uma filosofia da linguagem centrada precisamente na noção de verbo divino: “*Die Frage nach der Bedeutung des Augustinischen ‘verbum’ führt mit Notwendigkeit in die Trinitätstheologie und in die Sprachphilosophie hinein. Beide Themen sind auch gesondert dargestellt, doch liegt das Hauptgewicht meiner Abhandlung auf der Interpretation von De trinitate.*” – SCHINDLER 1965: 11.

para com o Pai: nele, dá-se a realidade filial, ou seja, a própria criação enquanto ato expressivo (verbal) do criador.

A diferenciação pretendida por Blázquez remete diretamente à hierarquização plotiniana do “*mundo das realidades superiores*”, a qual enseja a processualidade temporal em que se estrutura todo o universo emanado do Uno, donde resulta a racionalidade discursiva e a articulação temporalizante de sua intelecção. Na contrastação, a equalização essencial à relação Pai e Filho, no interior da trindade divina, é entendida em sua atemporalidade e infinitude, responsável, por sua vez, pela atemporalidade que permeia todo o universo em sua totalidade (como dado relativo ao *esse* enquanto primeiro conhecido), consubstancial em seu *esse* remissivo ao *Esse* primordial (“... *tudo o que foi possível existiu na mente divina desde toda a eternidade, consubstancialmente...*”), bem como localizada e fundamentada por Agostinho no Verbo divino, com o devido ressaltado quanto ao escopo relacional intratrinitário, resultando na imediata relação (“*São as ideias [...] que subsistem, arquitetonicamente, no Verbo. Elas são o fundamento ontológico do ser, ...*”).

Assim, a análise de Blázquez permite visualizar, modo preciso, o contraste e a diferenciação de fundo entre o pensamento agostiniano para com sua herança neoplatônica: a realidade temporal subsiste na atemporalidade do Verbo divino. Consequentemente, o conhecimento da realidade, bem como sua expressão e racionalidade discursiva, numa palavra: a linguagem humana, decorrem essencialmente de tais qualificações, como também a percepção teleológica que lhe é inerente. A sequência da análise elucidada-nos neste sentido:

Todas as relações com Deus encontram-se enraizadas (ou: radicam) na dependência existencial do ser criado, de Deus seu Criador. Para santo Agostinho esta onipresença de Deus possui escopo metafísico. A não presença de Deus equivale ao não-ser [...] Esta ideia [...] encontra-se sobretudo nas *Confissões*, n’ *A Trindade* e no *Comentário literal ao Gênesis*. [...] enquanto não chega ao encontro com Deus, o homem é um ser falho e não plenamente realizado. – BLÁZQUEZ, 2012: 87.

Da relacionalidade verificada enquanto fundamento ontológico, e igualmente como subsistência cosmológica, Blázquez extrai as consequências que, em realidade, estão na origem da diferenciação entre a estrutura ontológica verificada no interior do desenvolvimento neoplatônico da teoria das formas, e a crença na trindade divina professada pelo cristianismo:

O Deus de santo Agostinho, portanto, é o Deus Uno e Trino revelado na Bíblia. Daí, os atributos do *Unum* plotiniano aplicados por santo Agostinho a Deus perdem totalmente o significado originalmente platônico. Em Deus os atributos se identificam com a essência, já que Deus não é, propriamente falando, perfeito, mas sim a perfeição mesma. Nele, tudo é substancial, e nada accidental. Deus não é sábio ou bom. É a sabedoria e a bondade. Deus *é o que é*. [...] É atemporal, ou (o que é igual), eterno. – IDEM, *ibidem* (itálicos do autor).

A sequência de Blázquez permite-nos verificar que Agostinho assimila a Forma platônica enquanto escopo originário em que a existência encontra seu fundamento, e na qual é subsistida; bem como, através da identificação desta (Forma) com o Verbo divino, da imediaticidade com que a presença e comunicação de Deus se dá ao ser humano, posto que é em seu Verbo que a realidade se dá a conhecer na racionalidade que lhe inere. No Deus triúno – vale dizer: na esfera das relações que compõem a essência triúna divina – não cabe distinções ensejantes da processualidade temporal própria das criaturas: não se trata de qualificar o ser divino com atributos, mas sim verificar que a própria essência do real é nele, ou seja, tudo o que criado por Deus é, nele é. A medida e o lapso potencial que observamos no ente criado, em que a atualidade da existência perfaz a potência com que foi constituído essencialmente, não cabe quando da análise do ser divino, do que resulta que o seu conhecimento, igualmente, não se comporta nem se restringe nas relações ato-potência com que o pensamento aristotélico classifica e taxonomiza a esfera criatural. Torna-se patente, pois, que o núcleo do contraste entre os pensamentos agostiniano e neoplatônico encontra-se na identificação, pelo primeiro, da forma essencial com a sua própria expressão. Dado que a forma é a própria expressão, a criação apresenta-se, ontologicamente, como resultante da verbalidade própria com que o Criador se relaciona, numa palavra: no Verbo divino convergem as relações internas trinitárias, e externas ontológico-cosmológicas. Igualmente, resulta-nos claro que a teorização da linguagem, no livro IX, como que literalmente incide na equalização referida, em que a linguagem/racionalidade com que a criação expressa o intento relacional e a verbalização do Pai, fundamenta-se na palavra do próprio Deus, qual seja: uma teologia do Verbo. Precisamente o equacionamento da relação entre uma filosofia da linguagem e uma teologia do Verbo, perfaz o campo de análise da pesquisa levada a efeito por Gérald Antoni em sua obra *La prière chez saint Augustin*, em que o subtítulo (*D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*) referencia-nos de pronto uma análise centrada justamente neste ponto de nosso texto.

- *Verbo eterno – verbo interior*

A flagrante ausência de menção explícita ao verbo eterno, no texto em pauta, poderia invalidar a postulação de tal item. Entretanto, a colocação de princípio remissiva à verdade eterna, cuja presença plena, ou totalidade, é explicitada por Agostinho no tocante à relação *eterno – temporal*, permite-nos a predisposição da relação decorrente *verbo eterno – verbo interior*. Em contínuo ao postulado acerca do *ser supremo – ser criatural*, o texto estabelece nexos imediato e necessário (*atque inde*) entre a forma essente e o conhecimento verdadeiro, na

precisa e explicitada imediação de sua ocorrência (*conceptam rerum ueracem notitiam, tamquam uerbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus*).

Precisamente no tocante à sobredita relação, ressonância por evidência do eixo maior epistemológico-ontológico *Vere Esse – esse*, as elucidações de Gadamer são-nos preciosas, tal que se impõem sua transcrição por inteiro:

O mistério da Trindade encontra seu reflexo no milagre da linguagem, na medida em que a palavra, que é verdadeira por que diz como é a coisa, não é nem quer ser nada por si mesma: *nihil de sua habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Ela possui seu ser na sua função de tornar aberto. É exatamente isso que serve para o mistério da Trindade. Também aqui não importa a manifestação terrena do redentor como tal, mas antes, sua divindade plena, sua igualdade essencial com Deus. No entanto, a tarefa teológica consiste em pensar a existência pessoal autônoma de Cristo nessa igualdade essencial. Para isso, apresenta-se a relação humana que se torna visível na palavra do espírito, o uerbum intellectus. Isso é mais do que uma simples imagem, pois, apesar de sua imperfeição, à relação humana de pensamento e linguagem corresponde à relação divina da Trindade. A palavra interior do espírito é tão essencialmente igual ao pensamento como Deus-Filho como Deus-Pai.²⁵⁸

f) *Perspectivas e aproximações*

- *Aproximações e exegeses históricas*

O acento epistemológico-ontológico no *esse* primordial se fez presente por todo o ulterior desenvolvimento histórico do pensamento de Agostinho, nas diversas recepções dos seus textos fontais e nas perspectivas por eles suscitadas, evidentemente centralizadas no *trin*. No período escolástico, a analogia triádica e a ontologia relacional nele desenvolvidas constituem a influência comum nos construtos teológicos de autores díspares, mormente em suas reflexões trinitárias²⁵⁹. Tal acento se faz presente, a partir da alusão à distinção de base

²⁵⁸ GADAMER 1997 [1960]: 543-544 (grifos nossos).

²⁵⁹ Nos séculos VIII e IX, as polêmicas acerca do adocianismo e do *Filioque* ainda concentram as atenções com relação à teologia trinitária, através da qual os autores ocidentais latinos expressam a grande influência exercida pelo *trin*., do que é exemplo Godescalco D'Orbais – cf. JOLIVET, J. *Godescalc D'Orbais et la Trinité: la méthode de la théologie a l'époque carolingienne*, Paris: Vrin, 1958, p. 22-69. No início da Escolástica, o pensamento de Anselmo ostenta claro influxo de Agostinho, percebido já no tratado soteriológico *Cur Deus homo*, onde seu cristocentrismo de base reverbera as intuições agostinianas respectivas ao Verbo eterno e encarnado como origem (e redenção) do *logos* humano. A influência agostiniana é ainda explicitada na epígrafe *Fides quaerens intellectum*, com a qual sintetiza as relações entre a fé escriturística cristã e as heranças gregas do instrumental lógico das sentenças e da dialética dos universais [cf. DE LIBERA 1998: 291-293; LIMA VAZ, H.C. *A Função das Universidades e o nascimento da Escolástica*, in *Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira*, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 1998, p. 21-24]. Importa, contudo, dentro da finalidade precípua deste passo de nossa pesquisa e no espírito da leitura ontologista de Agostinho no qual intentamos situá-la, verificarmos a possibilidade de que a matriz agostiniana esteja, ainda que veladamente, presente na feitura do argumento único anselmiano, segundo a qual a proximidade da postulação verificada no *lib. arb. II, vi, 14* (onde Evódio condiciona sua admissão de que o ser provado como superior à razão seja Deus, conquanto *quo est nullo superior*) com o desenvolvimento registrado no *Proslogium II* (*id quo nihil maius cogitari possit*), permitiu que aquela tenha sido, por vezes, interpretada como uma primeira formulação deste: “A expressão *id quo maius cogitari nequit, deriva presumivelmente de santo Agostinho de Hipona (354-430), que no diálogo O livre-arbítrio, leva Evódio a dizer: ‘Admitirei plenamente que seja Deus, se for estabelecido que não existe nada que lhe seja superior (II, 6,14)’* – TOMATIS, F. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*, São Paulo: Paulus, 2003,

semântica entre as conceituações envolvidas em *substantia* e *essentia*, na *Theologia Summi Boni* de Abelardo, na qual discute acerca da objeção dirigida à unidade divina ante a numeralidade ou multiplicidade envolvida na nominação de sua essência como trinitária. Ecoando a argumentação agostiniana acerca da essência uma constituída na própria reciprocidade entre as pessoas divinas, Abelardo parece-nos reafirmar o *esse* relacional primordialmente envolvido na nominação mesma da Trindade, a partir do próprio texto do *trin*.²⁶⁰. Igualmente, as relações intratrinitárias e a essência divina integram a constituição

p. 13. Tomatis alude ainda à formulação do *doctr. chr. I, vii, 7* (*id quo nihil sit melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*), bem como à possível origem da conceituação em Cícero (*De natura deorum II, vii*). Com relação a esta possibilidade, Maria Leonor Xavier visualiza como que fio contínuo entre os dois pensadores, a partir da “*metafísica do Êxodo*” celebrizada por Gilson [2006: 67 n14] acerca da interpretação patristica da revelação do nome de Deus em Ex 3,14: “*Cabe [...] perguntar: qual a postura de Santo Anselmo a respeito da metafísica do Êxodo? [...] Ora, uma teologia da essência suprema privilegia naturalmente a essência entre as possíveis acepções do ser em Deus. Santo Anselmo deve, pois, inscrever-se na linhagem de Santo Agostinho, quanto à prevalência de uma metafísica da essência na determinação do ser divino. Com base na correlação dos termos essentia-esse-ens, Anselmo afirma a inter-permutabilidade dos nomes divinos summa essentia – summe esse – summe ens.*” – XAVIER, M. L. O. *Razão e Ser: três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 509-510 (grifo nosso). A importância da notação acerca da possível influência agostiniana no argumento único de Anselmo será evidenciada adiante, quando da apresentação que intentaremos acerca do modo como Boaventura, coerentemente à sua herança agostiniana da primordialidade do *esse* (que, relembremos, aqui visualizamos nos desenvolvimentos do *trin. IX, vi, 9 – vii, 12*), recepção o argumento e o reformula de maneira a fazer convergir a *ratio simul* que lhe fundamenta, junto à interioridade agostiniana enquanto *locus Dei* (vale lembrar que alguns estudiosos entendem ser o desenvolvimento anselmiano melhor definido como argumento a *simultâneo* – cf. SARANYANA, J.-I. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à Escolástica Barroca*, São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio, 2006, p. 163).

²⁶⁰ “*Ce que dit Augustin au livre VII du De Trinitate concerne cette diversité des propres ou des définitions: ‘Pour Dieu c’est une chose d’être, c’en est une autre d’être Père’ [VII, iv, 9], alors que pourtant en Dieu c’est une même chose numériquement que l’étant lui-même et le Père. Si nous voulons exposer plus précisément ce que signifie le mot personne en Dieu, cela revient au même que si nous disions qu’il est soit le Père, c’est-à-dire puissant, soit le Fils, c’est-à-dire sage, soit l’Esprit Saint, c’est-à-dire bon; et que Dieu soit trois Personnes, cela revient à dire qu’il est à la fois le Père, le Fils, l’Esprit Saint. En outre, que le Père, le Fils et l’Esprit Saint soient trois Personnes distinctes l’une de l’autre, c’est comme si nous disions qu’entre elles il n’y a aucune implication réciproque qui ferait que du fait que Dieu est le Père, c’est-à-dire puissant, il soit le Fils, c’est-à-dire savant, et réciproquement; ou que du fait qu’il est le Père il soit l’Esprit Saint, c’est-à-dire bon, et réciproquement; ou que du fait qu’il est le Fils, il soit l’Esprit Saint, et réciproquement. [...] Quant à l’objection selon laquelle Dieu n’est pas trois Personnes sans être aussi ‘trois’, et qu’ainsi il y a en Dieu une multiplicité composée de parties, elle est futile. [...] On pourrait peut-être sans que ce soit inexact dire que Dieu est trois, ou plusieurs, si l’on comprend trois ou plusieurs par la définition, et non numériquement. En effet il est immense, éternel, créateur, tout-puissant, et beaucoup d’autres choses diverses par leurs définitions, et ainsi il est loisible de remarquer en lui, d’une certaine façon, une multiplicité selon la diversité des définitions ou des propriétés, et non pas de nombre. [...] Augustin aussi confirme cela au livre VII du De Trinitate, en ces termes: ‘Quand l’indigence humaine essaya d’exprimer par des paroles ce qu’elle a appris concernant le Seigneur Dieu, elle craignit de dire trois essences, de peur qu’on ne comprît qu’il y a quelque diversité dans cette suprême égalité. Inversement, elle ne pouvait dire, comme Sabelius, qu’ils ne sont pas trois.’” [Theologia Summi Boni II, v, 107; e III, i, 5-6] – ABÉLARD *De l’unité et de la trinité divines* [Theologia Summi Boni], traduction, introduction et notes de Jean Jolivet, 2^e édition, Paris: Vrin, 2001, p. 87 e 92-93, respectivamente (grifos nossos). “A questão da Trindade é o ponto de partida das teologias de Abelardo, tanto que a primeira delas, anterior ao uso do termo ‘teologia’, é descrita por ele como ‘um tratado sobre a unidade e a trindade divina’. As duas principais referências de então sobre o tema são o tratado de Agostinho A Trindade e dois opúsculos de Boécio sobre o mesmo problema. Enquanto Agostinho apresenta analogias que nos permitam perceber melhor como se pode conceber um Deus simultaneamente uno e trino, [...] Abelardo limita-se a analisar ‘o que significam, em Deus, os nomes Pai, Filho, Espírito Santo’. [...] Se a teologia de Abelardo pode se apresentar como um conhecimento científico, é porque não fala de Deus, mas dos enunciados através dos quais falamos de Deus.” – ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*, São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2015, p. 34. Estêvão apresenta tradução própria do primeiro excerto da TSB ora citado (p. 119-*

nuclear da reflexão tomasiana a respeito, a qual porém, não obstante a presença ostensiva das exposições agostinianas acerca da categoria da relação no livro V do *trin.*²⁶¹, ancora-se no influxo pericorético da teologia trinitária oriental, ao qual já aludimos anteriormente (p....). De fato, ao trabalhar os eixos conceituais de reciprocidade e simultaneidade, Tomás de Aquino verte-os na dinâmica circunscrevente da transposição conceitual latina para a idealização grega, cuja ênfase no modo substancial, mais que essencial²⁶², da noção de ser tomasiana²⁶³ termina por acentuar a preocupação em salvaguardar a unidade das pessoas da Trindade²⁶⁴, como constatamos no comentário de Gilles Émery:

120), cotejada com a tradução de Jolivet por nós utilizada, mas a necessidade de citarmos o trecho do livro III fez com que utilizássemos a versão francesa para os dois excertos.

²⁶¹ *Summae Theologiae I, xxviii, a. 2, arg. 1-2*. Notamos ainda certa nuance agostiniana no posicionamento próprio de Tomás: “*Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc uero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.*” – **Idem, respondeo** (grifos nossos).

²⁶² “*Saint Thomas d’Aquin préfère l’orthographe ‘circuminsessio’ [Summa contra Gentiles IV, ix] dont le concept correspond aux données johanniques: on pourrait dire que la ‘circuminsession’ nous resume Jo 10, 38; 14, 9ss; 17, 21; [...] Le concile de Florence a opté pour l’orthographe ‘circuminsessio’. [...] Pour Saint Thomas, le fondement de la circuminsession ne se situe pas seulement dans l’unité de nature ou dans la réciprocité des relations [...] le Docteur angélique souligne qu’il y a ‘une double unité dans le Père et le Fils, c’est-à-dire d’essence et d’amour, et selon les deux le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père’; [...] Sous ce biais, le saint dominicain récupère, sans la nommer, la ‘circuminsession’ comme interpénétration ou intersubjectivité intradivine. La circuminsession est inséparablement circuminsession: pas d’ ‘in’ sans ‘ad’, dans les relations mutuelles entre Personnes divines.*” – DE MARGERIE, B. *La Trinité chrétienne dans l’histoire*, Paris: Beauchesne, 1975, p. 250 (grifos nossos).

²⁶³ Foge completamente aos termos de nossa pesquisa avançar a respeito da filosofia do ser, ou da metafísica propriamente, tomasiana. Notemos apenas que as diversas interpretações pós-*Aeterni Patris* (1889), sobretudo as da primeira metade do século passado, trataram em sua totalidade de revalidar ou rever o conceito de ser no interior do pensamento de Tomás de Aquino, desde as leituras conhecidas como neotomistas (com boa parte ressignificando a conceituação de ser como essencialmente *ato*, e não substância), até os estudos do que se intitulou como *tomismo transcendental* (cf. MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*, Paris, 1923; ROUSSELOT, P. *A teoria da inteligência em Sto. Tomás de Aquino*, São Paulo: Loyola, 1999). Neste, o ser em sua conceituação apriorica termina por confluir às tentativas de aproximação com correntes modernas e contemporâneas, tais como a crítica kantiana e a fenomenologia existencial. – Vide LOTZ, J. B. *Martin Heidegger et Thomas D’Aquin*, Paris: P.U.F., 1988 (mormente p. 36-72 e 91-137); LINDBLAD, U. M. *L’intelligibilité de l’être selon saint Thomas d’Aquin et selon Martin Heidegger*, Paris: Peter Lang, 1987 (sobretudo p. 25-66 e 250-285). A importância da presente notação reside em que, à luz de tais renovações na leitura de Tomás, a possibilidade de se visualizar aproximação com a primazia epistemológica do *esse* primordial aparece-nos concreta, ensejada aliás em vários estudos contemporâneos. No âmbito teológico estrito, o tomismo transcendental suscitou, além de polêmicas febris (Cornélio Fabro e, por vezes, Urs von Balthasar), igualmente construções teológicas renovadoras e influentes, cujo nome óbvio de Karl Rahner (desde os títulos mais notórios *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*, até o *Curso Fundamental de Teologia*) por vezes faz esquecer que a pesquisa fomentou e vicejou em obras elucidativas com imponente vigor especulativo (Bernard Lonergan, Johann Metz, Edward Schillebeeck, Bernhard Welte).

²⁶⁴ “*Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e conuerso. Non ergo per hoc quod dicitur, solus Pater est Deus, excluditur Filius, uel Spiritu Sanctus. Et sic uidetur haec locutio esse uera.*” – **ST I, xxxi, a. 4, arg. 3** (grifo nosso); “[...] AD PRIMUM ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati diuinarum personarum, quod relationibus distinguantur. [...] AD QUARTUM dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens: sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relatiui esse est ad aliud se habere, per li aliud intelligitur correlatiuum, quod non est prius, sed simul natura.” – **ST I, xl, a. 2, ads. 1 et 4**

Santo Tomás, como quase todos os autores escolásticos, coloca a unidade de essência em primeiro plano. Neste contexto, ele a localizava nos Padres, como já o mencionamos. Sua explicação segue de perto a de Santo Hilário de Poitiers [ST I, xlii, a. 5]. [...] A co-imanência das pessoas se baseia, pois, em sua consubstancialidade. Esta implica que as três pessoas divinas não somente possuem uma natureza semelhante, mas sim a mesma natureza, identicamente una, ou seja, numericamente única. [...] Sem dúvida, a unidade essencial das três pessoas não esgota sua mútua presença. Santo Tomás chama também a atenção acerca do papel que desempenham as relações. Trata-se de um traço original que, como já o dissemos, provavelmente lhe foi sugerido pela leitura de São João Damasceno feita por São Alberto.”²⁶⁵

Como já o fizemos notar em nossa Introdução (p. 27ss), a consensualmente reconhecida²⁶⁶ fidelidade de Boaventura a Agostinho, para além de sua própria admissão explícita²⁶⁷, pode ser confirmada pelas mais de 3.050 vezes em que o cita no decorrer de sua obra. Destas, 559 referem-se ao *trin*²⁶⁸. Tal herança torna-se não somente uma de suas fontes²⁶⁹, por certo a determinante, mas converte-se na configuração matricial trinitária do sistema boaventuriano. A relação de fundamentação que intentamos expor, com base no mecanismo especular, entre a tessitura analógica do *trin*. IX, ii, 2 – iv, 4 e o *uere esse* (enquanto verdade e princípios racionais nela refulgentes em *simul*) de IX, vi, 9 – vii, 12, expansiona-se em Boaventura para fazer do exemplarismo agostiniano não somente o substrato

(grifos nossos). Ao mesmo tempo em que verificamos a proximidade com Agostinho, percebemos de igual modo traços diferenciais decorrentes da visualização pericorética: se de fato aponta para a essência relacional, Tomás o faz ao modo de “interpenetração” entre as pessoas divinas (*persona est in intellectu alterius*), deixando entrever a conceituação de base centrada na substancialidade mais que na “essencialidade”, ou na dinâmica simultânea e imediatizante atinente à mutualidade agostiniana, decorrente da relacionalidade equalizante como ipseidade essencial, na qual as distinções intrapessoais estão perfeitamente asseguradas pela atualidade em reciprocidade.

²⁶⁵ ÉMERY, G. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008, p. 427-429. Émery já expusera a teologia trinitariana de Tomás, conjuntamente às de Alberto Magno e Boaventura, em suas relações com a doutrina da criação, tendo por base os comentários dos autores ao *Sententiarum* lombardiano – ID. *La Trinité créatrice*, Paris: Vrin, 1995, p. 249-515 (sobretudo as p. 302-359, onde Émery expõe o aspecto econômico das relações trinitárias e a criação, o qual incide, obliquamente por certo, em nosso eixo de estudo). Cf. ELDERS, L. J. *La Metafisica dell'Essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica, I. L'essere comune*, Vaticano: L.E.V., 1995, 274-290.

²⁶⁶ GILSON, É. *La philosophie de Saint Bonaventure*, 3ª edition, Paris: Vrin, 1984, p. 12-35; BOUGEROL, J. G. *Introduction a Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1988, p. 54-62; FALQUE, E. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris: Vrin, 2000, p. 74-77; MORETTI-COSTANZI, T. *L'intellectus fidelis nell'agostinismo di San Bonaventura* in ID. *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, p. 145-161 [1974]; CRESTA, N. G. *Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden. Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2003, p. 41-52; ROBERT, P. *Le problème de la philosophie bonaventurienne (I) in Laval théologique et philosophique*, Vol. 06/1, Université Laval, 1950, 145-163 [<https://doi.org/10.7202/1019832ar>]; SPEER, A. *Boaventura – A certeza do conhecimento* in KOBUSCH, T. *Filósofos da Idade Média – uma introdução*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p. 239-243; SCHLOSSER, M. *Saint Bonaventure – La joie d'approcher Dieu*, Paris: Éditions du Cerf, 2007; VIER, R. *Da certeza do conhecimento de Deus em São Boaventura* in GARCIA, A (org.). *Estudos de Filosofia Medieval – A obra de Raimundo Vier*, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, p. 39-43; BALTHASAR, Hans Urs von *Gloria – uma estética teológica*, volume 2, Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 318-334; GILSON, E. *La Philosophie au Moyen-Âge*, 2ª edition revue et augmentée, Paris: Payot., p. 439-445; WOZNIAK, Robert J. *Primitas et Plenitudo – Dios Padre en La Teologia Trinitaria de San Buenaventura*, Navarra: EUNSA (Colección Teológica), 2007.

²⁶⁷ *Christus unus omnium magister XIX; De scientia Christi q. 4, concl.*

²⁶⁸ BOUGEROL, J. *Introduction a Saint Bonaventure*, op. cit., p. 58.

²⁶⁹ Bougerol documenta o número detalhado de citações de Aristóteles (mais de 1050 vezes), Anselmo, Pseudo-Dionísio, Bernardo e os vitorinos – BOUGEROL, J., op. cit., 53-140.

de uma sua semiótica, por assim dizer, ou um conduto de sua epistemologia, mas igualmente de toda outra área do edifício filosófico-teológico, em que a cosmologia, a antropologia/psicologia e a ontologia convertem-se naturalmente em espelhos trinitários plenos do ser divino, das mais ínfimas figurações às mais orgânicas expressões.

Nesse sentido, praticamente todos os seus textos expressam o mote trinitário de inspiração agostiniana, por certo com traços pseudo-dionisianos e vitorinos. Evidentemente que um estudo avançado demandaria incursões de grande fôlego analítico nas exposições maiores dos *Commentarius in Sententiarum*, das *Quaestiones disputatae* I [*De misterio Trinitatis*] e da Parte I de sua breve suma teológica *Breuiiloquium*. Entretanto, para os fins deste momento de nosso estudo, parece-nos suficiente a remissão ao *Itinerarium*, texto lapidar que, sob o aspecto de breviário místico, condensa na realidade todo o pensamento boaventuriano em rara conjugação de estética poética alegórica, especulação metafísica trinitária e escrita sentencial. Numa passagem que bem pode ser definida, frase a frase, como autêntica glosa agostiniana, Boaventura ressoa todo o núcleo imagético do livro IX do *trin.*:

Penetrando, pois, agora em nós mesmos neste terceiro degrau e como que abandonando o mundo sensível – que é como o átrio externo do lugar ao qual temos que chegar -, devemos esforçar-nos por ver a Deus, como num espelho, no seu templo [Ex 26, 34s], isto é, na parte anterior do tabernáculo. Aqui a luz da verdade brilha à maneira de candelabro perante nossa alma, na qual resplandece a imagem da beatíssima Trindade. Entra, pois, ó homem, em ti mesmo e observa com que ardor tua alma se ama a si própria. Ora, ela não poderia conhecer-se se não tivesse lembrança de si mesma. Porque nossa inteligência não apreende senão aquelas coisas que a memória torna presentes. Vê, portanto, não com os olhos da carne, mas com os olhos da razão, como nossa alma possui três potências. Considera as atividades e as relações mútuas destas três potências e poderás ver a Deus em ti mesmo, como na sua imagem. Isso significa ver a Deus “por um espelho e em enigmas” [1 Cor 13, 12]. – *Itinerarium mentis in Deum* III, i.²⁷⁰ (grifos nossos)

A explicitude da herança analógica do *trin.* é ainda maior adiante, quando Boaventura, após expressas citações de Agostinho [III, iii e iv], clarifica o vértice da mutualidade na simultaneidade que lhe fundamenta:

Simultaneamente, pela consideração da ordem, origem e correlação das três potências mencionadas, a alma conduz-nos à mesma Santíssima Trindade. Com efeito, da memória procede a inteligência, como progénie sua, pois nós intelecionamos quando o simflío, que está na memória, repercute na ácie do entendimento, e esta

²⁷⁰ “Ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum uidere Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux ueritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. Intra igitur ad te et uide, quoniam mens tua amat feruentissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc aduertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non óculo carnis, sed óculo rationis. Considera igitur harum trium postentiarum operationes et habitudines, et uidere poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est uidere per speculum in aenigmate”. Utilizamos a tradução, com pequenas alterações, de Jerônimo Jerkovic e Luis A. De Boni, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 53-54.

(*repercussão*) não é outra coisa senão o verbo. Da memória e da inteligência é dealitado o amor, como inexo das duas. Estas três realidades, a saber, a mente geradora, o verbo e o amor, estão na alma correspondentemente à memória, à inteligência e à vontade, que são con-substanciais, co-iguais, co-etâneas, e circuncedentes entre si. Por conseguinte, se Deus é perfeito espírito, tem memória, inteligência e vontade; tem não somente o Verbo gerado, mas também o Amor dealitado, os quais, por um proceder do outro, se distinguem necessariamente, mas não essencial nem acidentalmente; logo, [distinguem-se] como pessoas. Consequentemente, ao considerar-se a mente a si mesma, eleva-se por si própria, como por um espelho, à dispecação da Santíssima Trindade – do Pai, do Verbo e do Amor, três pessoas co-eternas, co-iguais e co-substanciais. – *Itinerarium III*, v.²⁷¹ (grifos nossos)

E, assim como a especulação analógica do *trin.* IX expõe-se radicada, ao mesmo tempo em que termina por se consumir, na verdade como princípio eterno da razão, a qual julga e modera a existência do *esse* criatural a partir do *uere esse*, Boaventura igualmente ascensiona a visão interior da alma reflexo da Trindade ao ser supremo, incluindo uma citação da *Quaestio* LI da *diu. qu.* LXXXIII:

Podemos contemplar a Deus não só fora de nós, e dentro de nós, mas também acima de nós. Fora de nós, pelos seus vestígios; dentro de nós, pela sua imagem; acima de nós, pela sua luz “*estampada sobre nosso espírito*” [Sl 4, 7]. Esta é a luz da eterna Verdade, pois “*o nosso espírito foi imediatamente formado pela própria Verdade*” [Agostinho, *diu. qu.* LXXXIII, *Quaestio* LI, ii]. [... – Há] dois modos ou degraus pelos quais nos elevamos às perfeições invísiveis e eternas de Deus [Rm 1, 20]: o primeiro refere-se aos atributos essenciais de Deus, o segundo, aos atributos próprios de cada pessoa. O primeiro modo fixa o nosso olhar primeira e principalmente sobre o Ser mesmo, declarando que o primeiro nome de Deus é “Aquele que É” [Ex 3, 14]. [...] Quem, pois, deseja contemplar as perfeições invísiveis de Deus referentes à unidade de sua essência, fixe primeiro sua atenção sobre o Ser mesmo. Verá que o Ser mesmo comporta em si tal absoluta certeza, que é

²⁷¹ “*Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem, ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam uerbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria, scilicet mens generans, uerbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et uoluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coeuae, se inuecem circumincedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et uoluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producat, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter. Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam, Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coequalium et consubstantialium*”. Para este trecho utilizamos a tradução de António Soares Pinheiro, 3ª. edição, Faculdade de Filosofia de Braga (Portugal), 1986, p. 129, preservando a grafia lusitana anterior ao atual acordo ortográfico. Comentando tal passagem, entre outras, Alexandre Ganoczy tece considerações grandemente elucidativas: “*Quale via percorre il nostro teologo per arrivare all’idea della ‘circumincessio’, che traduce il termine greco ‘perichóresis’? Certamente una via la cui direzione di marcia è indicata dal momento –‘con’. Già la consostanzialità delle persone divine si manifesta come la conseguenza della comunicabilità essenziale del sommo bene. Questo si invera non solo in analogia a una fonte zampillante, bensì in una ‘conuenientia’, in favore della quale le diverse persone liberamente si decidono. Così esse convengono per essere l’una con l’altra e l’una nell’altra. Il dinamismo di un simile ‘conuenire’ è sinonimo del dinamismo dell’ingresso dell’una nell’altra; la ‘com-uenientia’ si attua strutturalmente come ‘circum-in-cessio’. Naturalmente i ‘conuenienti’ non formano un aggregato, non formano una somma numericamente concepibile, né alcuna entità simile a triadi humana, ma formano piuttosto un tutto propriamente incomparabile, non numerabile, inseparabile e pienamente relazionale. Qui l’in-essere dell’una persona nelle altre poggia sulla reciprocità. In fatto di conueniência e convivenza sono tutti ugualmente attivi.*” – GANOCZY, A. *Il Creatore trinitario – Teologia della Trinità e sinergia*, Brescia: Queriniana, 2003, p. 108 (grifos nossos).

impossível concebê-lo como não existente. [...] se o ser designa o mesmo ato puro do ente, deve-se concluir então que o ser é aquilo que por primeiro cai sob nosso conhecimento – e este ser é o ato puro. Tal ser, porém, não é um ser particular, porque o ser particular está limitado por estar permeado de potência. Menos ainda é um ser análogo, porque este possui o mínimo de atualidade, porque possui o mínimo de existência. Resta, pois, que tal ser é o Ser divino. – *Itinerarium V, i – iii.* (grifos nossos)²⁷²

A concisão e o caráter sentencial, por vezes oracular, da passagem não conseguiram simplificar, tampouco tornar acessível (como pretendeu Boaventura ao escrever o *Itinerarium* para os noviços da ordem franciscana, da qual se tornara superior geral), tamanho voo especulativo, cuja densidade conceitual exigiria constituição em tese de sua análise. Ressaltemos duas articulações, no interior do movimento, que nos permitem verificar a relação *uere esse – esse* na convergência entre os primados epistêmico e ontológico do primeiro: **a)** a contemplação da perfeição invisível do Ser supremo se dá, tal como no texto paulino aludido na passagem, na visão do ser criado. Vemos o ser na imediaticidade do ente em ato puro, e não na abstração que lhe substantiva, ou lhe perfaz em substrato do ato entitativo. Tal imediaticidade permeara, como expusemos anteriormente, desde a preferência de Agostinho pelo uso de *essentia*, até sua definição do ser divino como essência relacional em mutualidade intratrinitária; **b)** ecoando a consumação agostiniana da analogia interna da alma, enquanto *imago Dei*, na verdade eterna, Boaventura clarifica que a visão do existente, na simultaneidade que lhe fundamenta e lhe perfaz teleologicamente, faz do *esse* enquanto primeiro conhecido (*esse est quod primo cadit in intellectu*) o *uere esse* contemplado em cada atualização da existência conhecida.

A exposição da exegese boaventuriana da teologia trinitária agostiniana nos permite, a um só tempo, breve incursão acerca de importantes prosseguimentos na leitura ontologista de Agostinho até o período contemporâneo; como também, a partir da abordagem levada a efeito por De Libera no primeiro volume de sua *Arqueologia do Sujeito*, intentarmos aproximações com pesquisas atuais acerca do *trin*. Assim, o instrumental da exegese ontologista prossegue e se expande, no século XVII, através da herança agostiniana, conjugada às vias mestras da filosofia cartesiana, trabalhada por Malebranche²⁷³. Objetivando superar o que visualiza como certo hiato interno na construção da argumentação probatória da existência de Deus no

²⁷² Vide anteriormente nota 29, p. 28.

²⁷³ GOUHIER, H. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 2ª. Édition, 1948, p. 279-319; GUÉROULT, M. *Malebranche – I. La vision en Dieu*, Paris: Éditions Montaigne, 1955, p. 40-41 e 149-156; ALQUIÉ, F. *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris: Éditions La Table Ronde, 2017 [1977], p. 30-31; MADEC, G. *Les citations augustiniennes de Malebranche* in *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 08/1972, Paris: I.E.A., p. 375-403; BARDOUT, J.-C. *Malebranche et la métaphysique*, Paris: P.U.F., 1999, p. 95-119; MOISUC, C. *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche*, Bucarest: Zeta Books, 2015, p. 21-24, 121-133 e 301-312.

desenvolvimento cartesiano, Malebranche retoma a primazia e anterioridade das razões ou princípios eternos com relação ao *cogito* tornado substancial²⁷⁴. Nesse sentido, a clareza e distinção advém não da cogitação convertida em certeza primeira, mas da visão em Deus²⁷⁵, na qual toma ocasião todo conhecimento (o que ensejou que seu pensamento fosse igualmente celebrizado como *ocasionalismo*), sobremodo o racional (ontologismo propriamente)²⁷⁶.

Na insurgência contra a filosofia idealista alemã, sobretudo tendo em vista o pensamento de Hegel, a leitura agostiniana em matiz ontologista é assumida, no século XIX, por Antonio Rosmini, ainda que não se reconheça em tal designação, que será plenamente assumida, na polêmica aberta entre ambos, por Vincenzo Gioberti²⁷⁷. Ponto de partida comum a ambos, a ideia de ser é trabalhada enquanto matriz conceitual no desenvolvimento de uma ontologia trinitária igualmente em suas obras. E, também para os dois pensadores, a herança

²⁷⁴ “La notion de modalité représentative, issue de la philosophie de Descartes, et défendue avec obstination par Arnauld, est rejetée par Malebranche comme contradictoire. L’esprit ne saurait apercevoir en lui-même ce qui ne s’y trouve pas. [...] Où donc l’esprit aperçoit-il les idées? En Dieu, répond sans hésiter Malebranche, avouant, de reste, qu’il doit cette réponse à saint Augustin. En réalité, Malebranche redonne au mot idée son sens platonicien. Les idées ne sont plus, chez lui, des états psychologiques: ce sont les archétypes des choses qu’elles représentent, et l’on peut dire qu’elles sont toujours connues avant ces choses, tant par Dieu, qui crée le monde sur leur modèle. [...] C’est pourquoi sa théorie concerne essentiellement la vision, en Dieu, de ‘l’étendue intelligible’, archétype idéal de tous les corps.” – ALQUIÉ, F. *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris: Éditions La Table Ronde, 2017 [1977], p. 30-31.

²⁷⁵ “En effet, je reconnais et je proteste que c’est à saint Augustin que je dois le sentiment que j’ai avancé sur la nature des idées. [...] je tombai heureusement sur quelques endroits de saint Augustin, qui servent à m’ouvrir l’esprit sur les idées. Et comparant ce qu’il nous enseigne sur cela avec ce que j’é savais d’ailleurs, j’é demeurai tellement convaincu que c’est en Dieu que nous voyons toutes choses, que j’é ne craignis point d’exposer au public ce sentiment, quelque étrange qu’il paraisse à l’imagination” – MALEBRANCHE *Entretiens sur la métaphysique*, preface; “Car enfin, selon saint Augustin, c’est immédiatement dans la sagesse éternelle qu’on voit l’étendue, j’entends l’étendue intelligible, qui est l’objet de la science des géométries; j’entends l’étendue qui est l’idée ou l’archétype de tous les mondes possibles; j’entends la substance divine, non en elle-même, mais en tant que participable par la créature corporelle; j’entends les essences des choses matérielles, ou ce qui est en Dieu qui les représente éternelle comme possibles” – MALEBRANCHE *Trois lettres à Arnauld*, tome I.

²⁷⁶ “Or, selon saint Augustin, c’est en Dieu que nous voyons l’étendue intelligible. Car elle est éternelle, cette étendue; elle est immuable, infinie, efficace, capable de modifier l’esprit et de l’éclairer; qualités certainement qui ne peuvent convenir aux créatures. Selon lui, c’est en Dieu que nous voyons les figures géométriques; et il est clair que, comme on ne peut former une sphère matérielle, par exemple, sans étendue matérielle, c’est-à-dire sans l’idée de la longueur, de la largeur, et de la profondeur. Dont, selon la doctrine de ce saint docteur, c’est en Dieu que nous voyons les corps. [...] J’avoue que saint Augustin n’a jamais dit que l’on voyait les corps en Dieu. Il n’avait garde de le dire, lui qui croyait qu’on voyait les objets en eux-mêmes, ou par des images corporales; et que les couleurs, qui les rendent visibles, étaient répandues sur leur surface. [...] s’il est certain de plus que la couleur n’est que la perception par laquelle l’âme les voit, j’é soutiens que, suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c’est en Dieu qu’on voit les corps” – *Entretiens sur la métaphysique*, preface.

²⁷⁷ “O ontologismo giobertiano [...] torna-se doutrina da participação misteriosa na Idéia do ser. Esta última, com efeito, na sua essência oculta e inatingível, é aprofundada em sentido teológico trinitário, de acordo com a dogmática cristã que fixa no dogma da uni-trindade divina o ápice [...] da razão. [...] Há uma priméria revelação imanente, ou intratrinitária, que é a divina profusão do Verbo interior, o pensamento divino que está junto de Deus Pai desde toda a eternidade, no qual habitam as rationes aeternae de todas as coisas existentes; há depois o Verbo ad extra, como força criadora e ato cosmogônico, a Palavra criadora com que Deus tirou o mundo do nada, isto é, apta ‘a chamar as coisas que não são como as que são’; enfim, há a revelação intramundana do Verbo no espaço e no tempo” – CUOZZO, G. Vincenzo Gioberti: do Cristo “ideal racional da humanidade” ao Cristo qual “metexis absoluta” in ZUCAL, S. (org.) *Cristo na filosofia contemporânea*, Vol. I, S. Paulo: Paulus, 2003, p. 417-418.

agostiniana constitui liame fundamental à construção ontológica, refletindo os eixos centrais da relação fé – razão; a analogia trinitária como inteligência do mistério maior, constituinte da resposta cristã à relação uno-múltiplo; e, sobretudo, o primado do *uere esse* como fundamento epistemológico, em que o exemplarismo e a constituição analógica do universo criado revelam-se triádicos²⁷⁸.

Na proposta de releitura crítica do ontologismo herdada de seu mestre Pantaleo Carabellese, Teodorico Moretti-Costanzi retoma, enfim, as grandes teses dos autores italianos do século XIX, alinhando-as com leituras próprias das fontes primeiras nos textos de Agostinho [MORETTI-COSTANZI 2009 (1948); (1974)] e Boaventura [1956; 1974], remontando até mesmo ao transfundo platônico de ambos [1948], porém sem rejeitar o embate com Spinoza [1946] e Schopenhauer [1942]; e igualmente procurando interface com críticos como Nietzsche [1953], e com autores contemporâneos do século XX, como Heidegger [1949]. Num texto que pode ser tomado como síntese introdutória da exegese ontologista crítica costanziana²⁷⁹, verificamos a repositura das grandes linhas do eixo agostiniano-boaventuriano:

A intuição fundamental de Santo Agostinho consiste precisamente em trazer à lume esta multiplicidade dialógica das pessoas singulares no seio mesmo do Ser, no qual se distinguem, desenvolvendo-se em seu interior: no encontrar-se a si mesmos e aos outros [...] no ato de se entenderem reciprocamente, condicionado pela presença da luz pública, *lumen publicum*. A verdade, que captamos e em que consistimos, é certamente privada; porém, precisamente por ser de tal modo, descoberta por mim e por ti, dentre os demais, que a encontram cada qual por sua própria conta, é a viva demonstração do *lumen* público [*lib. arb.* II, xii, 33]. Noutros termos, podemos dizer: essa verdade nos constitui em uma essência que está no Ser, a qual mostrando-se, manifesta-o. – MORETTI-COSTANZI 2009 [1974]: 2748-2749 (grifos nossos).

²⁷⁸ “*O processo de atuação em Deus das três causas do mundo não admite sucessão de tempo, nem trindade de atos, pois tudo se faz com um ato eterno, e só a mente abstrativa produz nele tais distinções. Assim também, esse ato único pertencente à essência divina, é comum às três pessoas divinas, cada uma das quais o tem idêntico no seu próprio modo de ser, isto é, daquele modo como cada uma tem a essência, modo constituído das relações*”- ROSMINI, A. *Teodiceia III*, 361 (grifos nossos); “*Santo Agostinho observa que há coisas que possui-las não é senão o conhecê-las; e estas não podem ser subtraídas pelos homens ao nosso amor. Mas ao mesmo tempo algumas delas não podem ser conhecidas plenamente, nem tampouco possuídas, por quem goza delas, e a fruição é um ato de amor; não podem, pois, ser possuídas se não são conhecidas, nem conhecidas se não são amadas e gozadas. O bem está justamente em tais condições.*” - ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*, Roma-Stresa, Città Nuova, 1979, 187-188.

²⁷⁹ Cf. BOZZA, M. *La “cristità” del pensare in Teodorico Moretti-Costanzi: le origini, le linee e le prospettive di una cristologia filosofica del Novecento*, Tese di Dottorato, Università degli Studi di Trento, 2015; MOSCHINI, M. *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell’ontologismo critico in Moretti-Costanzi in Rosmini Studies*, Vol 01 [2014], Università degli Studi di Trento, p. 93-107; FRANCHI, G. *A proposito del rapporto Heidegger Moretti-Costanzi in Ethica*, Vol 02 [1963], p. 129-140; CASUCCI, M. *Teodorico Moretti-Costanzi: l’esistenza e il suo oltrepassamento in POZZONI, I. (dir.) Voci del Novecento I*, Milano: Limina Mentis, 2010, p. 451-480.; GARIN, E. *Cronache di filosofia italiana: 1900/1943*, Bari: Laterza, 1966, p. 459-550.

- *Perspectivas atuais*

Em sua apresentação da doutrina trinitária agostiniana, Gilson parte da antropologia da *Imago Dei*, já então amplamente desenvolvida, como ele mesmo nota, pelo próprio Agostinho²⁸⁰. Nesse sentido, o quadro de suas análises a respeito encontra-se inserido na terceira parte de sua monografia, no escopo da ampla descrição da busca pelo conhecimento divino no interior do pensamento agostiniano, em que, após a exposição sobre a ascensão intelectual (primeira parte), bem como acerca da vontade e afeições, e seu papel no conhecimento de Deus (segunda parte), Gilson explicita o lugar superior que ocupa o conhecimento e a especulação a respeito da imagem divina impressa no ser humano, no âmbito geral da contemplação dos vestígios divinos na natureza criada. Na peculiaridade de portar a *Imago Dei*, o ser humano é por excelência a criatura a ser examinada, com o fito de se obter analogias próximas à Trindade divina²⁸¹. Neste quadro, observamos que, possivelmente, o fato de tomar como ponto de partida a antropologia imagética divina inclina o percurso gilsoniano a tomar por congênita e, portanto, decorrente de tal antropologia, o uso da linguagem analógica por parte de Agostinho: dado que a similitude divina confere ao ser humano condição de reflexo do ser divino, a analogicidade segue como consequência lógica de tal constituição antropológica, pelo que Gilson não problematiza o uso do recurso analógico por parte de Agostinho, dando por certo que as analogias trinitárias verificadas na alma humana compõem reflexo inerente à sua essência imagética, evidenciando-se sua anterioridade em relação à logicidade, tanto quanto sua imediaticidade e perenidade face aos desenvolvimentos e atuações da *ratio*.

Não obstante qualificar o procedimento agostiniano como hesitante ante a multiplicidade de analogias possíveis, Gilson observa a centralidade da *mens* nos três análogos principais trabalhados por Agostinho, sede da racionalidade da alma, “olho espiritual” cuja visão possibilitada perfaz a essência mesma da imagem divina impressa no ser humano²⁸². Já amplamente desenvolvida no período inicial dos diálogos (*Soliloquia*, *De libero arbitrio* II, *De ordine* II), bem como nos textos intermediários (*Confessiones*; *Sermones*), a superioridade da *ratio/mens* em relação aos demais componentes e/ou atuações da alma (da qual a apresentação na segunda parte do *De trinitate* exemplifica sobremaneira a abordagem do período maduro a respeito), radica na relação essencial ser supremo-ser criatural (*uere esse – esse*), tal que Gilson

²⁸⁰ “Deus é mais inacessível ao pensamento quando considerado na Unidade de sua natureza; Deus é ainda mais inacessível, se isso for possível, considerado em sua Trindade. Todavia, aqui também, temos o direito de buscar conhecê-lo partindo de suas criaturas; [...] Ora, vimos que uma imagem é uma semelhança expressa. Então, por que não buscaríamos nessa criatura, que é o homem, a imagem da Trindade criadora?” – GILSON 2007: 416.

²⁸¹ GILSON 2007: 417.

²⁸² Idem, *ibidem*.

concentra a análise do pensamento trinitário agostiniano, nesta seção de sua *Introdução*, de modo perfeitamente coerente à fina agudeza da leitura como que a iniciara: da metafísica essencialista tornada fundamento da antropologia itinerante, caminha-se naturalmente para o exame, na reciprocidade reversa, da ontologia relacional intratrinitária com base na essência imagética divina humana:

[...] ao fazer do homem uma imagem de Deus, elas [*as analogias trinitárias*] introduzem no pensamento humano não uma qualidade accidental, mas essencial. Dado que o homem foi criado *ad imaginem*, sua semelhança para com Deus está inscrita em seu ser a título de propriedade inamissível.” [2007: 417-418].

Notamos anteriormente (vide p. 114-115), que no capítulo IV do primeiro volume da *Archéologie du Sujet*, intitulado *L’interprétation scolastique du modele périchorétique de l’âme*, De Libera analisa a transposição latina do modelo efetivada por Boaventura via *circuminessio*, a qual perfaz, como exposto há pouco (ver p...), sua exegese do *trin*. Antes, porém, De Libera já tratara diretamente dos textos de Agostinho, ao trabalhá-los no interior do que nomeia como modelo atributivista das relações entre a alma (substancial) e seus atributos ou funções (acidentes), no interior mais amplo de sua percorência acerca da formação do conceito moderno de sujeito a partir de raízes medievais. Fazendo notar que tal modelo aparece pela primeira vez, embora “*em negativo*”, nos textos agostinianos [DE LIBERA 2007: 210]; bem como ressaltando suas heranças e adaptações no interior da formulação agostiniana²⁸³, De Libera enfatiza que Agostinho o formula, no *trin.*, precisamente para rejeitá-lo: trata-se de “*contra-modelo negativo, destinado a fazer valer o novo modelo aventado por Agostinho com vistas a pensar a uni-Trindade em Deus e na alma humana, ou igualmente, na alma humana e em Deus, consoante a teoria do ‘vestigio’ evocada no De Trinitate IX, ii, 2*” [2007: 257]. É neste quadro analítico que De Libera passa a expor a inserção do modelo pericorético por parte de Agostinho, a partir do *trin*. IX, iv, 5. Tal como procederá adiante ao analisar a exegese boaventuriana a respeito (vide anteriormente p...), De Libera se empenha em fazer ver que a adoção da pericorése em ambos evidencia a rejeição da conceituação aristotélica de substância-acidente na explicação da relação entre os atos mentais e a alma: para Agostinho, “*les actes mentaux n’existent pas subjectivement dans l’âme*” [2007: 265]. Após extensa e detalhada análise da introdução da analogia *mens et notitia et amor*, juntamente com exposição

²⁸³ “*Le modele augustinien est une adaptation de certains philosophemes plotiniens, dont, assurément, la thèse de la triple identité de l’intelligence, de l’intelligible et de l’acte de la connaissance; son antiaristotélisme, quant à la question de l’hypokeimenon, est plotinien; la ‘périchorèse’ orchestre du point de vue trinitaire (et aussi, on le verra, christologique), en l’inscrivant dans le champ proprement latin du rapport nature-personne, une structure d’immanence mutuelle mise en place pour le rapport de l’intellect et de l’intelligible chez Plotin et Porphyre; Augustin a reçu la structure philosophique dans L’immortalité de l’âme et l’a exploitée théologiquement dans le De Trinitate.*” – DE LIBERA 2007: 218 (grifo nosso).

pormenorizada acerca da “*polissemia agostiniana*” envolvida no uso de *mens* e de *anima* [2007: 268-277], De Libera passa ao escopo amplo da relação entre ontologia e epistemologia, a partir dos conceitos fundamentais que, em nossa tentativa, compuseram os eixos do que intitulamos preâmbulo admonitório (vide p....): *credere, intentio, quaerere*, no ressaltado, enfim, de sua definição para as relações intratrinitárias do livro IX, bem como fazendo ver que, em sua perspectiva, “*en confiant à 1 Cor 15, 28 le soin de sceller la thèse de l'immanence mutuelle, Augustin montre bien que le style d'introspection qu'il pratique est moins psychologique que théologique*” [2007: 279].

Para De Libera, “*la périchorèse ou circumincession des Personnes trinitaires, est le modele proprement augustinien de l'esprit (mens)*” [2007: 287]. Abstraindo, por ora, da diferenciação por nós intentada (vide p. 111-116) quanto à reciprocidade intratrinitária agostiniana e a conceituação grega (transposição latina inclusa), a análise liberariana ancora-se, fundamentalmente, nas tríades enquanto atos mentais nos quais o dinamismo interno evidencia a rejeição ao que classificara como modelo atributivista, de cunho aristotélico, e aqui localizamos aproximação corroborante de nossa tentativa. A proximidade, porém, ainda que extensiva a vários outros aspectos abordados em meio à sua admirável riqueza, não nos impede a visualização de um distanciamento fundamental para com a análise de De Libera: sua identificação de base das relações intratrinitárias como imanência mutual, da qual se depreende a presença subreptícia, mas determinante, da permanência de um elemento triádico (que, no contexto de sua análise, De Libera permanentemente toma como ato mental), ao modo de interpenetração, reverberando a visualização pericorética de base na qual insere as analogias agostinianas. Em nenhum momento De Libera se detém nas relações, ou na relacionalidade, constituintes ao modo essencial do *idipsum* triádico, tanto quanto dos singulares. Igualmente, mesmo uma sua decorrência, a conceituação, ou mais propriamente a rematização, de *Idipsum* no interior do construto agostiniano não é contemplada por De Libera²⁸⁴. Por certo que, no escopo amplo do propósito de situar as analogias triádicas de Agostinho numa arqueologia da noção moderna de sujeito, o intento liberariano não demandaria, a princípio, contemplar ambos os conceitos, os quais entretanto se afiguram fundamentais no *trin.* IX. A identificação, porém, da tessitura analógica com a pericorética oriental termina por conduzir a uma inserção imprópria do aspecto interno no âmbito da imanência, do que a tensionalidade intratrinitária,

²⁸⁴ Ao descrever o que visualiza como esquema agostiniano do livro IX, De Libera enumera os que lhe aparecem como conceitos fundamentais do mesmo: “*Malgré l'extraordinaire difficulté des analyses subsequentes, et les divers remaniements imposés au(x) ternaire(s) de l'âme, du livre IX au livre XIV, le schéma mis en place au livre IX, avec ses trois éléments: égalité, identité, involution mutuelle, a fourni une alternative au modele attributiviste qu'Augustin avait lui-même introduit à titre de faire-valoir.*”- DE LIBERA 2007: 290 (grifo nosso).

analogada pela intencionalidade triádica, ilustram a impropriedade de tal. Fazemos notar, enfim, nossa percepção de que justamente a abordagem da relacionalidade em reciprocidade, bem como a ipseidade (com os vetores decorrentes do *simul* e da imediatez), trabalhadas no livro IX, possibilitaria talvez a De Libera clarificar sobremaneira a pretendida diferença, fundamental à extensão analítica e escopo histórico de sua pesquisa, que visualiza no texto agostiniano entre o atributivismo aristotélico e o modelo dos atos mentais anti-*hypokeimenon*.

Em seu estudo nomeadamente voltado à epistemologia do *trin.*, e em aberta contraposição ao estudo referencial de Du Roy [1966], Luigi Gioia propõe-se uma abordagem que evidencie ter sido o objetivo de Agostinho apresentar um conhecimento de Deus que esteja, nas palavras que Gioia toma de empréstimo a Madec, “*par delà les embarras de l’analogie et de l’anagogie*”²⁸⁵. Qual seria o estatuto deste conhecimento livre dos “entraves” metodológicos que a tradição sempre lhe emprestou? O título de sua tese publicada [2008a] responde-nos dizendo que a epistemologia trinitária agostiniana, ao contrário do título de Du Roy e, portanto, longe de se pretender intelecção ou lógica da triunidade divina, é essencialmente teológica, sendo que o título original do texto depositado [2005] clarifica que Deus é conhecido, tanto quanto amado, unicamente em sua própria ação e soberania, para além de quaisquer instrumentais linguísticos e pedagógicos²⁸⁶. O propósito estrito deste passo de nosso trabalho não comporta inserção analítica quanto ao objetivo mor de Gioia. Interessa-nos, aqui, unicamente sua incursão acerca do mecanismo analógico da terceira seção do *trin.* e, sobretudo, sua visão acerca da ontologia nele exposta. Com efeito, após reconhecer o papel fundamental que a equalização intratrinitária desempenha na conceituação agostiniana da co-substancialidade (que reconhece ser matizada como *essentialiter*)²⁸⁷, e de advertir, quanto às especulações ontológicas em geral do *trin.*, para o que entende ser o seu caráter restrito às polêmicas da época [2008: 160-161], Gioia centra-se então no entendimento de Agostinho

²⁸⁵ GIOIA, L. *La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Augustin* in DURAND, E.; HOLZER, V. (eds.) *Les sources du renouveau trinitaire au XXe. siècle*, Paris: Cogitatio Fidei, 2008, p. 97. Como o próprio Gioia esclarece, o artigo condensa o desenvolvimento de sua obra principal [GIOIA 2008a].

²⁸⁶ Publicada três anos mais tarde, a tese doutoral de Gioia data de 2005, sob o título esclarecedor de *God loved and known through God in Augustine’s De Trinitate*.

²⁸⁷ “*God’s essence or substance is numerically one; at the same time, each divine person is equally God; therefore, God’s essence can be predicated of each person individually and, at the same time, of the whole Trinity singularly. The fact that the Father is God, the Son is God and the Holy Spirit is God does not result in three gods, but in the one God. This way of approaching consubstantiality would be based on the absolute equality between the divine persons, described through relative predication: the very name Father entails relation to the Son and vice versa, and the name donum, ‘gift’, for the Holy Spirit displays his relation to both the Father and the Son. Some commentators have even attributed to Augustine a notion of ‘opposite relation’ fundamentally different from the traditional ‘relation of origin’ of the Eastern Fathers of the Church. Thus, for example, the necessity of the filioque is attributed to a relational model where the difference between the persons is determined not by their origin, but by opposition, so that the Father alone relates and is not related, the Son both relates and is related, the Holy Spirit alone is related but does not actively relate.*” – GIOIA 2008a: 159-160.

acerca do aspecto intratrinitário do ser divino. Num primeiro momento, a leitura gioiana aparenta submeter a equalização imanente à economia da salvação, chamando a atenção para o que entende deva ser um uso restrito e direcionado ao Pai, do próprio apelativo “Deus”, invocando fonte paulina para tanto²⁸⁸. Passo contínuo, Gioia afirma claramente a preponderância da unidade divina no conhecimento de Deus Pai, o qual se dá unicamente no âmbito da Trindade econômica salvífica²⁸⁹, do qual, por conseguinte, a doutrina do Espírito Santo exemplificaria o real intento agostiniano: não uma sistematização da intelecção de Deus Triúno em sua essência própria igualitária e imutável, mas sim o fruir da dádiva da vida divina no conhecimento do mistério trinitário²⁹⁰. A conclusão gioiana soa, pois, dedução: o conhecimento trinitário perpassado pelo *trin.* não conduz a uma perscrutação lógica da vida interior divina, nem mesmo uma inteligência de sua trindade interna via categorias ou conceituações articuladas, em sua origem, com a única finalidade de combater heresias, mais que a penetração do mistério. O conhecimento trinitário de Deus resume-se ao amor do Pai, revelado no Filho através do Espírito Santo²⁹¹. Assim, condicionada pela proposta explicitada desde seu título (e veladamente restrita aos pressupostos das filosofias analíticas semânticas do grupo oxfordiano), a pesquisa de Gioia, não obstante méritos inequívocos na apresentação do

²⁸⁸ “Divine action has to be attributed inseparably to Father, Son and Holy Spirit, but not as if it was carried out through the distribution of tasks to three equal sources of action. In reality, the unique divine action has its source in the Father and is performed through the Son, in the Holy Spirit. It is worth noticing that after this assertion, Augustine declares that Paul uses ‘God as a proper name for the Father’, thus correcting the appellation ‘God the Trinity’ (deus trinitas) and inviting a more cautious evaluation of this association between God and Trinity which some commentators might find infelicitous. On this basis, Augustine establishes the Trinitarian form of the divine attribute of inseparability which we have mentioned already, but which needs to be briefly called to mind again here. Passages like ‘As the Father raises the dead and gives them life, so also the Son gives life to whom he will’ cannot be interpreted as meaning that the Father actually performs the actions which are attributed to the Son (cf. *De Trin.* II, 3).” – GIOIA 2008a: 163 (ressaltos do autor).

²⁸⁹ “[...] the knowledge of God we have through faith is the result of Christ’s mediatory role and its fulfilment and term will be the contemplation of God the Father in the life-to-come. This point is crucial: the goal and the end of the knowledge of God is the Father. In other words, it is not as if the Trinity were the object of salvific knowledge in an undifferentiated way. Knowledge of the Trinity means that God can only be known in a Trinitarian way, i.e. under the form of knowledge of the Father through the Son in the Holy Spirit. Thanks to our union to the Son through love, we are introduced into the Son’s own love and knowledge of the Father.” [2008a: 164]

²⁹⁰ “More or less intentionally, it is especially through his doctrine of the Holy Spirit that Augustine betrays his real concerns, that is a ‘knowledge’ which does not aim at systematization, but coincides with the desire to enjoy (frui) the gift of divine life revealed through the mystery of the Trinity. Any account of the inner-life of the Trinity which yields to the temptation of systematization for its own sake, is doomed to fail under the strain put on it by the doctrine of the Holy Spirit. With all the due insistence on his equality to the Father and the Son, his very name of ‘holy’ and ‘spirit’, points to the peculiarity of his identity and of his property.” [2008a: 166]

²⁹¹ “All this leads us to the conclusion that Augustine sees the substantial unity of the Trinity as a unity of love. Metaphysical categories like those of unity, consubstantiality, equality, inseparability, and simplicity are not explanations of the inner-life of the Trinity, they are not the solution or the answer to the question ‘Who is God?’. They are not descriptive. Rather, they are a reformulation of the question ‘Who this God revealed by Jesus Christ in the Holy Spirit is?’, they are a way of stating more precisely where exactly the paradox of revelation concerning the mystery of the Trinity lies. To say that God’s unity is ‘substantial’ and oppose it to a unity of love is a fallacious move. The unity of the Trinity is consubstantial as unity of love. The Father and the Son are united in the Holy Spirit. The Holy Spirit is ‘the supreme charity conjoining Father and Son to each other and subjoining us to them, and it would seem a suitable name since it is written God is love (1 John 4.8, 16).’” [2008a: 168]

lastro histórico da doutrina trinitariana em sua utilização de referenciais categóricos filosóficos, termina por se restringir, no que notamos de modo pretendido pelo autor, a uma epistemologia da Trindade revelada e, portanto, visualizada e fruída (e não conhecida enquanto resultado do ensejo da fé à sua penetração intelectual) em seu aspecto unicamente econômico, distante de qualquer tentativa de abordagem da Trindade imanente, menos ainda das relações entre esta e a Trindade manifesta na história da salvação, tal como intentamos em nosso estudo. Para Gioia, unicamente a Trindade econômica é passível de conhecimento, posto que qualquer outra tentativa redundaria às nomenclaturas do dado revelado.

Em sua abordagem analítica do livro IX, Johannes Brachtendorf inicia por reconhecê-lo enquanto consecução do projeto maior respectivo à inteligência da fé²⁹², do qual descreve o núcleo duro conceitual: “*The definitive characteristics of the structure of the Trinity, according to Augustine, are the identity of substance or essence of the persons, their three-ness, and their relationality*” [2000: 118 – grifos nossos]. Igualmente, Brachtendorf clarifica, ao referenciar o procedimento analógico agostiniano à *imago Dei* e sua reflexividade, um propósito nem sempre avaliado à luz de sua funcionalidade ampla no referido projeto do *intellectus fidei* (o que tanto o subtrai de seu papel eminentemente analógico, portanto reduzindo seu alcance; quanto o maximiza, ao modo de transmutá-lo em linguagem descritiva): o objeto primeiro das analogias é a alma, enquanto mens, em sua atuação interna e estruturação própria, as quais constituirão o fator análogo para com a Trindade²⁹³. Sobretudo, Brachtendorf reconhece a reflexividade de base quanto às analogias, a par do mecanismo especular que ostenta a mesma estrutura para a tríade analogante e a Trindade analogada, ante a qual notamos aproximação corrobórea em relação a nossa tentativa: igualdade, substancialidade (que Brachtendorf nomeia como independência) e, sobretudo, relacionalidade em reciprocidade²⁹⁴.

Seria proveitoso, se possível fosse no âmbito de nossa pesquisa, análise detida dos passos temáticos componentes dos capítulos IV a VI da pesquisa de Brachtendorf, os quais incidem diretamente no eixo de nossa tentativa. Notemos, entretanto, duas passagens em que

²⁹² “Book 9 can be subdivided into an introduction and two main parts. In the introduction (Trin. 9.1), Augustine sketches once again the project of *intellectus fidei*: the faith that God is three-fold first will be transformed into definite knowledge (certa cognitio) after this life through the vision face to face. Faith nonetheless calls already now for understanding (intellegere).” – BRACHTENDORF 2000: 118.

²⁹³ “The concept of image performs two things here. First of all, it shows that an analysis of the *mens humana* truly guarantees an understanding of the trinitarian structure of God. Secondly, it makes clear that the human mind, not God, is the immediate object of investigation.” – 2000: 119.

²⁹⁴ “In the first main part of Trin. 9, Augustine analyzes the human mind in order to demonstrate that it exhibits the same structural features as the divine Trinity—namely the equality of the individual members, the independence (that is, substantiality) of each individual member within the substantial unity of the entire being, and the radical relationality of the members to each other. The elements Augustine works with here are the mind (*mens*), its love of itself (*amor sui*), and its knowledge of itself (*notitia sui*).” – 2000: 120 (grifos nossos).

visualizamos traços aproximativos e corroborantes para com nosso texto, como também divergência conceitual. Na primeira delas, a explanação acerca da “*auto-relacionalidade como característica fundamental*”, apresenta a ipseidade como essência relacional, tanto em termos singulares referentes aos elementos triádicos, quanto compósitos relativos à unidade, praticamente em corroboração plena de nosso desenvolvimento a respeito, sobretudo com relação aos vetores da simultaneidade e imediaticidade (vide p. 142ss; 151ss)²⁹⁵. Na segunda, ao comentar o desenvolvimento de IX, vi, 9 – vii, 12, passagem cristalizadora de nossa tentativa exegética quanto ao *trin.*, Brachtendorf, embora não renegue em termos explícitos a primazia ontológica de *uere esse* implicada na visão direta da verdade eterna, deixa claro entretanto sua limitação quanto a tal implicação²⁹⁶.

Embora similar em sua estruturação ao trabalho de Brachtendorf, Ayres centra sua pesquisa trabalhando o se poderia intitular como dialética analógica dos livros IX – X do *trin.*

²⁹⁵ “*The mens is a substance, he claims, because it can be the subject of an essential predication: the mens is called ad se ipsam and therefore has to be in se ipsa. Moreover, it is a carrier of relations, for it is called noscens, nota, or noscibilis in relation to its notitia (ad aliquid relative) and amans, amata, and amabilis in relation to the amor through which it loves itself. The same applies to notitia and amor. According to Augustine, the notitia is in a relation to the knowing and known mens, but it also can be the subject of ad se-propositions, for example, if it is called nota or noscens. For Augustine, such cases are not a matter of relational concepts, as one is first led to believe, but rather ad se-propositions because the notitia through which the mens knows itself could not be unknown. Not only does the mens know itself through the notitia, but the notitia knows itself as well. Along with its relativity to the mens amans, amor is also to be attributed a being in se, for love is loved through itself. Finally, Augustine demonstrates how each of the three substances is not only in se ipsa and not only in a relation (ad aliquid relative) but also in alternis. This being in alternis is motivated by relationality but should transcend it and show the inseparability of the three substances as such in order to prove their substantial unity. Augustine, first of all, connects the three members, mens, amor, and notitia, to a four-part chain. The mens amans composes the beginning, the mens noscens the end. Each member is in another, namely the mens amans in amor, amor in the notitia of the mens amantis, and the notitia in the mens noscens. This connection can be best understood as the deployment of the thesis that the mens loves itself as knowing and knows itself as loving. From this precept it follows that each member is in both of the others (singula in binis): the mens amans et noscens is in both the amore suo and the notitia sua; the love of the mens loving and knowing itself is in the mens and in its knowledge; and the notitia of the mens knowing and loving itself is in the mens and in its love. As a result, two members respectively are pairwise in the third: the mens that knows and loves itself is with its notitia in love and with its love in the notitia; and amor and notitia are simultaneously in the mens that knows and loves itself. [...] As in the divine Trinity, each member in the mens humana represents the whole, and all three members together are not greater than any one of them. The mens humana therefore exhibits the same ontological characteristics as the divine Trinity — namely, three-substantiality, relationality, and substance-identity” [2000: 141-142 – grifos nossos]*

²⁹⁶ “Augustine sets forth several examples to illustrate the thesis that that which is unchangeable only can be seen in eternal truth—that is, as intelligible form. Both the function of the notitia as a concept of essence and the role of amor and its relation to notitia, however, require further explication. Augustine thus chooses examples in which intelligible reality not only possesses a descriptive character but also serves as a rule and a value-concept that form the basis for concrete value-judgments. He draws a parallel, for example, to corporeal things —regardless of whether they are directly perceived by the senses or whether they are a fantasy image construed by sensible cognitions preserved in memory—that are judged according to unchangeable rules beyond the mind. As witnessed already in book 8, conduct toward other humans should be determined by the love for the form of justice itself so that depending on the degree of justice of the other, one either seeks out his friendship or hopes to contribute to his betterment (cf. Trin. 9.11). An intelligible form therefore can be a concept of essence like that of the mens humana, but it can also represent an aesthetic rule or a norm according to which we either act ourselves or approvingly or disapprovingly judge the actions and productions of others” [2000: 149-150].

[2010: 285-290], notando, porém – no que igualmente encontramos paralelo aproximado com nossa pesquisa – que a imediatividade do autoconhecimento da mente, enquanto analógico, evidencia não a justaposição compósita, mas a presença imediatizada da totalidade triádica, implícita a simultaneidade²⁹⁷. De igual modo, Ayres desenvolve a epistemologia analógica radicada no que intitulamos, em inúmeras ocasiões de nossa pesquisa, como relação ontológica fundamental (*uere esse* – criação)²⁹⁸. Ayres reconhece, enfim, o caráter de fundamentação ao conjunto analógico em sua análise de IX, vi, 9 – vii, 12, finalizando-o na análise da doutrina do Verbo interior, ponto culminante de todo o desenvolvimento epistemológico trinitário²⁹⁹.

A preponderância da inflexão trinitária no pensamento agostiniano também se fez notar na interpretação de sua ontologia relacional, em análises efetuadas no interior de grandes sistematizações histórico-conceituais contemporâneas. Originada no escopo maior de sua assimilação da fenomenologia husserliana e da crítica existencial kierlegardiana a Hegel; bem como inserida no quadro amplo de sua apresentação dos marcos fundantes da filosofia (definida como atividade do espírito humano que assume a existência enquanto transcendência), a leitura de Karl Jaspers busca verificar como o pensamento de Agostinho se concretiza na elucidação da existência individual e concreta que se defronta com o enigma existencial enquanto mistério interpelador, interiorizando-se como espírito que se transcende na compreensão da realidade como um todo, a partir do dado da fé no Deus revelado da Bíblia³⁰⁰.

²⁹⁷ “Augustine ‘sees’ and ‘number’ the three as substantial realities by identifying a number of false ways in which we might envisage them. [...] *The immateriality of the three and the mind’s immediate and total self-knowledge means that we cannot conceive of mens, notitia and amor as parts within a whole. The same principles prevent us understanding the three according to any language of mixtures, the three are in each other and yet are each whole by themselves and all in all; the three are spoken of relative to each other and yet are inseparable. Of course, throughout, Augustine is also using a series of assumptions concerning the mind’s incorporeal existence (many of which have Platonic origins) as the context within which is dialectical exercitatio occurs.*” [grifo nosso].

²⁹⁸ “*Analógia implies to Augustine the possibility of our grasping the proportion between the terms involved, and we can grasp no such relation between the terms involved, and we can grasp no such relation between the Creator and any part of the creation.*” [2010: 296 – grifo nosso]

²⁹⁹ “[Augustine] suggests that we know [...] *in the truth itself which is present to us (such thing can be spoken of and may be seen identifiably by others who know them in the Truth). The Truth that is spoken of here is the divine Wisdom and Word who inform all things. When we speak of the mind well, and judge rightly how the mind ought to function, we make judgements in the light of the Truth itself. These judgements are not made through the sensory origins but which what Augustine names here as the mind’s own uisus or intuitus.*” [2010: 298 – grifo nosso].

³⁰⁰ JASPERS, K. *Les grands philosophes - vol. 2: Platon et Saint Augustin*, traduit par G. Floquet, J. Hersch e H. Naef, Paris: Librairie Plon, 1989 (nouvelle édition: 2009), p. 163-177. Vide a respeito: SAMUEL, M. *Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin* in PAUL, J.-M. (ed.) *Situation de l’homme et histoire de la philosophie dans l’oeuvre de Karl Jaspers*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986, p. 21-35; BALLANTI, R. C. *Agostino e l’agostinismo nella ricezione di Jaspers* in *Studi Jaspersiani I – Rivista annuale della “Società Italiana Karl Jaspers”*, Napoli/Salerno: Orthotes Editrice, 2013, p. 71-86. Cf. DUFRENNE, M.; RICOEUR, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Paris: Éditions du Seuil, 1947 (reimpression: 2000), p. 193-194. Sobre as relações entre o pensamento jaspersiano e a fenomenologia husserliana, vide a pesquisa (em sentido parcialmente favorável à aproximação) de Chris WALKER *Karl Jaspers and Edmund Husserl – I: The perceived convergence; II: The divergence* in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, Vol. I/2, p. 117-134 (I);

Fundamental para nossa pesquisa em sua centralidade na investigação da certeza existencial enquanto ser primordial, e na análise das analogias trinitárias tomadas como cifras da existência³⁰¹, ambas perspectivas às quais nossa tentativa exegética de Agostinho converge por inteiro, Jaspers inicia a exposição dos grandes eixos agostinianos com “avaliação” por assim dizer positiva: “*Há no pensamento agostiniano um aspecto fundamental, que o torna infinitamente fecundo: ele atualiza as experiências originárias da alma. Ele se atém ao milagre de nossa presença hic et nunc*”³⁰². A existência dada de modo imediato, fundamental, presença primordial e fundante do conhecimento de si, compõe efetivamente, na leitura jaspersiana, o marco decisivo trabalhado por Agostinho em toda sua reflexão filosófica. A existência enquanto dado primeiro aponta efetivamente aponta para o primado do ser na epistemologia agostiniana, em que o *Vere Esse* é dado a conhecer, no ato de fé, como o Deus criador e “*Aquele que é*”, em alusão à exegese agostiniana (e patrística como um todo) da passagem escriturística de Êxodo 3,14³⁰³. Tal como intentamos no passo conclusivo de nossa leitura do *trin.* IX, na interpretação jaspersiana o ser como primeiro dado ao intelecto converge, em simultaneidade essencial, à emergência da interioridade enquanto busca de Deus: “*Nele [Agostinho], a investigação da alma é uma busca de Deus, e sua busca de Deus é uma exploração da alma. Ele vê Deus no âmago da alma, a alma em relação com Deus [...] [Agostinho] se aplica, portanto, [...] à elucidação da atividade interior, do hic et nunc na alma, como ponto de partida de nosso saber*”³⁰⁴. Neste *simul* tornado vetor estruturante, a atividade anímica configura a intencionalidade primeira com que o ser humano, na busca pelo entendimento ensejado pelo dado da fé em Deus, busca igualmente a si mesmo e ao ser absoluto, cujo movimento essencial intenciona a “*transcendência metafísica, menos como descoberta duma realidade diferente, do que como impulso de seu ser próprio rumo à plenificação*”³⁰⁵. É a partir da certeza da própria existência que, na interioridade em que tal se

Vol I/4, p. 245-265 (II), The John Hopkins University Press, 1994. Cf. ainda, para uma visão aproximativa: DASTUR, F; CABESTAN, P. *Daseinanalyse: phénoménologie et psychiatrie*, Paris: Vrin, 2011, p. 51-56.

³⁰¹ Vide adiante nota 306, p. 187.

³⁰² JASPERS, K. *Les grands philosophes*, op.cit., p. 178.

³⁰³ *Idem*.

³⁰⁴ *Idem*, ibidem, p. 179. “*La méthode d’Augustin consiste donc à prendre appui sur les expériences de son intériorité pour s’élever jusqu’au seuil où l’Être s’éclaire. La mémoire devient alors le sanctuaire d’un monde délivré de l’espace et du temps; la certitude de soi se transforme en certitude de l’être, de penser, de vouloir être heureux; la perception du temps trouve son sens par rapport à l’éternité de Dieu.*” - SAMUEL, M. Karl Jaspers, *lecteur de saint Augustin* in PAUL, J.-M (ed.) *Situation de l’homme et histoire de la philosophie dans l’oeuvre de Karl Jaspers*, op.cit., p. 31 (grifos nossos).

³⁰⁵ JASPERS, K. *Les grands philosophes*, op.cit., p. 179-180. “*La pensée originelle que Jaspers décèle chez Augustin se déploie aux antipodes de l’ontologie; elle a le mérite de s’engager sur des voies différentes de la métaphysique aristotélicienne ou de la logique transcendentale plus tardive. Bien que Jaspers recuse les étymologies faciles qui estompent l’incertitude de certains concepts philosophiques, la notion de ‘Ursprung’, un des mots clés de la philosophie de l’Existence, implique à la fois le jaillissement, le surgissement à partir des*

lhe dá, o ser humano evoca e transcende-se em realização na plenitude do ser. No período dos diálogos iniciais de Agostinho, esta certeza, “*que nasce da dúvida extrema, não afirma outra coisa senão o simples fato de ser*”³⁰⁶. Jaspers faz notar a diferença da certeza primordial agostiniana acerca da existência (ou ser primeiro), para com as usuais descrições da noção de ser como “o que de mais indeterminado e generalizado existe”, asseverando que, para Agostinho, a certeza indubitável de si, ou seja, da existência enquanto dado primeiro, não equivale à do ser em geral, ou indeterminado, mas, “*ao contrário, encontra-se a plenitude*”³⁰⁷, ao que, de imediato, Jaspers contempla as duas questões que tal postulação comporta: 1) *qual a fonte desta certeza primordial?* e 2) *qual seu significado?* A ambas, Jaspers faz ver que a resposta agostiniana, ostentando grande coerência interna, só pode ser a que ensejara todo o entendimento até então, renunciando a tríade axial do livro IX: Deus: “*A todas estas questões, não há senão uma resposta: Deus, unicamente. O ser, o conhecimento do ser, e o amor do ser e do conhecimento na certeza de si encontram-se, para santo Agostinho, unificados em relação com Deus*”³⁰⁸. Deste *simul* verificado desde os diálogos iniciais, Jaspers observa que o ato filosófico perfaz, no pensamento de Agostinho, a transcendência humana efetivada na ascensão intelectual rumo ao Deus eterno e verdadeiro, a partir de todos os vestígios, sinais e, sobretudo, da imagem humana que espelha o enigma maior que é a Trindade divina. Nesse sentido, a transcendência é propriamente filosófica na medida em que, não obstante o dado da fé no Deus criador anterior a todo ato intelectual, o ponto de partida para a elucidação da fé constitui-se na certeza da existência que, na realização de si enquanto transcendência, plenifica-se na relação de superação e ascensão intelectual para com toda a realidade criada, rumo ao mesmo Deus

origines, et l'idée du saut, du franchissement des limites de la pensée, dans la quête philosophique de l'Être.” - SAMUEL, M. *Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin* in PAUL, J.-M (ed.) *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, op.cit., p. 28 (grifo nosso); “*Die Transformation der Philosophie nach der Bekehrung in eine Bekümmernung um Gott und um sich selbst stellt den Kernpunkt der Jaspersschen Interpretation Augustins dar. Hier erkennt er am meistem die Kraft dieses Denkens und spürt seine Nähe, indem Augustinus die 'Erfahrung der Seele' und 'die Gegenwärtigkeit unseres Daseins' durchforscht [...] An diesem Punkt kommen Augustins Philosophie und Jaspers Darstellung der Geschichtlichkeit überein, denn nur in der Selbsterfassung des eigenen Selbst wird die eigene Geschichtlichkeit als Grenze und Möglichkeit verstanden.*” – CORTI, C. A. *Philosophie aus religiöser Erfahrung – Karl Jaspers (1883-1969) interpretiert Augustinus* in FISCHER, Norbert (dir.) *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken, Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, p. 274. Vide ainda BALLANTI, R. C. *Agostino e l'agostinismo nella ricezione di Jaspers* in *Studi Jaspersiani I*, op.cit., p. 84.

³⁰⁶ JASPERS, K. *Les grands philosophes*, p. 179.

³⁰⁷ *Idem*, p. 186.

³⁰⁸ *Idem*, p. 186-187. “*L'instrospection augustiniennne qui s'ouvre sur la méditation religieuse ou métaphysique se revele comme 'éclaircissement de l'Existence' et l'analyse à laquelle procede Jaspers met en évidence dans son déroulement les étapes définies dans Philosophie. Dans l'appréhension empirique de son moi saisi dans as situation immédiate comme dans la réflexion qu'il porte sur son activité intérieure, Augustin se heurte très vite aux frontières de ses faculté intellectuelles et psychiques [...] Sans doute est-ce là cet 'état d'apesanteur de la possibilite infinie', qui rend possible l'acte de transcender.*” - SAMUEL, M. *Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin* in PAUL, J.-M (ed.) *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, op.cit., p. 31 (grifos nossos).

criador cuja fé ensejara sua própria compreensão enquanto ato transcendente rumo ao ser absoluto e eterno³⁰⁹. E Jaspers observa que, no interior do construto agostiniano, a Trindade surge à inteligência da fé como agudização do enigma do Deus feito carne, ante o qual a transcendência do ato filosófico, originário do crer e dispondo do dado da fé como ponto de partida; na certeza de si e ultrapassando-se (ascensionando-se) no ver o invisível no visível, depara-se com o enigma por excelência, expresso na cifra³¹⁰ maior que nos elucida enquanto existência transcendente e comunicativa: a Trindade divina, o Deus que se nos mostra uno na relação essencial interna às suas três pessoas. Nesse sentido, Jaspers resume sua própria interpretação-avaliação acerca do intento agostiniano: “*O fato de que esta concepção da Trindade tenha obtido no Ocidente, por mais de um milênio, um crédito e uma influência extraordinários, impede-nos de vê-la como um absurdo, por esta única razão: a Trindade não é mais do que uma cifra eficaz*”.³¹¹ Irredutível ao discurso e à razão, ao mesmo tempo que ensejante de toda palavra e significação que se possa alcançar ante a presença da Trascendência na existência situada, a cifra existencial conduz-nos à única linguagem possível ante o enigma-mistério da existência: a analogia, o símbolo, a *imago*. Nesse sentido, enquanto convergência de todas as outras cifras da fé cristã, a Trindade divina, na medida em que é elucidada e perscrutada (sem ser, evidentemente, jamais esgotada), elucida sobremaneira os demais mistérios. Assim, o mistério da encarnação do Cristo deve “*se tornar mais evidente pela Trindade; a segunda pessoa, o Logos, se fez homem. Sem a Trindade, o homem-Deus não pode ser compreendido pelo pensamento. Através de uma de suas três pessoas – o Filho, ou Logos – Deus se fez homem, sem deixar de ser um em três pessoas*”³¹². Da mesma forma, a

³⁰⁹ Agostinho aponta para o estágio final do itinerário ascendente como em superação da *ratio* e da própria *iluminatio* na interioridade, para culminar e plenificar-se no Absoluto Divino, na consumação em eternidade de toda a realidade, no acento místico que lhe configura corolário de busca e caminho (cf. *an. quant.* xxxiv, 78; *ord.* II, x, 25-27; *lib. arb.* II, iii, 7 – xii, 34), ao passo que Jaspers, de modo essencialmente concordante ao espírito agostiniano, categoriza a experiência mística como a efetiva realização da própria transcendência no Absoluto – JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, vierte auflage (4ª edição) Berlin/Heidelberg: Julius Springer Verlag, 1954, especialmente p. 84-90; 440-462 [cf. p. 453: “*Im Zentrum der Mystik steht das Erlebnis, das – als Erlebnis – reale Vereinigung mit dem Absoluten ist*”, o que tentamos como: “*No centro da experiência mística encontra-se – como vivência – a efetiva convergência junto ao (ser) Absoluto*”].

³¹⁰ Jaspers define os enigmas da existência como cifras da existência (*Chiffren-Existent*), as quais nos tocam e nos comunicam a presença da Trascendência, enquanto linguagem que ultrapassa o limite da dizibilidade por excelência, sem contudo rompê-lo. Será precisamente enquanto cifras existenciais da transcendência que Jaspers irá analisar as analogias triádicas agostinianas. – cf. JASPERS, K. *Philosophie*, zweite auflage (2ª edição), Heidelberg: Julius Springer Verlag, 1932, p. 110-116; e 124-127. Vide nesse sentido: HERSCH, J. *L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité* in PAUL, J.-M. *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, op.cit., p. 251-257; RICOEUR, Paul. *La lecture des chiffres* in ID.; e DUFRENE, M. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., p. 285-323. Acerca da linguagem e existência em Jaspers, vide FIORILLO, C. *Ezistenza e tempo, verità e comunicazione: la via ermeneutica di Karl Jaspers in Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, ano 5 (2003) [www.mondodomani.org/dialegesthai]

³¹¹ JASPERS, K. *Les grands philosophes*, p. 222.

³¹² *Idem*, ibidem.

pessoalidade, por assim dizer, de Deus, cujo acento no aspecto relacional aponta para o caráter fundamental da comunicação e, por conseguinte, do símbolo, da cifra em que se perscruta o enigma, porém sem compreendê-lo ou exaurir sua esfera de admissibilidade quanto às tentativas humanas de penetrá-lo³¹³. Na Trindade se ilustra a natureza relacional interna de Deus, e somente enquanto tal é possível se pensar num Deus que se comunica com o ser humano, que lhe interpela em sua condição de ouvinte da cifra manifesta na existência. Neste sentido, tomar o mistério trinitário como essencialmente o mistério da relação, implica em ver, na concepção agostiniana da trindade, a elucidação da própria linguagem humana, compondo a cifra da transcendência por excelência no ato filosófico que se lança à compreensão do dado da fé. Na teologia trinitária agostiniana, temos no mistério da Trindade um Deus vivo enquanto relação e comunicação íntima entre três pessoas, que são em realidade uma, e na qual a humanidade é comunicada, assumida, relacionada, na própria intimidade divina³¹⁴. Na finalização de suas observações a respeito, Jaspers faz observar que a eficácia das analogias trinitárias são parcialmente explicadas por exporem o ritmo triádico da dialética que perpassa o mundo criado: a) presença em todas as coisas; b) presença na alma; c) presença em toda a realidade. Este movimento triádico atestado por todo ser remete diretamente ao seio da divindade em triunidade, e Jaspers faz notar que, em Agostinho, esta dialética trinitária se faz presente em toda sua obra, de diversas maneiras, observando que “*através das tríades que aparecem [na realidade] e se tornam para nós símbolos, nós nos elevamos até Deus – Deus, na sua realidade trinitária, mostra-se nos inumeráveis reflexos ternários do ser*”³¹⁵.

³¹³ “Deus torna-se Pessoa, mas ele é mais que uma Pessoa. Pois o ser-pessoa é forma de ser-homem. Se, neste sentido, Deus se fez Pessoa, ele teve necessidade de outras pessoas, a fim de entrar em comunicação com elas. A impossibilidade de pensar Deus como a pessoa única, absoluta, sem relacioná-lo à condição humana de ser pessoal, aponta igualmente para a impossibilidade de pensar Deus, na sua transpessoalidade, como unidade [justaposta] de três pessoas.”- *Idem*, p. 222.223.

³¹⁴ *Idem*, p. 223.

³¹⁵ *Idem*, p. 224-225.

§ 4 – Tríades anteriores (conf. XIII)

1) Tríades axiais e *esse* anteriores

Na consecução de nossa pesquisa anterior³¹⁶, verificamos que as tríades, ou trinômios conceituais, marcam forte presença já nos textos do período Cassiciaco/Milão/Roma³¹⁷. A partir de tais trinômios, Agostinho estrutura toda a feitura e composição de uma discussão ou diálogo, ou uma sua retomada conjugada às redefinições conceituais e, no exercício de tal funcionalidade discursiva, clarifica-se que suas funções ultrapassam a mera estruturação cursiva do diálogo, para se revelarem como motes fundamentais às linhas de execução do percurso cognitivo da realidade, como que fornecendo os campos de atuação à *ratio* e sua visualização. Eles delimitam e apontam o sentido de caminhada, fornecendo-lhe antecipadamente o itinerário a ser perquirido, concretizado e sumarizado pela ascensão intelectual da *ratio* até o absoluto. Claudio Moreschini afirma que

a missão do cristão, portanto, é a de encontrar essas estruturas [*triádicas/trinômicas*] para subir até a [*estrutura*] fundamental [*Trindade*]. Essa concepção é, porém, um método de pesquisa, mais que um resultado a que o escritor chegou: Agostinho, com efeito, repropõe várias tríades em suas obras, ou as entrelaça, sem se limitar a uma só.- MORESCHINI 2008: 466 (grifo nosso)

Nesse período, observa-se que a caracterização da tríade como pressuposto metodológico ao início do itinerário ascensional afirma a anterioridade – ou, antes, a preeminência – da emergência da percepção de sua fundamentação triádica, o que significa visualizar o ser (*esse*) enquanto manifestação imediata que se constitui na verdade primeira e fundante da feitura cognitiva da realidade criatural, posto que o viver (*uiuere*) e o entender (*intellegere*) surgem em torno ao ser³¹⁸. O ser se manifesta enquanto a realidade primeira, na sua instituição como dado primordial à inteligência; do que resulta afirmar, à vista de nossa tentativa, a imediação da emergência do *intellegere* em Agostinho, instituinte por sua vez da temporalidade, a qual se revela como o movimento de excelência, interno à estrutura triádica ensejante da realidade.

No período intermédio, caracterizado pelos textos pastorais (parenético-confessionais, comentários e tratados exegéticos, epistolários e o texto das *Confessiones*), Agostinho agudiza

³¹⁶ PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2014, p. 97-100.

³¹⁷ Cf. DOUCET 2004: 95-127; BOUTON-TOUBOULIC 2004: 120-122; OLIVEIRA E SILVA 2007: 260-261 e 265-278; COUTINHO, Jorge *Trilogias agostinianas: tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho in Theologica*, Revista da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga), 2a. série (47), II, 2012, p. 497-508.

³¹⁸ Vide *lib arb.* II, iii, 7ss.

a reflexão sobre a ordem triádica da realidade criatural, a partir da ontologia triádica divina. Com efeito, a primeira apresentação explicitada de uma tríade analógica humana ocorre em *conf.* XIII. Antes de adentrarmos na elucidação da descrição da atuação das pessoas da trindade divina no ato da criação, levada a efeito por Agostinho a partir de XIII,v, 6, importa observar que tal explanação analógica ocorre no seio de reflexão acerca realidade criatural, na mais vívida apresentação da relação ontológica fundamental *uere esse-esse*, a partir de comentários ao texto de início do livro bíblico do *Gênesis*, em que toda a seção I, i, 1 – iv, 5 compõe, com vistas à preparação para a seção trinitária do livro XIII, meditação com sentido exortativo acerca do sentido da atuação criadora divina, centrada sobre o dado/*factum* da existência enquanto dádiva absoluta e incriada, noutros termos: o ser da existência criatural é graça e doação absolutamente *in idipsum*, instituindo-se de per si enquanto doação do ser supremo, que se furta à causalidade da ordem temporal e finita. Nada impele ou condiciona o vir-a-ser dos entes criados, senão unicamente o ato donativo da existência por Deus. Aqui, a gratuidade incriada da realidade entitativa converge à conceituação, tornada axial ao pensamento cristão, da *creatio ex nihilo*: a criação é chamada a existir e surge a ser, sem causa alguma que a preceda, exceto a própria chamada à existência por parte de Deus. A palavra é ato criador, pela qual a *uocatio* divina, ao trazer à existência a realidade criatural, de per si, e em sua *essentia*, lhe perfaz ente de linguagem voltado, essencialmente, à relação e à alteridade dialogal alternativa³¹⁹.

É à luz da gratuidade absoluta do ato donativo da existência, e de sua conseqüente relação essencial vocativa ao ser para a feituração e consumação, relacionados e significados para o ser criador (*uere esse*), que Agostinho prossegue na elucidação e na meditação acerca do sentido da criação, tecendo considerações sobre a forma e informidade dos seres materiais e espirituais, no ressaltado da atuação do verbo divino e sua luz na condução e no perfazimento dos seres em sua realização teleológica, fazendo da história “natural” a própria manifestação e atuação salvífica, rompendo em verdade a distinção entre ambas³²⁰. Nesta longa contemplação

³¹⁹ A interpretação agostiniana se faz notória herdeira de toda a exegese alegórico-mistagógica do período patrístico, sobretudo da latina, e por evidente de Ambrósio: *Hexameron* I, iii, 8-11. “A concepção agostiniana da imago dei é elemento essencial na construção do modo como o filósofo equaciona a noção de ordem. Antes de mais, note-se que a conquista de uma interpretação dotada de maior amplitude de sentido acerca do passo bíblico de Gn 1:26 [...] está intrinsecamente unida ao processo de conversão metafísica operado no Hiponense, e é fortemente influenciada pela pregação de Ambrósio, mormente através da exegese do Bispo de Milão sobre o Hexameron.” – OLIVEIRA E SILVA 2007: 369. Cf. COURCELLE 1968 (1950): 93-106; BOERSMA, G.P. *The Context of Augustine's Early Theology of the Imago Dei*, Durham theses, Durham University, 2013, p. 96-148 (<http://etheses.dur.ac.uk/9467>). Acerca da exegese ambrosiana e seu alegorismo próprio, vide DE MARGERIE, B. *Introduction à l'histoire de l'exégèse, II – Les premier grands exégètes latins*, Paris: Du Cerf, p. 101-117.

³²⁰ Há que se assinalar a notável convergência entre a exegese agostiniana, calcada na herança patrística epigonizada em Ambrósio (vide nota ... adiante), e voltada para a história criacional-salvífica como um todo, e as

meditativa de Agostinho, clarifica-se que a criação somente pode ser entendida e visualizada (contemplada) à luz da forma final, ou seja, de sua consumação e realização na plenitude do ser de Deus, em que cada ente recebe sua forma na luz do verbo criador. Nesse sentido, a espiritualidade criatural é “mensurada”, não propriamente pelo “lugar” que ocupa na criação, em virtude de sua superioridade essencial face à materialidade informe, mas sim pela feituração de sua forma originária à luz do verbo que lhe formou à sua proximidade e imagem.

Porque, assim como num corpo, ser [*simplesmente*] não é o mesmo que ser formoso – posto que, de modo diverso, não poderia ser disforme – igualmente, para com a criação espiritual, viver [*simplesmente*] não é o mesmo que viver sabiamente, pois o contrário seria saber imutavelmente [*sem crescer em sabedoria*]. Porém, *seu bem reside em apegar-se a ti sempre* [Sl 73 (72), 28], para que não perca, pela aversão [*ao apego divino*], a luz alcançada pela conversão, e volte a cair na vida semelhante ao abismo tenebroso. Porque inclusive nós, que somos criaturas espirituais no que diz respeito à alma, [*também estivemos*] avessos a ti, nossa luz, [*e fomos por algum tempo trevas*] [Ef 5,8], e ainda lutamos contra os resquícios desta nossa obscuridade, até que sejamos [*feitos*] justiça tua, em teu único [*Filho*], tal como montes de Deus [Sl. 68 (67), 16], já que fomos, antes, justiça tua, tal como trevas numerosas [Sl 36 (35), 7]³²¹.

O papel performador e plenificador da luz, enquanto *principio princeps* do ato criativo, é reiterado por Agostinho ao fazer notar que a determinação formal – e portanto, a feituração originária e sentido teleológico do ente criado – vem à existência mediante a luz divina, a qual se revela como ato primordial da graça incriada e atemporal, na devida nota eudaimonística de tal atuação³²². É precisamente nesta visualização/contemplação da criação voltada a consumir

leituras e teologizações contemporâneas hermeneuticamente orientadas para o elemento histórico-soteriológico: “[...] é bem provável que a compreensão soteriológica [da história] esteja também no embasamento das narrativas [...] das origens. [...] Em ambas as fontes [relatos de Gn 1,1 - 2,4a; e Gn 2,4b-25] o ‘autor’ se situa no coração da relação de salvação garantida por [IaHWeH] a Israel [...] Antecipou-se assim o início da história da salvação para o tempo da criação. Esse deslocamento para as origens só se tornou possível porque a própria criação era entendida como uma ação salvífica de [Iahweh - ...] O interesse cosmológico é bem maior em P [relato de Gn 1,1 – 2,4a, atribuído ao Escrito Sacerdotal na composição do Pentateuco], que por isso mesmo traça uma história da criação que tende para o fim, através de determinadas etapas, e que se dirige à criação do homem. O mundo e tudo que ele contém goza de unidade e de coesão interna, não em virtude de um princípio cosmológico, como o procuravam os filósofos naturalistas jônios, mas da vontade criadora absolutamente pessoal de [Iahweh]” – VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, volume I, São Paulo: Aste, 1973, p. 146 e 149 [vide MADEC 2000: 142-143]; “O primeiro capítulo do Gênesis responde [...] a diversas perguntas. É colocado no início do Pentateuco e da ‘biblioteca bíblica’ para afirmar, desde o princípio, que o criador do mundo é o Deus de Israel, que o mundo não é um caos inóspito, e que o Deus do universo continua a guiar a história.” – SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação e aspectos literário-teológicos*, São Paulo: Paulinas, 2016, p. 33 [vide BRACHTENDORF 2008: 281-288].

³²¹ *Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse – alioquim deforme esse non posset – ita etiam creato spiritui non id est uiuere, quod sapienter uiuere: alioquim incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est adhaerere (Ps 72, 28) tibi semper, ne quod adeptus est conuersione auersione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abyssos similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritualis sumus, auersi a te, nostro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae (Eph 5,8) et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei (Ps 67, 16), nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus (Ps. 35,7). [conf. XIII, ii, 3]*

³²² *Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret, non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo; ut et quod utcumque uiuit et quod beate uiuit, non deberet nisi gratiae tuae, conuersa per*

o desígnio de princípio, que se permite a verificação da convergência do *principium* tornado *finis*, bem como toma corpo o sentido de perfazimento da realidade criada em sua temporalidade. O ente criado perfaz-se, em sua existência, unicamente à luz de sua forma (sentido) originária, consumando-se na plenificação tornada *factum* pelo verbo criador, o qual fora a luz co-instituente do ato criador e, portanto, da forma originária que enseja a feitura da realidade criatural. Nessa perspectiva, existir é, pois, perfazer a forma originária atemporal na temporalidade criatural, consumando a finitude e o tempo na plenificação em virtude da qual fora designada, e mediante a qual é, em realidade, perfazida.

A sequência do exórdio meditativo acerca do princípio da criação faz surgir, aos olhos de Agostinho, a própria relacionalidade interna de Deus. De fato, e à luz de sua própria presença, o *uere esse* presentifica-se a partir da tríplice instituição *ad extra* da criação e sua condução; bem como em sua tríplice constituição interna (*ad intra*):

Eis que me aparece, em enigma, a trindade que és, Deus meu. Porque tu, pai, no princípio de nossa sabedoria, que é tua sabedoria, de ti nascida e igual, e coeterna contigo, isto é, em teu filho, fizeste o *céu e a terra*. Muitas coisas dizemos sobre o céu dos céus, e sobre a terra invisível e incompósita, e [acerca] do abismo tenebroso, segundo a deformidade espiritual e a debilidade vagarosa na qual teria permanecido, se não tivesse se convertido àquele que lhe havia dado tal espécie de vida, e mediante a iluminação se houvesse feito vida especial, e fosse *céu dos céus* daquilo que, depois, fez-se [foi feito] águas entre águas. E tinha já [por] pai no nome de Deus, que fez [todas] as coisas; e [por] filho no nome do princípio, no qual [tudo] foi feito; e crendo [pois] na trindade, meu Deus, tal como acreditava, assim buscava em teus oráculos santos; e eis aqui teu espírito *sobrepousando sobre as águas*. Eis aqui a trindade, meu Deus, pai, filho e espírito santo, criador do universo criado³²³.

A princípio, Agostinho descreve o surgimento da trindade ressaltando 1) que a presentificação (e penetração na compreensão) da Trindade ocorre a partir da obra criada, na qual sua presença se visualiza e é percebida (e, portanto, se dá a conhecer) enquanto atuação

commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest. Quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud uiuere aliud beate uiuere, quia tua beatitudo es. [conf. XIII, iii, 4]. “...Agostinho interpreta a criação da luz como doação de forma aos seres espirituais. Todavia, enquanto nas criaturas físicas há, entre a criação da matéria e a doação da forma, uma distância temporal de vários dias, nos seres espirituais os dois atos de criação e formação coincidem temporalmente. Sem distância temporal – assim Agostinho interpreta o relato da criação – o mundo dos anjos foi chamado à existência e ‘iluminado’ [...] só no próprio Deus a existência e a determinidade formal coincidem. As criaturas, em contrapartida, são contingentes, o que se revela na diferenciação entre existência e essência. Além disso, Agostinho aqui prepara o solo para sua inserção da história da salvação na história da criação.” – BRACHTENDORF 2008: 282.

³²³ *Ecce apparet mihi in aenigmate trinitas, quod es, Deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata aequalis tibi et coaeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram (Gn 1,1). Et multa diximus de caelo caeli et de terra inuisibili et incompósita et de abyssu teneborasa secundum spiritalis informitatis uagabunda deliquia, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et illuminatione fieret speciosa uita, et esset caelum caeli (Ps 113, 16) eius, quod inter aquam et aquam postea factum est. Et tenebam iam patrem in dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo fecit haec, et trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce spiritus tuus superferbatur super aquas (Gn 1,2). Ecce trinitas, Deus meus, pater et filius et spiritus sanctus, creator uniuersae creaturae. [XIII, v, 6]*

vivificante e performadora da realidade criatural; a qual, reciprocamente, perfaz-se enquanto signo e linguagem vocativa à sua presença e ação, chamando, pois, à responder-lhe pela invocação e conversão a ela; 2) o caráter mistérico de sua presença, cuja imponentia da presença refulge sua iluminação vocativa a partir da realidade “brilhada” à sua luz, a qual resplandece a Trindade a partir de sua (con)formação à sua luz e ação. A presença imponente da Trindade, a partir de sua imanência no universo, é precisamente o moto de seu reverso, no resplendor de sua transcendência atemporal e infinita, a partir da própria temporalidade, deformidade e finitude do universo, cuja feituração à luz do que o move e conforma perfaz o signo da presença atuante e transcendente da divindade que, sendo essencialmente doação relacional em si (*ad intra*), faz de si a relação doadora da existência, criando (no Pai enquanto princípio, no Filho enquanto ação/verbo que cria, no Espírito enquanto mover que conduz) toda existência nele surgida. Detenhamo-nos nestes dois aspectos, tentando elucidação da enigmaticidade com que, afinal, Agostinho resume toda a aparição da Trindade divina ante si.

Observamos que o surgimento da Trindade é imediatamente precedido pela contemplação do sobrepouso e descanso do Espírito Santo na criação. Ao meditar a respeito, Agostinho remonta à sua atuação na criação, no devido ressalto do cuidado e manutenção, por assim dizer “garantidos”, pela presença perene e plena de sua atividade vital (sopro/hálito de vida), não somente ao fazer surgir os entes, criando-os e performando-os, mas instituindo-lhes relacionalidade essencial (e, em decorrência, perpétua), ao atuar perenemente na criação. A pneumatologia agostiniana expressa na passagem ilustra, precisamente, que a criação não somente se dá (não se encerra) enquanto um vir a existir de algo, em lugar do nada existente (princípio gerador: Pai); como também, igualmente, não se encerra na subsistência do ente criado pela palavra criadora que lhe performa a existir à sua imagem (princípio criador: Filho)³²⁴; antes, e conjuntamente a tais atuações, a presença do Espírito Santo enquanto princípio conducente da formação e perfazimento da criatura à luz de sua forma(ação) original, desvela sua essência enquanto atuação instituinte de relação perene, vitalícia, posto que a criatura não apenas vem a ser, nem igualmente se performa por si mesma: Deus não apenas

³²⁴ “Também neste contexto se entende a insistência de Santo Agostinho numa interpretação trinitária do Gênesis, de modo peculiar no que se refere à criação do ser humano. É Deus, Trino e Uno, que cria o ser humano à imagem de Si mesmo, Princípio Absoluto. De igual modo, quando, mediante o processo de conversão, a criatura espiritual assume a sua forma própria e passa de uma existência assumida passivamente, que supõe uma certa informidade, a uma existência em conformidade com a imago dei, é o conhecimento de si numa realidade Una e Trina que está em causa. A criatura espiritual reconhece-se, nesse movimento, como imagem de um Ser que é relação de Pessoas. Mais ainda, conhece, na medida da sua contingência, a essência da relação a cuja imagem foi criada, identificando-a como dilectio. Por isso, independentemente do modo como cada ser humano administra a sua existência temporal, se o faz de acordo com a imagem de Deus nele impressa, é a categoria da relação, sob forma de dilectio, que está em acto.” – OLIVEIRA E SILVA, 2007: 432

cria e lança à existência, como que abandonando a criação à própria sorte, mas atua nela própria, presencia-se à mesma enquanto mover que a conduz e sustenta, aperfeiçoa e consuma, numa palavra: institui-se como a *uocatio* primordial da realidade criatural à relação. É, pois, na pessoa e atuação do Espírito Santo que Agostinho localiza a natureza essencialmente relacional do criador, pois a criação não se encerra no ato de chamar à existência a partir do nada, nem também na performance da criatura ao criador, mas se consoma na perene presença de sobrepouso, ou seja, de condução da realidade criatural, de sua existência temporal (sua história, portanto), de forma superveniente (*superferebatur*) e recorrente/restaurativa (*requiescere*). Deus não se encerra na transcendência do ato principal (Pai), nem performativo (Filho), mas se institui em relação perene e imediata com a criação, ao se permitir, quando do “repouso nas águas”, a presença da imanência na criação. Deus se revela, pois, relação no ato conducente e imediato, na sua presença imanente e propulsora do mover da realidade criatural³²⁵. Por conseguinte, a performance não se mostra processo individual e único, mas sim a identificação essencial da criatura, através de sua formação à semelhança, noutros termos: relacionada original e essencialmente à imagem de seu criador, o que equivale a dizer que sua forma é, essencialmente, a significação identitária de sua existência, enfim: a linguagem com a qual delibera (seja pela/para a *inuocatio in confessione et conuersione*, seja pela *auersio*) se responde à *inuocatio* que lhe chama à existência, lhe perfaz e lhe sopra vida. Existir vem a ser, pois, a resposta (seja qual for) a *uocatio* com a qual a imanência do criador chama a criatura à sua feituração, consumação e transcendência.

Mas afinal por que Agostinho qualifica o surgimento, ante si, da *Trinitas* como enigmático, se sua própria presença imanente lhe chama à realizar sua essência relacional existencialmente, temporalmente, através da *inuocatio* responsiva a toda a atuação trinitária do criador para com a criação? A resposta incide na equalização direta com que Agostinho trabalha o caráter essencialmente semiótico do universo criado³²⁶. No pensamento agostiniano, signo é enigma. A alusão recorrente à passagem escriturística de I Cor 13, 12 evidencia-se

³²⁵ Vide TAVARES, S. S. *Trindade e criação*, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 131-151 [embora mantenhamos reserva quanto à abordagem que frei Sinivaldo Tavares realiza acerca da noção de *persona* em Agostinho, a nosso ver estranha à conceituação essencialmente relacional que o termo ostenta, sobretudo no *trin*]. Para verificação acerca das possibilidades de aproximação da conceituação agostiniana para com os desenvolvimentos teológicos da igreja oriental, vide Koubetch, V. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 25-37 e 69-99.

³²⁶ Uma decisiva passagem de Giraud esclarece-nos de modo fundamental: “*Le signe (signum) n’a pas as place dans le face-à-face, parce qu’il appartient à un régime subalterne de vision en lequel fait défaut la réalité propre de ce qui est vu. [...] Le signe est ainsi le contraire de la substantia ou species. [...] Ce ne sont plus seulement les mots, les sons et les syllabes [...], mais encore les figures (figura), les ressemblances (similitudines), les images (images), toutes trois entrant dans la vaste catégorie de la significatio. Fondamentalement, le signe est pensé à partir de la manifestation, et comme ce qui vient suppléer son défaut.*” – GIRAUD, 2013: 40

como o vértice conceitual a partir do qual Agostinho direciona, e mesmo doutrina e sistematiza, toda uma reflexão acerca da linguagem, a qual se evidencia mais e mais como teorização do signo e significado, noutros termos: uma filosofia da linguagem em que a relacionalidade ontológica constitui-se e se expressa na significação (e sentido, portanto) da existência em relação ao *uere esse*. A teorização de Agostinho revela-se, neste sentido e atenta de modo preciso aos limites enfaticamente ressaltados por Agostinho quanto à linguagem, mais referencialista³²⁷ que instrucional³²⁸. Porém, longe de expressar um otimismo epistêmico ou ontológico, Agostinho intenta evidenciar o caráter ambíguo da linguagem humana, enquanto responsiva à *uocatio* divina tornada signo através da realidade criatural. Dado que todo signo perfaz referência e torna-se remissivo à alteridade que lhe confere significado, a linguagem não compõe uma visão impositiva do significado ao “leitor” do signo, o que faria da significação não mais linguagem, mas sim monismo identitário; antes, o signo o interpela a uma resposta que na verdade lhe ausculta, acerca de sua *intentio* e de seu *quaerere* face à *uocatio* significada. Assim, o enigma compõe interpelação que lhe exige resposta, não enquanto receptor, mas como interlocutor que se lança ao empenho vital de perscrutá-lo e percorrê-lo, mais e mais, em sua inesgotabilidade e, sobretudo, em seu caráter mistérico, culminando com o ver face-a-face divino; ou permanece na recusa à *uocatio* e à linguagem essencial da realidade criada³²⁹.

Agostinho finaliza a exposição acerca do mistério da aparição da *Trinitas* divina, reiterando precisamente o caráter mistérico, bem como elucidando-o a partir da tríade interior *ser-conhecer-querer*. À diferença da tríade arquetípica platônica ser-viver-entender, trabalhada no período dos diálogos de início, a tríade em questão evidencia sua postulação a partir dos

³²⁷ GIRAUD 2013: 237-243 e 277-303; NOVAES 2002: 29-54; MARKUS 1957: 60-83; HORN 2008: 49-54. Vide ainda o estudo de Gérald ANTONI *La prière chez Saint Augustin: d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris: Vrin, 1997, p. 17-36. Antoni desenvolve exposição sistemática acerca da concepção agostiniana da linguagem, em que os caracteres de antecipação e simultaneidade, sobre os quais temos centrado nosso presente texto, revelam-se fundamentais à teoria dos signos em Agostinho (p. 37-56). Bermon [2001: 304-311] e Giraud [2013: 277-303], entre outros, igualmente tangenciam tais aspectos

³²⁸ ECO 1988; BRACHTENDORF 2008: 57-63.

³²⁹ “Os signos linguísticos, que aparecem em si mesmos mortos e inadequados para significar algo de maneira não ambígua, retomam vida e tornam-se operantes, não por força de sua natureza de signos, mas graças à atividade do sujeito, feita de diligência ardente, busca, zelo, esforço, ou, em uma palavra, amor, que exprime a verdadeira natureza do sujeito. [cf. *trin X, i, 2* (...)] Se conseguirmos compreender que coisa ama, isto é, a que coisa está direcionada sua atividade vital, compreenderemos também o significado verdadeiro dos signos [por ele relacionados em significação - ...] Nessa atividade vital, que implica, no seu ser mais profundo, o sujeito, resulta a possibilidade de resolver todos aqueles problemas sobre o significado das palavras, que se tornaram insolúveis, em nível, puramente, semântico. Se no De magistro Agostinho recorria, unicamente, ao mestre interior, agora [no contexto do *trin X*] está em condições de delinear, especificamente, o duplo papel de tal mestre interior, através da iluminação de uma ciência interior e através da elaboração de uma linguagem interior [cf. *trin X, i, 2*]” - BOTTIN, F. Sobre a natureza da linguagem: Agostinho e Wittgenstein in *Agora Filosófica*, Ano 07, no. 01, janeiro/junho 2007, p. 27-42.

elementos até então tornados estruturais à narrativa confessante: o ser doado a partir do qual se medita em relação com o ser doador; o conhecimento nocional (*nosse*), ou seja, a partir da *notitia* do que aparece, se doa e aparece, tal qual a *Trinitas* divina no trecho anterior; e o querer desejante da vontade (*uolle*). O querer saber o ser: Agostinho mostra a inseparabilidade dos três elementos que, em realidade, compõem o *quaerere* tornado empenho vital humano, em sua relação com o *uere esse* (vide nossa exposição quanto ao preâmbulo admonitório do livro IX do *trin.*). Há que se notar a presença, reiteradamente, do *simul* de ocorrência interna dos elementos, tal qual a relação da tríade observada e a própria *trinitas* divina: qual ocorre em virtude de qual? “*Quem se atreverá a definir tal questão, sem incorrer em temeridade?*”

- *Anterioridade e antecipação*

Em retorno ao *trin.*, Agostinho inicia o livro X com a apresentação de uma concepção aparentemente inatista do conhecimento humano:

Acerca, porém, da plenitude dos saberes, é muitas vezes a autoridade de quem as elogia, e acerca delas fala, que desperta em nós o desejo, e todavia, se não tivéssemos uma noção de cada saber sumariamente no nosso espírito, não nos consumiríamos no desejo de o conhecer. Quem, de fato, 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 ardentemente alcançar pelo estudo a capacidade pela qual possamos atingi-las [...] 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 algum se pode amar aquilo que de todo se desconhece. [X, i, 1 – *Paulinas Port modificada*]³³⁰.

O equacionamento e/ou a disposição do problema (*quaestio*) levados a efeito por Agostinho, sobremaneira ilustram sua concepção plenificante do conhecimento humano, enquanto ato performador de um trajeto antecipadamente delineado, no qual parte-se de uma prévia sumarização do intento a cognir, para sua consecução e consumação na finalidade antecipadamente conhecida, observando-se que o perfazimento deste trajeto tem seu início pelo despertamento provocado, ora pelo testemunho externo de uma “*autoridade*” na plenitude dos saberes, ora pela admiração da finalidade de um tal saber e sua concretização. Na suscetibilidade de ambos, Agostinho fixa a “*noção impressa*” (*impressam notionem*), ou delineamento, daquilo que a consecução do trajeto haverá de consumir.

³³⁰ *Ad doctrinas autem cognoscendas plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas, et tamen nisi breuiter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam descendam studio flagraremus. Quis enim sciendae uerbi gratia rhetoricae ullam curam et operam impenderet nisi ante sciret eam dicendi esse scientiam? Aliquando etiam ipsarum doctrinarum fines auditos expertosue miramur [...] nonne dum concupiscit nosse quo id possit omni studio circa illum finem mouetur quem iam notum tenet? Sic accenduntur studia discentium. Nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest.*

Agostinho principia pela constatação de que o testemunho externo nos motiva e fomenta o conhecimento acerca do que dispomos, de início, tão-somente de uma noção sumária impressa em nosso espírito. O modo tácito como é postulada a relação entre ambos permite-nos escapar de uma “armadilha” temporal: longe de ostentar o caráter de *prius* (e, por conseguinte, levar a uma concepção apriorística do conhecimento, talvez mesmo certo inatismo) em relação ao seu despertamento, a noção sumária presentifica-se como âmbito do surgimento temporal do processo de conhecimento, em que a *dispositio* proporcionada pela *breuiter impressam* mostra-se delineada rumo à consecução do saber. Noutros termos: a *breuiter impressa* atemporal somente se dá e se mostra enquanto tal, no momento mesmo em que é “ativada”, por assim dizer, face ao testemunho temporal que nela incide. O delineamento sumário impresso na alma não ostenta prioridade em relação ao despertamento, pelo fato de atuar, ou vir a ser reconhecida, unicamente por ocasião da ocorrência deste despertamento. O despertar se afigura, em realidade, como revelação do sumário, não face ao delineamento anteriormente impresso, mas sim face ao preenchimento posteriormente expreso. O delineamento somente pode ser reconhecido como tal, ante sua consecução e consumação no perfazimento a que suas linhas conduzem e prefiguram.

Na sequência da postulação acerca do testemunho externo enquanto mote conducente do delineamento prefigurativo, Agostinho assevera-nos que o conhecimento teleológico próprio a um tal saber ou tal arte, igualmente nos conduz à consecução e ao preenchimento da noção delineada. Mas importa notar que a asseveração é acompanhada de uma qualificação: a admiração ante a consumação e o resultado a que conduz determinado saber, conduz à sua percorrendo e concretização, a partir da noção impressa. A importância de tal qualificação é manifesta: o conhecimento de sua finalidade, tal como de seu testemunho externo, evoca juízo antecipatório acerca do saber, ainda que se não o tenha de posse. Igualmente, o alcance de se qualificar o êmulo do ato cognitivo enquanto apreciação ético-estética, se evidencia pelo fato de permitir a volição do ato como exercício deliberativo incondicionado, independente da qualificação do saber adquirido até o momento, noutros termos: o caráter incondicionado da deliberação cognitiva traduz a possibilidade de se pensar a ética agostiniana como amparada muito mais na horizontalidade da deliberação volitivo-racional antecipatória da ação e cognição, do que na seletividade hierarquizante que classifica segundo o já conhecido e preenchido.

Assim, temos que o elemento condutor do ato volitivo em relação ao conhecimento, apoia-se ora no testemunho externo e autoritativo, ora na teleologia inerente aos saberes e práticas. A tríplice configuração – elemento autoritativo, noção delineada e teleologia dos

saberes – com que Agostinho especifica a sequência temporal da cognição e perfazimento dos saberes, espelha em realidade a amplitude e/ou o espectro de abrangência em que se dá e/ou ocorre o conhecimento humano, elucidando-nos que, tendo por base a *notio impressa* na alma humana, o conhecimento ostenta a totalidade atemporal prefigurada pela anterioridade ao passo cognitivo (testemunho externo e autorativo, que nos é dado com base nas experiências anteriores a nós), bem como pela posterioridade à sua consecução (finalidade e teleologia das artes). Nesse preciso sentido, a conceituação de sumarização impressa constante do passo em questão de *trin.* X, enquanto momento transitivo entre a exposição relativa à verbalização (IX, vii, 12 – xii, 18), e a relativa ao signo e/ou imagem (X, i, 2 – ii, 4), permite o equacionamento da questão relativa à inteligência humana nos âmbitos de interface entre linguagem, psicologia e ontologia. Tal convergência constitui o cimo da análise de Giraud, na conclusão de sua exposição acerca do sentido referencial da constituição imagética da realidade, sobretudo quanto à referência da *Imago Dei* no ser humano. Na ampla análise consubstanciada no § 60 de seu *Augustin, les signes et la manifestation*, Giraud assim se expressa:

O pensamento do homem como “feito à imagem e à semelhança de Deus” resume a condição hermenêutica [*relativa à filosofia agostiniana - ...*] A transcendência do visível, bem como a relativa ao tempo, consumam-se ambas na razão e, para além dela, no Modelo a partir do qual ela [*razão*] pensa e julga tudo aquilo que cai sob seu olhar. [...] É fato que o autor do *De Trinitate* usa inúmeras vezes o termo “*uestigium*” para qualificar os traços [*sinais*], ou, antes, as trindades inferiores da alma; e que reserva “*imago*” para designar o espírito humano. [...] Pode-se dizer, acerca de todas as noções racionais em torno às quais se exerce o devido uso da razão, que tais são “impressas” no espírito, que as conserva delineadas [*em si*]. É uma outra maneira de exprimir aquilo que se nomeou como *illuminatio*. – GIRAUD, 2013: 412-413.

CONCLUSÃO

- Analogia entis et fidei: *certeza, compreensão e visão*

Por várias vezes citados ao longo de nossa pesquisa, os ensaios componentes do compêndio organizado por Bermon e O'Daly terminam por se alinhar à proposta de ambos, quanto a uma revisão do estado atual dos estudos sobre a teologia trinitária de Agostinho que espelhe sua tríplice estruturação exegetica, epistemológica e analógica³³¹. Tal demarcação, para além da tri ou bipartição (discussão atualmente superada nas pesquisas, em favor da primeira), assim como a nomenclatura utilizada, por assim dizer, para classificá-las ou conceituá-las, não somente expõe uma primeira tomada de posição a respeito do *trin.*, mas sobretudo clarifica o entendimento prévio quanto ao instrumental de base utilizado na feitura do tratado: a tessitura analógica ontológica em justaposição à analogia da fé. De tal entendimento advém não somente a determinação das relações internas entre as três divisões, mas principalmente do estatuto e caráter da filosofia agostiniana. Se se entende, tal como Bermon, que a analogia da fé, enquanto expressão circunscrita ao dado escriturístico fontal, é sucedida pelo registro seletivo das ferramentas conceituais com as quais se busca uma exposição orgânica, portanto lógica, deste conteúdo crido, ao qual, por conseguinte, advém o intento de sua compreensão racional, subentende-se uma vetorização por justaposição independente entre o *credere* e o *intellegere*, onde a *analogia fidei* e a *analogia entis* postulam-se conjuntamente, se coadunam, harmonizam-se inclusive, porém não se relacionam mutuamente. Precisamente na busca de uma possibilidade de entendimento recíproco, mútuo, especular - e, por evidente, refinando-se a linha identitária-divisória até a transparência, porém não à rarefação, menos ainda à extinção (por simplesmente impossível, tanto confessional quanto conceitualmente) - entre a recepção aquiescente da analogia revelada e a tessitura intelectual da analogia ontológica, caminhou nossa tentativa. Para intentar, meta sumária, a visão imediata (*analógica*, por evidente que não beatífica, a qual dispensará espelhos) em ambas do *Vere Esse* espelhado no *esse*, na simultaneidade de sua reciprocidade (das analogias), reflexiva do eixo condutor *credere* – *intellegere*, cuja circularidade o torna fio estruturante de todo o construto filosófico-teológico agostiniano, cuja recorrência perene aponta para o *simul* de seu caráter fundante tanto quanto consumidor. Nestes termos, a explicitação de princípio quanto à nossa adoção do instrumental exegetico proporcionado pelo assim chamado ontologismo (em versão crítica³³², com a devida reiteração de que a respectiva controvérsia eclesiástico-teológica escapa aos termos estritos de nossa pesquisa), a par da amplitude de seu lastro histórico, objetivou a precisa clarificação de

³³¹ Vide Introdução, p. 35

³³² MORETTI-COSTANZI 2009 [1947; 1948; 1974].

nossa tentativa, posto que sua chave de interpretação reside na convergência, diversas vezes ressaltada no corpo da pesquisa, entre a *ordo rerum* e a *ordo cognoscendi*, ou entre os primados epistemológico e ontológico. Mais que fazer ecoar o axioma aviceniano celebrizado por Boaventura, a leitura ontologista visa tornar o primeiro dado conhecido do intelecto - *Vere Esse* - exatamente o pivô rotativo entre as *analogias fidei et entis*. Precisamente pela “radicação” no ser enquanto primeiro conhecido, resulta-nos clara a abertura proporcionada pelo instrumental ontologista a várias outras correntes contemporâneas, igualmente voltadas à elucidação da existência enquanto dado primeiro, do fenômeno enquanto doação primeira, ou seja, da fenomenologia e seus correlatos (filosofias da existência, hermenêutica e *daseinanalysis*). Em decorrência, a tríplice divisão do *trin.* – e, por conseguinte, a definição das relações entre as analogias da fé e do ser, bem como do estatuto filosófico próprio do pensamento agostiniano – foi por nós trabalhada como certeza inicial, compreensão categorial e visão intelectual.

- *Mutualidade/reflexividade, simul e imediaticidade*

Conceituação epicêntrica de nossa tentativa, a mutualidade essencial das relações intratrinitárias cataliza a reflexividade do mecanismo especular das analogias exatamente na reciprocidade entre ambas. A concepção imagética da tessitura analógica ontológica (noética, dirá Bermon) assenta na *imago Dei* constituinte da alma humana³³³, por sua vez imediatizando a relação ontológica, por nós nomeada axial, entre *Vere Esse* – *esse*; a qual, por sua vez, encontra (assim o cremos) plena clarificação e entendimento na leitura ontologista. Em decorrência, a reflexividade analógica das relações intratrinitárias e a dinâmica correlacional intratriádica estrutura-se com base em dois vetores igualmente centrais em nossa leitura. A simultaneidade e imediaticidade essenciais às tessituras analógicas agostinianas compõem as estruturas relacionais analogada e analogante, permitindo-nos equacionar a relação entre a ontologia e a epistemologia de maneira a não ostentar primazia entre ambas com base na temporalidade lógica ou discursiva, mas sim convergência fundamental à luz do *primum esse*. Nesse sentido, pareceu-nos essencial a possibilidade de se aproximar o que entendemos ser a conceituação do ser operada por Agostinho, das noções de surgimento (no matiz de

³³³ “Ce mouvement réflexif est précisément la première chose qu’Augustin met en avant quand il commence à parler de l’image dans le De Trinitate. Certes, il parle de l’esprit, mais il s’intéresse surtout au statut d’image que possède cet esprit. Mais comme les premières observations sur l’image concernent le fait que l’homme a été créé d’après l’image de Dieu, c’est d’abord sur Dieu et son rapport avec l’image (humaine et divine) qu’Augustin fait porter son propos. Cette image de Dieu que représente l’homme se caractérise cependant d’emblée par le fait qu’elle est l’image du Dieu trine. La pluralité qui paraît se trouver en Dieu se retrouve donc dans l’image qu’est l’homme.” – SMALBRÜGGE, M. L’image de soi-même, la question du double sujet in BERMON, E.; O’DALY, G. (eds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin*, op.cit., p. 168-170.

manifestação) e presentificação, as quais evocam, para além dos termos paralelos e/ou aproximativos *evento* e *exposição*, o modo próprio em que surge a intelecção da realidade. Com efeito, o ser não (somente) se dá, ou (não somente) se manifesta, ou ainda (não somente) se apresenta ou se expõe, mas sobretudo presentifica-se no instante (ao mesmo tempo - *simul*) de sua intelecção, instituindo-se a temporalidade da feitura cognitiva através do surgimento dos sinais componentes da imediatização da linguagem, essencial à realidade criatural enquanto relacional³³⁴. Por sua vez, a instituição epistemológica resultante do *idpsum* analógico, em consonância (simultaneidade) ao seu estabelecimento ontológico, nos imediatiza o primado deste, dado que manifestar e/ou presentificar evoca a imediaticidade que – assim buscamos igualmente evidenciar em nossa tentativa – é tão característica do trato agostiniano para com o ser e a interioridade. A *intentio* que se lança ao perfazimento do lapso intelectual do mistério supremo e que, portanto, efetua como que a equalização intra-analógica, torna-se, no instante primordial que institui a temporalidade lógica, remissiva ao *Esse* pleno ou verdadeiro, medida de todo ser criado que lhe participa a *essentia*. E, finalmente, não há graus de mediação do conhecimento que justifiquem a constituição de uma hierarquização dos níveis de acesso ao ser, de acordo com os níveis de conhecimentos obtidos pelos seres humanos em sua linguagem mais ou menos penetrante e elevada. Não há elites hierarquizadas ensejantes de éticas seletivas, baseadas nos graus de conhecimento da realidade superior. A ética trinitária agostiniana da reciprocidade, da imediatização, da simultaneidade, a ética do instante primordial do *Esse*, instituinte da temporalidade lógica, é uma ética da igualdade e da horizontalidade. De per si, os vetores da simultaneidade e da imediaticidade postulam a relação entre a atemporalidade discursiva (na qual intentamos a inserção do *credere*, enquanto dado revelado aqui escido como *notitia* enquanto ponto de partida, porém não intelecção enquanto *scientia*), e a temporalidade lógica. Por ocasião da análise da intencionalidade como momento da instituição da feitura cognitiva da realidade, intentamos visualizá-la enquanto instante de atualização do *simul* estruturante do mecanismo especular, bem como o fio entretecido na tessitura do conjunto analógico trabalhado no *trin.*, visto ser ela própria, intencionalidade, reflexiva por excelência da relacionalidade e comunicação entre as pessoas divinas, enquanto tensionalidade intratrinitária. Nesse sentido, a ética trinitária que entendemos decorrer da ontologia relacional do *trin.*, soma às elucidações fenomenológicas efetuadas por Paul Ricoeur respectivas a uma ética do reconhecimento mútuo em alteridade. Tivemos ocasião, ao tratarmos brevemente de sua análise acerca da intencionalidade em Agostinho (p...), de verificar como Ricoeur

³³⁴ Vide em nossa pesquisa anterior *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, op.cit., p. 70-86.

apresenta a constituição do “triplo presente” do instante a partir das matizações do núcleo *tendere* e, por conseguinte, da temporalidade agostiniana. Em seu *Percurso do reconhecimento*, a apresentação é sumarizada com vistas à sua decorrente expansão ética³³⁵, em que após o reconhecimento de si no instante que atualiza a memória enquanto identidade, tal instituição primordial (a qual, como o fizemos notar por vezes em nossa pesquisa, constitui-se num “furto” à temporalidade lógica) estabelece as condições para a relação de reciprocidade:

É notável que o princípio da ação recíproca também seja chamado de princípio da comunidade ou até mesmo de comércio. O importante disso é que no plano temporal a simultaneidade prevalece sobre a sucessão, como é o caso na lei de causa e efeito. Trata-se de uma espécie de simultaneidade existencial no caso do reconhecimento mútuo, o comércio intersubjetivo, melhor ainda o comparecimento, como quando se diz que comparecem diante do tribunal o queixoso e o réu de um processo³³⁶.

Na finalização do percurso, em que trata da luta pelo reconhecimento mútuo na base dos processos de paz, Ricoeur assinala que

No *De Magistro*, Santo Agostinho coloca frente a frente, já desde o exórdio, dois atos, o de ensinar e o de aprender, encadeados pelo de interrogar, de buscar. É preciso admitir que a espécie de superioridade alegada nos conjuntos de argumentos [...] está longe do modelo de reconhecimento de superioridade proposto pela relação entre o mestre – cuja palavra possui autoridade – e seu discípulo³³⁷.

Em outro texto, Ricoeur expõe em termos diretos as implicações éticas da horizontalidade verificada a partir do reconhecimento em reciprocidade, com base na temporalidade enquanto memória nas *conf. X*:

Entrementes, meus próximos são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima. A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes, o que chamo de atestação em *Si mesmo como um outro*. [...] Aqui, mais uma vez, Santo Agostinho é o mestre (*conf. X, iv, 5*) [...] Portanto, não é apenas com a hipótese da polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros³³⁸.

³³⁵ “[...] É no espaço interior da alma que se desenvolve a famosa dialética entre *distentio* e *intentio*: distensão entre as três orientações do mesmo presente, presente do passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou, como prefiro dizer: iniciativa); mas intenção que atravessa as fases da recitação do poema preferido. [...] Pode-se duvidar que Agostinho tenha conseguido contornar as dificuldades abraçadas por Aristóteles, tendo ele dificuldade em inserir a distinção dos instantes e a apreciação dos intervalos na continuidade do movimento. [...] - Porém] não é intenção de Agostinho resolver o enigma do tempo, correndo o risco de fechar sobre si mesmo o triplo presente, mas sim abrir o instante para o alto na direção do nunc stans da eternidade divina. [...] A horizontalidade do tempo, que é também a da narrativa, é recortada no presente pela verticalidade da eternidade.” - RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*, São Paulo: Loyola, 2006, p. 132 (grifos nossos). Acerca da ética do reconhecimento ricoeuriana, seu transfundo fenomenológico e seu influxo agostiniano, vide: GRZIBOWSKI, S. *Ética fenomenológica: do reconhecimento mútuo à alteridade em Paul Ricoeur in Impulso*, Vol. 24/59, jan-abr 2014, p. 109-119; GARRIDO, S.V. *A hermenêutica do si e sua dimensão ética in MARCONDES CÉSAR, C. (org.) A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*, Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 129-134; DI MANNO DE ALMEIDA, D. *Por uma pluralidade de éticas: reflexões a propósito de P. Ricoeur e E. Dussel in MARCONDES CÉSAR, C. op.cit.*, p. 135-152; *Revue d'éthique et de théologie morale*, Hors-série 11, No. 281/Septembre 2014 (todo o número é dedicado à *L'amplitude de la reconnaissance*).

³³⁶ RICOEUR, P. *op.cit.*, p. 167-168 (grifos nossos).

³³⁷ Idem, *ibidem*, p. 226.

³³⁸ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 142.

- “A Trindade imanente é a Trindade econômica”

Do que ora expomos, cremos resultar a possibilidade de se visualizar as relações entre *analogia fidei* e *analogia entis*, bem como Trindade econômica e Trindade imanente, em termos próximos à equalização em reciprocidade. Como exemplo, tomemos um desenvolvimento teológico contemporâneo, amparado numa visão cristocêntrica acerca das relações intratrinitárias.³³⁹ Roger Haight procura tecer uma teologia trinitária cristocêntrica cujo valor, para nossa presente, tentativa reside em sua avaliação quanto à origem da especulação trinitária a partir das discussões cristológicas no período patrístico, transpondo-as porém, não para o âmbito do que intitula “cristologia de cima”, a qual parte da asserção dogmática como condicionante das investigações acerca da narrativa econômico-salvífica, mas toma o que intitula como “cristologia de baixo”, que define como o questionamento situado histórica e culturalmente tomado enquanto premissa para a reflexão teológica, como a própria fonte para se pensar uma teologia da Trindade atual:

[...] Grande parte da teologia trinitária desenvolve-se à parte de uma consideração da gênese da doutrina através da cristologia. [...] Atrás de uma cristologia a partir de cima, encontra-se uma doutrina tácita ou implícita da Trindade com fortes tendências triteístas. [...] – *Um exemplo de discussão* é a clássica contraposição entre a teologia trinitária de Karl Barth e a de Friedrich Schleiermacher, sendo que uma aparece no início de sua dogmática e a outra como um resumo de sua sistemática. Uma cristologia a partir de baixo gravita, espontaneamente, rumo à opção de Schleiermacher. Poder-se-ia, mesmo, dizer que mapear o desenvolvimento das doutrinas concernentes a Jesus Cristo e Deus é o que define a cristologia a partir de baixo. A cristologia a partir de baixo demonstra que a doutrina da Trindade é derivada. Seu conteúdo e valor dependem, histórica e logicamente, da cristologia, de modo que por si mesma uma doutrina da Trindade imanente não pode logicamente servir de suporte para uma cristologia a partir de cima. Isso não exclui a cristologia a partir de cima em algum sentido como um método possível na cristologia, mas mostra que tal método pressupõe o desenvolvimento prévio da doutrina da Trindade. [...] A teologia atual da Trindade parece estar-se encaminhando no sentido de redespertar a preocupação com a economia de Deus em sua relação com os seres humanos na história.³⁴⁰

A extensão da transcrição do texto de Haight se justifica pelo fato de nos permitir ilustrar, com suas colocações, o quanto a divisão tradicional entre as trindades imanente e econômica (que, afinal, é o pano-de-fundo da crítica de Haight às cristologias “de cima”, em seu detrimento ao aspecto histórico das cristologias “de baixo”) pode ser questionada a partir

³³⁹ Igualmente, Khaled Anatolios intenta uma releitura cristocêntrica do *De Trinitate*, valendo-se da análise estrutural em sua “ênfase na resignificação da oposicionalidade”, conceituação que utiliza para referir-se à equalização intratrinitária, a qual entende ser perpassante de todo o tratado, conduzindo a uma revisão do *locus* clássico acerca da teologia trinitariana na interioridade humana. Vide seu artigo programático a respeito ANATOLIOS, K. Oppositional pairs and christological synthesis: rereading Augustine’s *De Trinitate* in *Theological Studies*, 68 (2007), Milwaukee: Marquette University, p. 231-253.

³⁴⁰ HAIGHT, R. *O futuro da cristologia*, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 185 (grifos nossos).

de uma ontologia das relações divinas intratrinitárias, como a que tentamos verificar na seção analógica do *trin*. Se, historicamente, a doutrina trinitária efetivamente seguiu e se desenvolveu a partir das controvérsias cristológicas, não nos parece, como afirma Haight, que o mesmo se verifique no plano imanente, ou seja, no âmbito do que intitula “lógico”, precisamente porque o intento mor de Haight se mostra, ao final, como a preocupação em talhar uma teologia trinitária econômica que fundamente sua imanência, terminando por convergir, enfim, à convencional contraposição entre o essencialismo latino unitarista (verticalizante impositivo) e a pericorética oriental (horizontalizante equalizadora). Porém, a preocupação de que uma cristologia “de cima” molde e imponha uma doutrina trinitária imanente triteísta ilustra, a contrapelo, o quanto a elucidação da especulação agostiniana das analogias trinitárias nos permite superar do dualismo entre uma cristologia “de baixo”, que parta das relações humanas para derivar uma teologia trinitária voltada à “*relação com os seres humanos na história*”; e a cristologia “de cima”, a qual estabelece o inverso. Em Agostinho, a imanência mesma da Trindade – sua ipseidade manifesta e imediata ao ser humano – é relacional desde sua própria nomeação, pela anuência e confissão de fé, na tríade em que se define uma pessoa pela outra, na essência mesma da relação nomeada, refletida na própria interioridade na própria interioridade, âmbito essencialmente relacional por excelência, ontologicamente reflexa da Trindade. Ao instituir a linguagem analógica como única via de acesso à especulação trinitária, Agostinho tem por pressuposto não somente a relacionalidade imagética da pessoa humana como análoga trinitária, mas também a própria atuação salvífica da Trindade. É certo que a história se desenvolve, no pensamento agostiniano, a partir do *inchoare* das razões seminais, as quais compõem, quando de sua expressão concreta na ocorrência de seu desenvolvimento temporal criatural, *signa* do ser criador no universo criado, noutros termos: a economia histórico-salvífica (que, como vimos por ocasião da análise do *Gênesis* que Agostinho leva a efeito em *conf. XIII*, encontra-se como que incoada nos relatos da criação), manifesta e ilustra a presença imanente da Trindade em sua relacionalidade intratrinitária, evidenciando que o ato criador, tanto quanto o ato histórico-salvífico, perfazem-se enquanto tais, na tensionalidade interna das relações próprias (*ipsa*) entre o Pai, que cria e doa, o Filho, que expressa e revela (conclama, vocaciona e se doa), e o Espírito Santo, que conduz a história enquanto Paráclito que continua e consuma a obra do Verbo, terminando por evidenciar a Trindade como ser de historial. Com efeito, o Filho historicamente conhecido, cujo registro escriturístico nos vocaciona na interioridade do assentimento e confissão da fé, é o Filho conhecido na relação *ad inuicem* com o Pai, não porque este conhecimento e intelecção derive, como postula Haight, a partir da cristologia “de baixo”; antes, é a eternidade do Verbo entendida a partir de sua

relação com o Pai, e que se tornou conhecida analogicamente a partir da relação histórica e interior com a divindade (e, aqui, o “salto” agostiniano, onde não há possibilidade de dissociar o histórico do interior, mas este é uno ao universo criado, na medida em que ambos compõem *uestigia* e, sobretudo, *imago Dei* no homem), que fundamenta a intelecção de sua presença histórica como Filho de Deus salvador. Inegável em seu mérito de promover uma especulação trinitária, cujo cristocentrismo de base assenta-se na tentativa de fundamentação a partir da vivência historial, *munus* relacional originário da confissão de fé, a cristologia “de baixo” trabalhada por Haight mantém, entretanto – para mantermo-nos em sua figuração espacializada – a verticalização do construto especulativo decorrente, resultando ainda em sua estruturação como impositiva e redundando, por conseguinte, na manutenção da rigidez da distinção entre a imanência relacional e a economia histórica entre as pessoas divinas. Na ordem trabalhada por Haight, a doutrina trinitária é derivativa em relação à cristologia numa perspectiva “de baixo”, enquanto se dá o inverso na perspectiva “de cima”: as duas são visualizadas e constituídas num assento vertical. Nossa tentativa persegue, para ainda permanecer no plano espacializado, a horizontalidade da postulação nominativa da vivência confessional do credo, na qual a anuência da fé não parte “de baixo” para se estruturar em especulação de ordem superior, tampouco “de cima” na postulação autoritativa fideísta, mas toma seu ponto de partida na própria relação intratrinitária, postulada e nominada na confissão. Sua vivência imanente (enquanto interioridade) e reflexo historial salvífico não se dão em polos axiais verticalizados e contrapostos entre si, nem justapostos temporalmente, mas a horizontalidade da fundamentação relacional, na relação Trindade – *imago Dei*, permite pensar a imanência e a economia histórica como correlacionais entre si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – Bibliografia Específica

1 – AGOSTINHO DE HIPONA

a) Obras de Agostinho

_____. Texto latino da **Opera Omnia**, estabelecido segundo o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – CSEL* [www.csel.eu; www.degruyter.com] e/ou o *Corpus Christianorum Series Latina – CCSL* [www.corpuschristianorum.org; www.brepols.net/page], disponibilizado em www.augustinus.it, juntamente com a tradução em alemão, francês, espanhol [*Biblioteca de Autores Cristianos – BAC*] e italiano [*Nuova Biblioteca Agostiniana – NBA*, Città Nuova Editrice].

▪ Edições bilíngues – Obras Completas

_____. **Obras Completas de San Agustín**, edição bilíngue latim-espanhol em 41 volumes, promovida pela Federación Agustiniiana Española, com coordenação das traduções, das introduções e das notas exercida por Victorino CAPÁNAGA, 5ª edição, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2006-2013 (reimpressão).

▪ Edições bilíngues - De Trinitate

_____. **De Trinitate - Trindade**, edição bilíngue latim-português com coordenação da tradução de ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO, e ensaio introdutório com notas de José Maria da SILVA ROSA, Lisboa: Paulinas, 2007.

_____. **De Trinitate – La Trinità**, edição bilíngue latim-italiano com tradução, notas e aparato crítico de Beatrice CILLERAI, e ensaio introdutório com notas ao texto latino de Giovanni CATAPANO, Milano: Bompiani, 2012 (Primeira edição por Giunti Editore S.p.A: marzo 2019).

_____. **De Trinitate – La Trinidad**, edição bilíngue latim-espanhol com tradução, introdução e notas de Luis ARIAS, 5ª. edição, Madrid: B.A.C., 2006 (Primeira edição: 1948).

_____. **De Trinitate - Bücher VIII-XI, XIV-XV Anhang Buch V**, edição bilíngue latim-alemão com tradução e introdução de Johann KREUZER, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.

▪ Edições bilíngues – Obras diversas

_____. **Ars Breuiata – Abrégé de La Grammaire de Saint Augustin**, edição bilíngue latim-francês com tradução de Emmanuel BERMON e Guillaume BONNET, com o texto estabelecido, introduzido e comentado por Bonnet, Paris: Les Belles Lettres, 2013.

_____. **Confessiones - Confissões**, edição bilíngue latim-português com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2ª edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **De libero arbitrio - II “De libero arbitrio” di S. Agostino**, edição bilíngue latim-italiano com ensaio introdutório, tradução e comentário de Franco DE CAPITANI, Milano: Vita e Pensiero, 1987.

_____. **De magistro**, edição bilíngue latim-francês com tradução, estudo e comentário de Emmanuel BERMON, sob o título *La signification et l’enseignement*, Paris: Vrin, 2007.

_____. **De quantitate animae - La grandezza dell’anima**, edição bilíngue latim-italiano com tradução de Riccardo FERRI, Palermo: Officina di Studi Medievale, 2004.

_____. **Tutti I Dialoghi**, edição bilíngue latim-italiano dos diálogos do período inicial, com introdução geral, apresentações a cada diálogo, notas e traduções de Giovanni CATAPANO, incluindo traduções de Maria BETTETINI e Giovanni REALE, Milano: Bompiani, 2006.

▪ Edições em português (Brasil)

_____. **A Grandeza da Alma**, tradução de Frei Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção *Patrística* – vol. 24).

_____. **A Ordem**, tradução de Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A Trindade**, tradução de Agostinho Belmonte, 3ª edição, São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Confissões**, tradução e prefácio de Lorenzo MAMMÌ, São Paulo: Companhia das Letras (Penguin Classics), 2017.

_____. **Confissões**, tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J., São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção *Os Pensadores*).

_____. **Confissões**, tradução de Maria Luiza Jardim Amarante, 5ª edição, São Paulo: Paulus, 1993.

_____. **Contra os Acadêmicos**, tradução de Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **O Livre-Arbítrio**, tradução e notas de Nair de Assis Oliveira, 4ª edição, São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O Mestre**, tradução de Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Sobre a potencialidade da Alma**, tradução de Aloysio Jansen de Faria, revisão de Frei Graciano González, 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2005.

▪ Edições em italiano

_____. **Il Libero Arbitrio**, edição com ensaio introdutório de Rita MELILLO (com base na tradução de Franco De Capitani, 1987), Roma: Città Nuova Editrice, 2011.

_____. **La Trinità**, tradução de Giuseppe BESCHIN, introdução de Michele F. SCIACCA e Agostino TRAPÈ, Roma: Città Nuova Editrice, 1987.

- Edições em francês

_____. *Sermons sur l'Écriture*, edição estabelecida, apresentada e prefaciada por Maxence CARON, com tradução de Jean-Baptiste RAULX, Paris: Éditions Robert Laffont, 2014.

_____. *La Trinité*, tradução, apresentação e notas de Sophie DUPUY-TRUDELLE in *Oeuvres de Saint Augustin, III – Philosophie, catéchèse, polémique*, Paris: Gallimard, 2002 (volume editado sob a direção de Lucien Jerphagnon).

- Edições em inglês

_____. *On the Trinity*, edição com ensaio introdutório de Gareth MATTHEWS, Cambridge University Press, 2002.

b) Estudos sobre Agostinho

ALFARIC, Prosper. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris: E. Nourry Editeur, 1918.

ANATOLIOS, Khaled. *Retrieving Nicaea: the development and meaning of trinitarian doctrine*, Grand Rapids (MI): Baker Academic (Publishing Group), 2011.

_____. Oppositional pairs and christological synthesis: rereading Augustine's *De Trinitate* in *Theological Studies*, 68 (2007), Milwaukee: Marquette University, p. 231-253.

ANDRADE, Marcelo P. *O Autoconhecimento da mens no Livro X do De Trinitate de Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: PUC-SP, 2007.

_____. O De trinitate de Santo Agostinho: alguns detalhes circunstanciais in *Lumen Veritatis*, Revista Eletrônica da Faculdade Arautos dos Evangelho, número 01 - outubro/dezembro de 2007, s/p.

ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, tradução de Alberto Pereira Diniz, Lisboa: Instituto Piaget, 1997 (original: *Der Liebesbegriff Bei Augustin*, Julius Spinger, 1929).

AYOUB, Cristiane N. Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, São Paulo: Paulus, 2011.

AYRES, Lewis. *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, 2010.

_____. The Grammar of Augustine's Trinitarian Theology in ID. *Nicaea and its Legacy: an approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, 2004, p. 364-383.

BARNES, Michel René. Augustine in contemporary trinitarian theology in *Theological Studies*, Vol. 56 (1995), 237-250.

BASEVI, Claudio. Alle fonti della dottrina agostiniana dell'incarnazione: l'influenza della cristologia di Sant'Ambrogio in *Scripta Theologica*, Vol. 07/02 (1975), Universidade de Navarra, p. 499-529.

BATISTA DA SILVA, Nilo C. A antropologia teocêntrica de Sto. Agostinho no De Trinitate in *PLURA*, Revista de Estudos de Religião da Universidade Federal de Sergipe, Volume 07, número 2, 2016, p. 60-77.

BENTO DE SOUZA, Lúcio. *A fé trinitária e conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2013.

BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 2001.

_____. Analyse du “De Trinitate” de saint Augustin in CARON, M. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 53-76.

BIOLO, Salvino. *L’Autoconscienza in S. Agostino*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

BLÁZQUEZ, Niceto. *Filosofía de san Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), 2012.

BOCHET, Isabelle. Variations contemporaines sur un thème augustinien: l’énigme du temps in CARON, M. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 519-549.

_____. *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris: Bibliothèque Augustinienne, 1982.

BOROS, Ladislav. Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin in *Archives de Philosophie*, Vol. 21, no. 3 (juillet-septembre 1958), Paris: Centre Sèvres, p. 360-366.

_____. *O homem bom e seu Deus*, tradução de Jesus Hortal e Arnaldo Bruxel, São Paulo: Loyola, 1978 (original: *Der Gute Mensch und Sein Gott*, Freiburg-im-Breisgau, Walter-Verlag, 1971).

BOULNOIS, Olivier. Augustin, la faiblesse et la volonté in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010*, Paris: Vrin, 2013, p. 51-77.

_____. L’image intelligible: Augustin et l’origine des doctrines médiévales de l’image in *Archives de Philosophie*, Paris: Centre Sèvres, 2009, p. 271-292.

_____. Agostinho e as teorias da imagem na Idade Média in *Scintilla*, Vol. 14/02 (jul/dez 2017), tradução de André Tavares, Curitiba, p. 11-37.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. *L’ordre caché – La notion d’ordre chez saint Augustin*, Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2004.

_____. Les valeurs d’ordo et leur réception chez saint Augustin in *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. 45 (1999), p. 295-334.

_____. L’approche philosophique de l’œuvre d’Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes* in *REAgP*, 50 (2004a), p. 330-332.

BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris: Beauchesne, 1920.

BRACHTENDORF, Johannes. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus – Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”*, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2000.

_____. *The Structure of the Human Mind according to Augustine – Self-reflection and Knowledge of God in De Trinitate*, tradução de Aaron Looney, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2000 (edição inglesa do título anterior).

_____. *“Confissões” de Agostinho*, tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo: Loyola, 2008 (original: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

_____. *Augustine on the Glory and the Limits of Philosophy* in CARY, P; DOODY, J.; and PAFFENROTH, K. (eds.) *Augustine and Philosophy*, Maryland (UK): Lexington Books, 2010, p. 3-21.

BRENGA MARQUES, Maria Janaína. *Conhecimento de si no livro X d’A Trindade de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2007 (http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_mes/2007_mes_mjbrennga_55pg.pdf).

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, tradução de Vera Ribeiro, 7a. edição, Rio de Janeiro: Record, 2012 (original: *Augustine of Hippo*, 1967, 2000).

CARON, Maxence. *Être, Principe et Trinité* in ID. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 591-636.

_____. *La Trinité – Saint Augustin*, Paris: Ellipses Édition Marketing, 2004.

CARY, Phillip. *Augustine’s Invention of the Inner Self: the legacy of the Christian Platonist*, New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Outward Signs: the powerlessness of external things in Augustine’s thought*, New York: Oxford University Press, 2008.

CAVADINI, John C. *The Structure and Intention of Augustine’s De Trinitate* in *Theological Studies*, Vol. 23 (1992), Milwaukee: Marquette University, p. 102-123.

CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustiniennne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

_____. *Dieu présent dans la vie de l’esprit*, Paris: Desclée de Brouwer, 1951.

_____. *Le livre XIII des “Confessions”* in *Revue de Études Augustiniennes*, p. 143-161.

CHABI, Kolawole. *L’Enseignement doctrinal de Saint Augustin sur la nature de la Trinité dans les sermons prêchés durant le presbitérat (391-395) in African Journal of Arts and Humanities - IGWEBUIKE*, Vol. 03/02 (2017), Roma: Augustinianum, p. 1-21

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. *Fé e razão a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, 2016.

CIPRIANI, Nello. *La teologia di Sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universitas Lateranensis), 2015.

_____. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino in Augustinianum, N° 34, Volume II (1994), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universitas Lanteranensis), p. 253-312.

CODA, Piero. *Sul luogo della Trinità: riligendo il De Trinitate di Agostino*, Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustine*, 2ª edition, Paris: Editions de Boccard, 1968.

COUTINHO, Jorge. Trilogias agostinianas: tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho in Theologica, Revista da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga), 2a. série (47), II, 2012, p. 497-508.

CRISTOFOLETTI, Fabrício Klain. *História e profecia como fundamento filosófico-religioso na pregação de Agostinho, presbítero de Hipona*, Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2015 [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2015_docs/2015_tese_fabricio_klain_cristofoletti].

CROUSE, Robert D. “In Aenigmat Trinitas” (Confessions, XIII, 5, 6): The Conversion of Philosophy in St. Augustine’s “Confessions” in Dionysius, Vol. 11 (1987), p. 53-62.

_____. St. Augustine’s De Trinitate: philosophical method in Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II, Oxford, 1991, p. 501-510 (paper registered).

DALPRA, Fabio C. *Uma antropologia para Deus: a questão da analogia psicológica no De Trinitate de Agostinho*, Tese de Doutorado em Ciências da Religião, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

_____. O caráter relacional do conceito de Deus nas Confissões de Agostinho in Revista Páginas de Filosofia, Volume 1, nº 2, julho/dezembro de 2009, p. 117-128.

DE LIBERA, Alain. Augustin et la question du sujet in ID. (ed.) Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010, Paris: Vrin, 2013, p. 13-41.

DE MARGERIE, Bertrand. *Introduction à l’histoire de l’exégese – III: Saint Augustin*, Paris: Éditions du Cerf, 2009 (réimpression – 1ª édition: 1983).

DEPRAZ, Natalie. Saint Augustin et la méthode de la réduction in CARON, M. (dir.) **Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie**, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 551-571.

DI GIOVANNI, A. Creazione ed essere nelle “Confessioni” di sant’Agostino in *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. 20 (1974), tomes 3-4, p. 285-312.

DI MARTINO, Carla. Il ruolo della *intentio* nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De Libero Arbitrio* al *De Trinitate* in *Revue des Études Augustiniennes*, n° 46 (2000), Paris: Institut d’Études Augustiniennes, p. 173-198.

_____. Augustin et Avicenne in ID. **Ratio Particularis - Doctrines des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin**, Paris: Vrin, 2008, p. 65-84.

DORER, Doris. **Der Trinitätisbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung der Trinitätsdogmas**, Dissertation für Magistra der Philosophie, Universität Wien, 2012.

DOUCET, Dominique. **Augustin: l’expérience du Verbe**, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004.

_____. Enquête pour une étude d’“*Idipsum*” et de ses enjeux dans l’œuvre d’Augustin in CARON, M. (dir.) **Saint Augustin – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie**, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 159-187.

DU ROY, Olivier. **L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin**, Paris: Études Augustiniennes, 1966.

DUNHAM, Scott. A. **The Trinity and creation in Augustine: an ecological analysis**, Albany: State University of New York Press, 2008.

DUPUY-TRUDELLE, Sophie. Notice et notes sur *La Trinité* in **Oeuvres de Saint Augustin, III**, Paris: Paris: Gallimard, 2002, p. 1135-1260.

FALQUE, Emmanuel. Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin in DE LIBERA, A. (ed.) **Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010**, Paris: Vrin, 2013, p. 111-128.

FERRARO, Giuseppe. **Lo Spirito e Cristo nel commento al Quarto Vangelo e nel Trattato trinitario di Sant’Agostino**, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

FERREIRA, José Manuel dos Santos. **Teologia do Espírito Santo em Agostinho de Hipona**, Lisboa: Edições Didaskalia, 1987.

FINAMORE, Rosana. La riflessione trinitaria in Agostino d’Ippona: l’uomo, immagine di Dio Trinità in VV.AA. **Elaborare l’esperienza di Dio**, Atti del Congresso *La Trinità*, Roma, 26-28 maggio 2009 [www.mondodomani.org/teologia].

FISCHER, Norbert (Hg.) *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken, Band 1: Von den Anfängen bis zur Reformation; Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

_____. Fé e razão: sua relação em Agostinho, Mestre Eckhart e Kant in Síntese, Vol. 40, nº 128 (2013), tradução de João Augusto A. A. Mac Dowell, Belo Horizonte, Revista de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, p. 349-382.

_____.; MAYER, Cornelius. (Hg.) *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg (im Breisgau): Verlag Herder GmbH, 2011.

FITZGERALD, Allan D. (dir.) *Diccionario de San Agustín*, Madrid: Editorial Monte Carmelo, 2008 (original:).

FUHRER, Therese. Räume der Erkenntnis. Zur Raummetaphorik in der augustinischen Erkenntnistheorie in HORN, Fabian; BREYTENBACH, Cilliers (eds.) *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Berlin: Edition Topoi, 2016, p. 187-203.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, tradução de Cristiane N. A. Ayoub, São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007 (original: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943).

GIOIA, Luigi. *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, 2008.

_____. La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin, par-delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie in DURAND, Emmanuel; et HOLZER, Vincent (dirs.). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe. siècle*, Paris: Du Cerf, 2008, p. 97-139.

_____. The Structure of Augustine's Inquisitio in the De Trinitate: A Theological Issue in *Studia Patristica*, Volume XLIII (2006), Louvain: Peeters Publishers, p. 101-107.

GIRAUD, Vincent. *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

GÓES, Paulo. Essência ou substância? – A dificuldade agostiniana ao falar de Deus in Caminhando, Revista da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo - UMESP, Vol. 07, nº 02 [10], 2002, p. 120-136.

GONZÁLEZ, Alfonso Rincón. *Signo y lenguaje en San Agustín*, Bogotá: Centro Editorial/UNC, 1992.

GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Deuxième édition, Paris: Vrin, 2004 (tese doutoral do autor de 1933).

HARRISON, Carol. *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*, Oxford University Press, 2008.

HESSEN, Johannes. *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster: Aschendorff, 1916.

_____. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Zweite, Neu Bearbeitete, Leiden: Brill, 1960 (1ª edição: 1930).

HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*, seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto H. Pich, Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. *Augustins Philosophie der Zahlen in Revue des Études Augustiniennes*, nº 40 (1994), p. 389-415.

KANY, Roland. *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Grace and will according to Augustine*, Leiden (Netherlands): Brill, 2012 (disponibilizado parcialmente em www.books.google.com – acesso em 21.08.2013).

KREMER, Patrick J. *The “psychological” proof for the existence of God developed by Saint Augustine*, Chicago: Loyola University, 1948 [ebook (pdf) gratuito em www.ecommons.luc.edu].

LANCEL, Serge. *Saint Augustin*, Paris: Fayard, 1999.

LANE, Margaret Enid. *The role of intentio in Augustine’s understanding of the soul’s ascent to God: from de animae quantitate to de trinitate*, Durham University, 2013 (Durham theses – Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/10571/>).

LASANTA, Pedro J.; DEL OLMO, Rafael. *Diccionario doctrinal de San Agustín*, Madrid: Edibesa, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. *A metafísica da interioridade – Santo Agostinho in ID. Ontologia e História – Escritos de Filosofia VI*, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2001, p. 77-87.

LLANES, María Guadalupe. *El realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento*, Caracas: Departamento de Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 2000.

LOHMANN, Ulrike Suzanne. *Augustins Dogmatische formulierung der Trinitätslehre und die Theologischen Voraussetzungen seines ansatzes zur Erkenntnis der Trinität*, Durham theses, Durham University, 1985 [available at Durham E-Theses online: <http://etheses.dur.ac.uk/7849/>].

LÖSSL, Josef. *Intellectus Gratiae – Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden/Köln: Brill, 1997.

MACHADO FONTES, Duarte Sarmiento de Souza. *Reversibilidade da imago Dei em Santo Agostinho*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, 2017.

MADEC, Goulven. *Le Dieu d’Augustin*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

MAMMI, Lorenzo. STILLAE TEMPORIS – Interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2 in PALACIOS, Pelayo M. (org.) *Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 55-61.

_____. CANTICUM NOVUM – Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho in *Estudos Avançados*, Universidade de São Paulo, vol. 38 (2000), p. 347-366. Republicado em MAMMI, Lorenzo. *A fugitiva: ensaios sobre música*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 322-341.

_____. Deus Cantor in NOVAES, Adauto (org.). *Artepensamento*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 43-58. Republicado em MAMMI, Lorenzo. *A fugitiva: ensaios sobre música*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 192-215.

_____. Música, métrica e tempo no pensamento de Agostinho: um projeto in *Cadernos de Trabalho CEPAME – Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo*, Departamento de Filosofia - FFLCH-USP, II (2) – junho de 1993, São Paulo, p. 99-104.

_____. *O sistema das disciplinas no diálogo De ordine de Agostinho de Hipona*, São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2011 (inédito).

_____. *O que resta: arte e crítica de arte*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MANFERDINI, Tina. *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*, Bolonha: Edizioni Studio Domenicano, 1995.

MARGEL, Serge. *La mémoire du present: Saint Augustin et l’économie temporelle de l’image*, Paris: Hermann Éditeurs, 2015.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi – L’approche de Saint Augustin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. Note sur l’usage de *substantia* par saint Augustin et sur son appartenance à l’histoire de la métaphysique in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010*, Paris: Vrin, 2013, p. 147-165.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et l’augustinisme*, Paris: Éditions du Seuil, 2003 (obra originalmente publicada em 1955).

MARTINS, Maria M. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “Dieu sans l’Être” in *Artigos LusoSofia*, Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008 [www.lusosofia.net].

MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho – A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007 (original: *Augustine*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2005).

MEESEN, Yves. Platon et Augustin: mêmes mots, autres sens in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Volume 03, Tome 89 (2005), Paris: Vrin, p. 433-458.

MENN, Stephen. The desire for God and the aporetic method in Augustine's Confessions in MANN, W. E. (ed.) *Augustine's Confessions: philosophy in autobiography*, Oxford: University Press, 2014, p. 71-107.

MORETTI-COSTANZI, Teodorico. La filosofia pura di Sant'Agostino in ID. *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Milano: Bompiani: 2009 (originalmente publicado em 1948).

_____. Ascesis y Filosofia em San Agustín in ID. *Ibidem*. (1974).

_____. L'intellectus fidelis nell'agostinismo di san Bonaventura in ID. *Ibidem*. (1974a)

MORIONES, Francisco. *Teología de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2011.

NADEAU, Ch. *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris: Ellipses Édition Marketing, 2009.

NAPIER, D. *From the Circular Soul to the Cracked Self: a genetic historiography of Augustine's anthropology from Cassiciacum to the Confessions*, Universidade Livre de Amsterdam, 2010 [tese de doutorado disponibilizada em: <http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/16368/dissertation.pdf> – ebook em pdf gratuito (trabalho revisado e republicado sob o título *Em route to the Confessions*, Leuven: Peeters, 2013)].

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. O De ideis de Santo Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica in *Cadernos de Trabalho CEPAME – Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo*, Departamento de Filosofia - FFLCH-USP, II (2) – junho de 1993, São Paulo, p. 89-97.

NOURISSON, Jean Félix. *La philosophie de Saint Augustin*, Paris: Didier et Cie. Libraires-Éditeurs, 2^a. édition, 1866.

NOVAES Filho, Moacyr Ayres. *A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. Nota sobre o problema de universalidade segundo Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas, Volume 7, nº 02 [1997], p. 31-54.

_____. Linguagem e Verdade nas Confissões in PALACIOS, Pelayo M. (org.) *Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 29-54.

_____. Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana in *Analytica*, Revista de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Seminário Filosofia da Linguagem), Volume 7 – Nº 1 [2003], p. 97-112.

_____. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito in *Analytica*, UFRJ (SFL), Volume 9 – Nº 1 [2005], p. 93-121.

_____. As Confissões como elogio do diálogo in *Discurso*, Vol 49/01 [2019], São Paulo: DF/FFLCH-USP, p. 18-20

O'CONNELL, Robert J. *Soundings in St. Augustine's imagination*, Fordham University Press, 1994.

O'DALY, Gerard. *Augustinu's Philosophy of Mind*, Los Angeles/Berkeley: University of California Press, 1987.

_____. Time as *Distentio* and St. Augustine's exegesis of *Phillipians 3,12-14* in *Revue des Études Augustiniennes*, número 23 (1977), Tomo I, p. 265-271.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser – Ontologia da relação em Santo Agostinho*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *Ordem e mediação - A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

ORMEROD, N. Augustine's *De Trinitate* and Lonergan's realms of meaning in *Theological Studies*, Vol. 64 (2003), Milwaukee: Marquette University, p. 773-794.

OROZ RETA, J.; e GALINDO, J.A. *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Volumes I, II, III, Madrid: Edicep, 2012.

ORTIZ, Jared. *"You made us for Yourself": creation in St. Augustine's Confessions*, Minneapolis: Fortress Press, 2016.

PALÁCIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*, Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2006 [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2006_docs/Tese_Pelayo.pdf].

PAFFENROTH, Kim; e KENNEDY, Robert P. (eds.) *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

PASTOR, Felix A. "*Quaerentes summum Deum*": Búsqueda de Dios y Language de Fe en Agustín de Hipona in *Gregorianum*, volume 81, no. 3 (2000), Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, p. 453-491.

PECKNOLD, C.C.; TOOM, Tarmo (eds.) *The T & T Clark Companion to Augustine and the modern theology*, London/New York: Bloomsbury Publishing Plc., 2013.

PÉPIN, Jean. A propos de la doctrine de la conversion: Augustin et Porphyre sur le degré d'être in KOBUSCH, Theo; ERLER, Michael (Her.) *Metaphysik und Religion: zur signatur des Spätantiken Denkens*, Munique/Leipzig: K.G. Saur Verlag GmbH, 2002, p. 153-166.

PEREIRA DE MATOS, Manuel Alberto. *Interpretação trinitária do Pai-Nosso: o Espírito Santo e espírito de filiação à luz do De Trinitate e de outros escritos de Santo Agostinho*, Viseu: Universidade Católica Editora (edição do Instituto Superior de Teologia), 2004.

PERES, Sávio Passafaro. *A reflexão como método de conhecimento psicológico em Agostinho e Husserl*, Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia e Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – Universidade de São Paulo, 2011 [<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-21102013-155054>].

PIC, Augustin. *Le temps selon saint Augustin: lecture du livre XI des Confessions in* CARON, M. (dir.) *Saint Augustín – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 245-259.

PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2014 [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2014_mes/2014_mes_roberto_carlos_pignatari.pdf].

PLAMONDON, Paul. *La preuve augustinienne de l’existence de Dieu*, Faculté de Philosophie de l’Université de Ottawa, 1957 [www.ruor.uottawa.ca/fr].

POUJOLAT, Jean-Joseph-François. *Histoire de Saint Augustin*, Tours: Alfred Mame et Fils, Éditeurs, 1844.

PRZYWARA, Erich. *Augustin: passions et destins de l’Occident*, traduit par Philibert Secretan, Paris: Du Cerf, 1987 [reimpressão: 2007 (original em língua alemã de 1934)].

RATZINGER, Joseph. *Originalité et tradition dans le concept augustinien de “confessio” in* CARON, M. (dir.) *Saint Augustín – Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 9-36 (publicado originalmente em 1957).

RÉMY, Gérard. *La notion de “medietas chez Saint Augustin in Revue des Sciences Religieuses*, 85/2 (2011), Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, p. 211-229.

REZENDE, Vani Terezinha de. *A tríade da alma humana em Agostinho: um exercício intelectual in Poros*, Vol. 02 (2010), nº 03, p. 62-79.

ROSEN, Klaus. *Augustinus: Genie und Heiliger*, Darmstadt/Frankfurt (am Main): Verlag Philipp von Zabern GmbH, 2015.

SCHADEL, Erwin. *Sein, Erkennen, Liebe – Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspeculation in Jahresversammlung der Gesellschaft für Ganzheitsforschung*, Filzmoos, 2005.

SCHINDLER, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.

SCHMAUSS, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster: Aschendorf, 1927.

_____. *Katholische Dogmatik*, 7 volumes, München: Max Hueber Verlag, 1956-1962.

SCIACCA, Michele Federico. *Sant'Agostino*, 2ª edizione, Palermo: L'Epos, 1991 (1ª edizione - Brescia: Morcelliana, 1949).

_____. *San Agustín*, Tomos I – II, traducción de R.P. Ulpiano Álvarez Díez, Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955

_____. *Sant'Agostino essenziale*, Porto Alegre: Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul (atual UFRS), 1956.

_____. *Ontologia triadica e trinitária: discorso metafisico teologico*, Milano: Marzorati, 1972.

_____. e TRAPÈ, Agostino. *Introduzione in La Trinità di Sant'Agostino*, Roma: Città Nuova Editrice, 1987.

SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Paolozzi. *Introdução à Trindade em Santo Agostinho: imagens e conceitos (De Trinitate: livros VIII – XV)*, Dissertação de Mestrado, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 1995.

_____. *Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade in Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, número 124 (2012), p. 415-427.

SGUAZZARDO, Pierluigi. *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo: ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Roma: Città Nuova Editrice, 2006.

SMALBRUGGE, Matthias. *La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi*, Amsterdam: Éditions Rodopi, 1988.

SOUZA NETTO, Francisco Benjamin de. *Augustinus – Teologia da Trindade: conceitos, imagens, analogias in DE BONI, Luis Alberto (org.) Lógica e linguagem na Idade Média*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 25-45.

_____. *Tempo e Memória no pensamento de Agostinho in PALACIOS, Pelayo M. (org.) Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-28.

_____. *Estado atual dos estudos agostinianos in Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, Campinas: Unicamp, no. 02, julho/dezembro de 1996, p. 35-46.

STOCK, Brian. *Augustine's inner dialogue: the philosophical soliloquy in the late Antiquity*, Cambridge University Press, 2010.

STUDER, Basil. *Augustinus De Trinitate: eine Einführung*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2005.

_____. *Trinity and Incarnation: the Faith of the Early Church*, edited by Andrew Louth, Edinburgh: T & T Clark Ltd, 1993.

_____. *Augustin et la foi de Nicée in Recherches Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 19 (1984), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, p. 133-154.

SZESKOSKI, Luís V. *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (Livros XII, XIII e XIV)*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. *Imago Trinitatis – Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

TERRA, João E. Martins. *Santo Agostinho e a Santíssima Trindade in Revista de Cultura Bíblica*, Nova Fase – Volume XXIV, no. 99/100, São Paulo: Loyola, 2001, p. 87-92.

TESKE, Roland J. *To know God and the soul: essays on the thought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press, 2008.

TORNAU, Christian. *Zwischen Rhetorik und Philosophie: Augustins argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgechichtlicher Hintergrund*, Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2006, p. 344-353.

TRAPÈ, A. *San Agustín in DI BERARDINO, A. PATROLOGIA - vol. III: La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid: B.A.C., 1981 (5ª impresión: mayo de 2007), p. 405-553.

TRELENBERG, Jörg. *Das Prinzip "Einheit" beim frühen Augustinus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

UCCIANI, Louis. *Saint Augustin ou le livre du moi*, Paris: Éditions Kimé, 1998.

UHLE, Tobias. *Augustin und die Dialektik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

VANNIER, Marie-Anne. *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993 (Reimpressão: 2010).

VELÁSQUEZ, Óscar. *La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín em Casiciaco in Teología y Vida*, Vol. XLVIII, 2-3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007, p. 215-227.

VESSEY, Mark (ed.). *A Companion to Augustine*, vol. 192 de *Blackwell Companions to the Ancient World*, New Jersey: Wiley Blackwell (John Wiley & Sons), 2012 (Paperback Edition: 2015).

VIGINI, Giuliano. *Santo Agostinho: a aventura da graça e da caridade*, tradução de Antonio Efro Feltrin, Paulinas: 2012 (original: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006).

VILLALOBOS, Jose. *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Editorial Universidad de Sevilla, 1982.

WETZEL, James. *Compreender Agostinho*, tradução de Caesar Souza, Petrópolis: Vozes, 2011 (original: *Augustine: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 2010).

ZUM BRUNN, Emile. *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin – Des premier dialogues aux 'Confessions'*, 2ª edição com adições de l'auteur, John Benjamins Publishing, 1984.

2 – PLATÃO

a) Obras de Platão

_____. *Oeuvres Complètes* sous la direction de Luc BRISSON, Paris: Flammarion, 2008 (tradução em volume único, com comentários e notas, através de equipe dirigida por Brisson).

b) Estudos

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*, tradução de Sonia Maria Maciel, Porto Alegre: Edipucrs, 2003 (original: Vrin, Paris, 2000).

_____. *Platon pour notre temps* in *Oeuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2008, p. IX-XXI.

DIXSAUT, Monique. *Platon*, Paris: Vrin, 2003.

_____. ; CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa; KÉVORKIAN, Gilles (dirs.). *Lectures de Platon*, Paris: Ellipses Édition, 2013.

PRADEAU, J.-F. (coord.) *Platon: les formes intelligibles*, Paris: P.U.F., 2001.

3 – ARISTÓTELES

_____. *De Anima* (Περὶ Ψυχῆς), apresentação, tradução e notas de Maria Cecília GOMES DOS REIS, São Paulo: Editora 34, 2006 (1ª reimpressão: 2007).

Estudos

ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência*, Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

HERNÁNDEZ, José Alberto Ross. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Navarra (Espanha): Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

4 – PLOTINO E NEOPLATONISMO

a) Plotino

_____. *Enneadi*, edição bilíngue com o texto grego e tradução italiana (seguida de introdução, notas e bibliografia) de Giuseppe Fagin (colaborações de Giovanni Reale e Roberto Radice), 4ª. ed., Milano: Bompiani, 2010.

b) Estudos

BRISSON, L. *Logos et logoi chez Plotin – Leur nature et leur rôle in Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg – Tome 8: Plotin*, Université Marc Bloch de Strasbourg, 1999.

CASTELLAN, Arielle. *Plotin: l'ascension intérieure*, Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2007.

CHIARADONNA, Riccardo. *Connaissance des intelligibles et degrés de la substance – Plotin et Aristote in Études Platoniciennes III – L'âme amphibie: études sur l'âme selon Plotin*, Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 57-85 (Publication annuelle de la Société d'Études Platoniciennes).

FATTAL, Michel. *Logos et image chez Plotin*, Paris: L'Harmattan, 1998.

_____. *Plotin face à Platon suivi de Plotin chez Augustin et Farâbî*, Paris: L'Harmattan, 2007.

LAVAUD, Laurent. *La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible in Études Platoniciennes III*, Paris, 2006, p. 29-55.

MORTLEY, Raoul. *Plotino, self e o mundo*, tradução de Julio C. Moreira, São Paulo: Loyola, 2018 (original: *Plotinus, self and the world*, Cambridge University Press, 2013).

O'DALY, G. *The Presence of the One in Plotinus in ID. Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Problemi Attuali di Scienza e di Cultura, Quaderno n° 198)*, Roma, 1974, p. 156-169.

5 – PERÍODO MEDIEVAL

a) Anselmo de Cantuária

_____. *Obras Completas de San Anselmo - volumes I e II*, edição bilíngue com a tradução castelhana por Julian Alameda, e o texto latino da edição crítica de Schmidt, Madrid: B.A.C., 1953 (reimpressão do final de 2008 como edição comemorativa do nono centenário da morte de Anselmo)

Estudos

TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico – A existência de Deus de Anselmo a Schelling*, São Paulo: Paulus, 2003

VANNI ROVIGHI, Sofia *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari: Editori Laterza, 1987.

XAVIER, Maria Leonor L.O. *Razão e Ser – Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

b) Boaventura de Bagnoregio

_____. *S. Bonaventurae Opera Omnia* – Editio Studio et cura Fratelli ad Claras Aquas (Fratti Editori di Quaracchi, Grottaferrata), Tomos I – X, 1882-1902.

_____. *S. Bonaventurae Opera Omnia*, Editio Accurate Recognita, Cura et Studio Adolpho Carolo Peltier, Paris, Ludovi Vivès, Bibliopola Editor, 15 vols., 1681.

_____. *Obras – volume I*, edição bilíngue com tradução em espanhol (castelhano) dirigida e anotada (com introduções) por Leon Amoros, Bernardo Aperribay e Miguel Oromi, Madrid: B.A.C., 2010 (reimpressão, pela série BAC *Thesaurus*, da 3ª edição de 1968).

_____. *Escritos Filosófico-Teológicos – volume I*, tradução e notas de Luis Alberto de Boni (responsável pela apresentação) e Jerônimo Jerkovic, Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999 (reúne as traduções de *Breviloquium*, *Itinerarium*, *De Reductione e Christus Magister*).

_____. *Itinerário da mente para Deus*, 3ª edição bilíngue latim-português com tradução, introdução e notas de António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, 1986.

_____. *Itinerário da mente para Deus*, tradução e notas de Jerônimo Jerkovic e Luis Alberto De Boni, com prefácio de Alessandro Ghisalberti, Petrópolis: Vozes, 2012 (revisão, com modificações e acréscimos, das edições de 1968, 1983 e 1999).

Estudos

BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduccion a San Buenaventura*, Madrid: B.A.C., 1984.

_____. *Lexique Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1969.

FALQUE, Emmanuel. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu em théologie*, Paris: Vrin, 2000.

GILSON, Etienne. *La philosophie de Saint Bonaventure*, 3ª edition, Paris, Vrin, 1984.

MANNES, João. *O Transcendente Imanente – A filosofia mística de São Boaventura*, Petrópolis: Vozes, 2002 (co-edição Faculdade de Filosofia São Boaventura).

ROCHA MARTINS, António Joaquim. *Analogia e metáfora em São Boaventura: uma poética do pensamento*, Tese de Doutoramento junto à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008.

SCHLOSSER, Marianne *Saint Bonaventure – La joie d'approcher Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

SPEER, Andreas *Boaventura – A certeza do conhecimento* in KOBUSCH, Theo *Filósofos da Idade Média – Uma introdução*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

6 – PERÍODO MODERNO

Malebranche

Obras

_____. *Oeuvres Complètes*, Paris: Librairie De Sapia, 1837.

Estudos

CARBONE, Raffaele. “Le moyen de passer de la foi à l’intelligence” – La condition humaine et le travail de la méditation chez Malebranche in *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 08 août 2017. URL: <http://theoremes.revues.org/849>; DOI : 10.4000/theoremes.849.

II – Bibliografia Geral

ANTUNES, Otávio Ferreira. *A beleza como experiência de Deus*, 2ª. edição, São Paulo: Paulus, 2010.

ARRIEN, Sophie-Jan. *L’inquiétude de la pensée: l’hermeneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

ARZUBIALDE, Santiago. *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad*, Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2014.

BARA, Zoltán. Comprensione di persona e concezioni della Trinità nel Medioevo in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, LI (2), 2006, p. .

BATAGLIA, Vincent. An examination of Karl Rahner’s trinitarian theology in *Australian eJournal of Theology*, Vol. 09 (03/2007), p. 02-17.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*, tradução de Fredericus Antonius Stein, São Paulo: Loyola, 1998 (original: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heildelberg: Quelle & Meyer, 1984).

BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Petrópolis: Vozes, 2009.

BOROBIO, Dionisio. *Historia y teologia comparada de los sacramentos*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

BOROS, Ladislav. *O homem bom e seu Deus*, tradução de Jesus Hortal e Arnaldo Bruxel, São Paulo: Loyola, 1978 (original: *Der Gute Mensch und Sein Gott*, Freiburg-im-Breisgau, Walter-Verlag, 1971).

BOURASSA, François. *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1970.

BRAATEN, Carl E.; e JENSON, Robert. W. (editores) *Dogmática Cristã*, 2 volumes, São Leopoldo: Sinodal, 1990-1995 (original: *Christian Dogmatics*, Fortress Press, Philadelphia, 1984).

BRITO MARTINS, Maria Manuela. *Introdução à Filosofia Patrístico-Medieval*, Porto: Universidade Católica Editora, 2016.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Los Padres de la Iglesia II – Los Padres Latinos*, traducción de V. A. Martínez de Lopera, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001 (original: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1995)

CANTALAMESSA, Raniero. *Contemplando a Trindade*, tradução de Alda da Anunciação Machado, São Paulo: Loyola, 2004.

COURTINE, Jean-François. *Inuentio analogiae - Métaphysique et ontothéologie*, Paris: Vrin, 2005.

DAHLET, Véronique Braun (coord.) *Ciências da linguagem e didática das línguas*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2011.

DANTAS, João Paulo de M. *Deus Uno e Trino: uma introdução à teologia trinitária*, Aquiraz: Edições Shalom/Ecclesiae, 2013.

DE FIORES, Stefano. *La Santísima Trinidad, misterio de vida: experiencia trinitaria em comunión con María*, Milano (Ciniselo Balsamo)/Salamanca: Edizioni San Paolo/Secretariado Trinitario, 2002.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*, tradução de Nicolás N. Campanário e Yvone Maria de C. T. da Silva, São Paulo: Loyola, 1998 (original: Presses Universitaires de France, 1993).

_____. et ZUM BRUNN, É. (eds.). *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3.14*, Centre d'Etudes des Religions du Livre (CNRS), Paris: Du Cerf, 1986.

DE LUBAC, Henri. *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Éditions Montaigne, 1956 (Caps. I a III, p. 19ss).

_____. *A Escritura na Tradição*, tradução das Monjas Benedictinas da abadia de Santa Maria, São Paulo: Edições Paulinas, 1970 (original: Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1966).

DE MARGERIE, Bertrand. *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Éditions Beauchesne, 1975.

DI MARTINO, Carla. *Ratio Particularis - Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 2008.

DULLES, Avery Robert. *La historia de la apologética*, traducción de Julio Hermoso, Madrid: Universidad Francisco de Vitoria/B.A.C, 2016 (original: *A History of Apologetics*, 1ª edição publicada em 1971, republicada em 1999; 2ª edição de 2005, San Francisco (California): Ignatius Press, base para a presente tradução).

DURAND, Emmanuel; et HOLZER, Vincent (dirs.). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe. siècle*, Paris: Du Cerf, 2008.

EMERY, Gilles. *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris: Vrin, 1995.

_____. *La teologia trinitária de Santo Tomás de Aquino*, tradução de José Antonio Marcén, Salamanca: Editorial Secretariado Trinitario, 2008 (original: Éditions du Cerf, Paris, 2004).

ERLER, Michael e GRAESER, A. (orgs.). *Filósofos da Antiguidade – II: Do Helenismo até a Antiguidade Tardia*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

FALQUE, Emmanuel. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu em théologie*, Paris: Vrin, 2000.

FOLCH GOMES, Cirilo. *A doutrina da Trindade Eterna*, Rio de Janeiro: Edições “Lumen Christi”, s/d (1979).

_____. *A reciprocidade psicológica das Pessoas divinas segundo a teologia de Santo Tomás de Aquino in Aquinate*, nº 11 (2010), p. 36-54 [www.aquinate.net/artigos].

FORTE, Bruno. *La eternidad en el tiempo*, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2000 [original: Ciniselo Balsamo (Milano): Edizioni Pauline, 1993].

GANOCZY, A. *Il Creatore Trinitario – Teologia della Trinitá e sinergia*. Queriniana: Brescia, 2003, p. 61-72.

GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*, tradução de Dion D. Macedo, São Paulo: Loyola, 1999 (original: Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato (AL), Itália, 1992).

_____. *A paciência de Ser – Metafísica*, tradução de Nicolás N. Campanário, São Paulo: Loyola, 2005 (original: Éditions Culture et Vérité, Bruxelles, Bélgica, 1996)

_____. *“Eu sou aquele que serei” – Deus: da sarça ardente às aventuras da razão in MIES, Françoise (org.) Bíblia e filosofia: as luzes da razão*, São Paulo: Loyola, 2012, p. 23-50.

GILSON, E. *El Ser y la esencia*, version castellana de Leandro de Sesma, Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Brouwer, 1951 (original: *L'Être et L'essence*, Paris: Vrin, 1948)

_____. *La Philosophie au Moyen Age*, 2^a édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1947.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes: 2006.

_____ e BOEHNER, Ph. *História da Filosofia Cristã – Desde as origens até Nicolau de Cusa*, tradução de Raimundo Vier, 4^a edição, Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^a. édition, Paris: Vrin, 2006 (Reimpressão da edição de 1953. 1^a edição: 1923).

_____. *A teologia mística de São Bernardo*, tradução de Tiago José Risi Leme, São Paulo: Paulus, 2017 (original: Paris: Vrin, 1986/2013)

GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão – volume 2: De Agostinho às vésperas da Reforma*, traduzida a partir da segunda edição inglesa de 1987, São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 15-54.

GRABMANN, Martín. *Historia de la Teología Católica*, Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1999 (original: Éditions Gallimard, Paris, 1995).

_____. *Elogio da filosofia antiga*, tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, São Paulo: Loyola, 2012 (original: Éditions Allia, Paris, 1998).

HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*, tradução de Luis Marcos Sander, São Paulo: Paulinas, 2008 (original: *The Future of Christology*, The Continuum International Publishing House, 2005).

HALL, Christopher Alan. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, tradução de Rubens Castilho, Viçosa: Ultimato Editora, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) e Wenceslao Roces (III y IV), 1ª edición en un solo volumen, México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

JASPERS, Karl. *Les Grands Philosophes: 2. Platon – Saint Augustin*, 2ª édition, Paris: Librairie Plon, 2009 (original: *Die Grossen Philosophen*)

KELLY, J.N.D. *Early Christian Doctrines*, 5ª edition (revised), San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978.

KOUBETCH, Volodemer. *Da Criação à Parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*, São Paulo: Paulinas, 2004.

LADARIA, Luis F. *A Trindade: mistério de comunhão*, tradução de Alda da Anunciação Machado, São Paulo: Loyola, 2009 (original: Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002).

_____. *O Deus vivo e verdadeiro – O mistério da Trindade*, tradução de , São Paulo: Loyola, 2005 (original: Secretariado Trinitario, Salamanca).

LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*, tradução de Mariana N.R. Echalar, São Paulo: Paulinas, 2000 (original: Éditions Du Cerf, Paris, 1994).

LOHSE, B. *A fé cristã através dos tempos*, tradução de Silvio Schneider, 2ª edição, São Leopoldo: Sinodal, 1981 (original: *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1963)

LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*, São Paulo: Paulinas, 2014.

LORENZEN, Lynne Faber. *Introdução à Trindade*, tradução de Euclides L. Calloni, São Paulo: Paulus, 2002 (original: *The College Student's Introduction to the Trinity*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999).

LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder, 2009.

MAHÍQUES, Rafael García (dir.) *Los Tipos Iconográficos de la Tradición Cristiana, volume 1: La Visualidad del Logos*, Madri: Ediciones Encuentro, 2015.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*, 3ª. éditon, Paris: 2010.

McKIM, Donald K. (ed.) *Grandes Temas da Tradição Reformada*, tradução de Gerson Correia de Lacerda, São Paulo: Pendão Real, 1998 (original: *Major Themes in the Reformed Tradition*, Wm. B. Eerdmanns Publishing Co., Grand Rapids, 1992).

MENDONÇA DANTAS, João Paulo de. *Deus Uno e Trino: uma introdução à Teologia Trinitária*, Aquiraz: Edições Shalom/Campinas: Ecclesiae, 2013.

MIES, Françoise (org.). *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*, São Paulo: Loyola, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, tradução de Ivo Martinazzo (revisão de Enio P. Giachni), Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDIN, Battista. *La Trinità: mistero d'amore*, Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2010.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*, São Paulo: Loyola, 2008.

_____ e Norelli, E. *PATROLOGÍA - Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, traducción de José M. H. Blanco, Salamanca: Sígueme, 2009 (original: *Morcelliana*, Brescia, 1999).

MÜLLER, Gerhard L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, traducción de Marciano Villanueva, Barcelona: Herder, 2009 (original: *Katholische Dogmatik*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007).

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles in PALACIOS, Pelayo M. (org.) *Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 63-73.

NÉDONCELLE, Maurice. *Existe uma Filosofia Cristã?* São Paulo: Flamboyant, 1958 (capítulos II e III, p. 27-53).

PANNENBERG, Wolfhart. *Una Historia de la Filosofia desde la idea de Dios*, traducción de Rafael Fernández de Mururi Duque, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016 (original: *Theologie und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad: una experiencia humana primordial*, 2ª edición, Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

PASTOR, Félix A. Semântica do Mistério (Gênese e tipologia da linguagem da ortodoxia trinitária) in PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e História*, São Paulo: Loyola, p. 173-208.

PASTRO, Cláudio. *Arte sacra*, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2002 (publicado originalmente em 1986).

_____. *A arte no cristianismo*, São Paulo: Paulus, 2010.

PAULY, Wolfgang (org.) *História da Teologia Cristã*, tradução de Cesar Ribas César e Marta Biazucci, São Paulo: Loyola, 2012.

PIKAZA, Xavier. *Dios como Espiritu y Persona - Razón humana y Misterio Trinitario*, Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1989.

_____. *Enchiridion Trinitatis – Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca: Secretaria Trinitario, 2005.

POLKINGHORNE, John (ed.). *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Wm. B. Eedmans Publishing Co., 2010.

PUENTE, Fernando R.; e BARACAT Júnior, José (orgs.). *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, tradução de Nélio Schneider, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008 (original: *Struktur und Sein*, Verlag Mohr Siebeck GmbH & Co., München-Augsburg, 2006).

_____. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, tradução de Nélio Schneider, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011 (original: Verlag Mohr Siebeck GmbH & Co., München-Augsburg, 2010).

_____. *Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion*, tradução de Nélio Schneider, São Paulo: Loyola, 2016 (original: *Eine fundamentale und unfassende Kritik der Denkrichtung Jean-Luc Marion* in Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (ed.) *Jean-Luc Marion: Studien zum Werk*, Dresden: Text und Dialog Verlag, 2013, p. 47-101).

_____. *A filosofia como discurso sistemático*, tradução de Nélio Schneider, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015 (original: *La philosophie comme discours systématique*, Paris: Les petits Platons, 2015).

RAHNER, Karl; e VILLER, Marcel. *Ascetica e mistica nella Patristica: um compendio della spiritualità cristiana antica*, tradução de Carlos Danna, Brescia: Queriniana, 1991 (original: *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1939/1989).

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*, tradução de Alan François (et al.), Campinas: Editora Unicamp, 2007 (original: Paris: Éditions du Seuil, 2000).

ROQUE, Tatiana. *História da matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval – Das origens patrísticas à escolástica barroca*, tradução de Fernando Salles, São Paulo: I.B.F.C.R.L, 2006 (original: EUNSA, Navarra, 2003)

SAYÉS, José Antonio. *La Trinidad: misterio de salvación*, Madrid: Ediciones Palabra, 2000.

_____. *Teología de la fe*, 2ª edición revisada, Madrid: San Pablo, 2004.

SCHADEL, Erwin. *Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C.G. Jung, Hegel und Augustinus*, Frankfurt (am Main): Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2008.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA ROSA, José Maria. *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da Filosofia*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*, São Paulo: Loyola, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*, 2ª. edição, São Paulo: Paulinas, 2007.

TERRA, João E. **Santíssima Trindade** in *Revista de Cultura Bíblica*, Nova Fase – Volume XXIV, no. 99/100, São Paulo: Loyola, 2001 (volume dedicado integralmente à temática).

TAVARES, Sinivaldo S. *Trindade e Criação*, Petrópolis: Vozes, 2007.

TILLICH, Paul *Teologia Sistemática*, tradução de Getúlio Bertelli, São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: Paulinas, s/d (1984); 2ª edição revista, São Leopoldo: Sinodal, 2005 (original: *Systematic Theology – Three volumes in one*, The University of Chicago, 1967).

_____. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Maraschin, São Paulo: ASTE, 1988, p. 105-131 (original: Harper and Row, Publishers, Inc., New York, 1968).

_____. *Dogmática (Lecciones de Dresde 1925-1927)*, edición e introducción de Werner Schüsler y Erdmann Sturm, traducción de Luciano Elizaincín, revisión de de Pedro Fernández Castela, Madrid: Editorial Trotta, 2013 (original: *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2005).

TILLY, Michael. *Introdução à Septuaginta*, tradução de Monika Ottermann, São Paulo: Loyola, 2009 (original: *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*, tradução de Sérgio José Schirato, São Paulo: Paulus, 2003 (original: Città Nuova Editrice, Roma, 1997).

ULAM, Stanislaw M. *Analogies between Analogies: The Mathematical Reports of S.M. Ulam and his Los Alamos Collaborators*, Berkeley: University of California Press, 1990 [<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft9g50091s>].

_____; and KAC, Marc. *Mathematics and Logic*, New York: Dover Publications, Inc., 1992.

VANZAGO, Luca. *Breve história da alma*, tradução de Fernando Soares Moreira, São Paulo: Loyola, 2012 (original: Società editrice Il Mulino, Bologna, 2009).

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo: Loyola, 2000.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria – Una estética teológica*, volume 2. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 318-334.

_____. *Teológica - volume 2: Verdad de Dios*, traducción de José Pedro Tosaus, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997 (original: *Theologik – 2: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985).

XAVIER, Donizete José. *A kénosis da Trindade* in *Revista de Cultura Teológica*, Faculdade de Teologia da PUC-SP, volume 15, número 59, abril/junho 2007, p. 43-63.

WESTHELLE, Vítor; e ZWETSCH, Roberto E. (eds.). *Fides et Ratio: temas na teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI*, São Leopoldo: Sinodal-EST/São Paulo: ASTE, 2017.

ZARAZAGA, Gonzalo J. *Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario – homenaje a Karl Rahner (1904-2004)*, Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2004.

III – Dicionários, Léxicos, Gramáticas e estudos lingüísticos

BALDI, Philip. *Latin Inuicem* in *Zeitschrift Für Vergleichende Sprachforschung*, vol. 91 (1977), no. 2, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (GmbH & Co. KG), p. 300–303 [www.jstor.org/stable/40848533].

BERGER, Samuel. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris: Librairie Hachette, 1893.

DE LA FUENTE, Olegario García. *Latín bíblico y latín Cristiano: coincidencias y discrepancias* in *Recherches Augustiniennes*, nº 29 (1996), Paris: Institute des Études Augustiniennes, p. 25-41.

DI BERARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; e SIMONETTI, Manlio (orgs.) *Dicionário de Literatura Patrística*, tradução de José Joaquim Sobral, São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010.

FONTANIER, Jean-Michel. *Le Lexicon – Dictionnaire trilingue français, latin, grec*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

_____. *Vocabulário latino da filosofia*, tradução de Álvaro Cabral, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007 (original: Éditions Ellipses, Paris).

LOPES MACHADO Fº, Américo Venâncio. *Pequeno vocabulário do português arcaico*, Salvador/Brasília: Edufba/Editora Unb, 2014.

MEILLET, Antoine. *Esquisse d'une Histoire de la Langue Latine*, 3ª. édition révisée et augmentée, Paris: Librairie Hachette, 1933.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Patrologia – Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009 (original: Editrice Morcelliana, Brescia, 1999).

MUNGUÍA, Santiago S. *Diccionario por Raíces del Latín y de las voces derivadas*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2007.

MURACHCO, Henrique G. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional – vols. 1 e 2*, 2ª edição, São Paulo: Discurso Editorial/Petrópolis: Vozes, 2002.

PÉTRÉ, Hélène. *Caritas – Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain: Faculté de Lettres de l'Université de Paris (these pour le Doctorat), 1948.

POGGIO, Rosauta Maria G. F. *Processos de gramaticalização de preposições do latim ao português: uma abordagem funcionalista*, Salvador: EDUFBA, 2002.

RÖNSCH, Hermann. *Itala und Vulgata: Das sprachidiom Der Urchristlichen Itala und Der Katholischen Vulgata unter berücksichtigung Der Römischen Volkssprache*, Marburg/Leipzig: N.G. Elwertsche Universitäts-Buchhandlung, 1869.

SARAIVA, Francisco R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*, Livraria Garnier.

SILVA, Amós C.; e MONTAGNER, Airto C. *Dicionário Latino-Português*, Petrópolis: Vozes, 2009.

SOUSA, Francisco Antonio; LELLO, José; e LELLO, Edgar. *Novo Dicionário Latino-Português*, Porto: Lello e Lello Editores, 1984.