

**Universidade Federal de Juiz de Fora  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião**

**Fabio Caputo Dalpra**

**UMA ANTROPOLOGIA PARA DEUS: A QUESTÃO DA ANALOGIA  
PSICOLÓGICA NO *DE TRINITATE* DE AGOSTINHO**

**Juiz de Fora  
2013**

Fabio Caputo Dalpra

**Uma antropologia para Deus: a questão da analogia psicológica no *De Trinitate* de Agostinho**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins

Juiz de Fora  
2013

Fabio Caputo Dalpra

**Uma antropologia para Deus: a questão da analogia psicológica no *De trinitate* de Agostinho**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Aprovada em 26 de março de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

---

Prof. Dr. Eduardo Gross  
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

---

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher  
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

---

Prof. Dr. Martin Norberto Dreher  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

---

Prof. Dr. Euler Renato Westphal  
Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE

*À minha esposa Aliciane e à minha família  
pelo apoio incondicional e constante.*

*Ao professor Campolina pela orientação  
dedicada e pela amizade.*

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES pelo auxílio concedido através da bolsa de estudo que tornou esta pesquisa possível.

Aos professores e colegas do PPCIR pelos anos de convívio e de aprendizado.

Aos colegas da Universidade de Aarhus: Anders-Christian, Jakob, Søren, Maria, Uffe, Nick.

Àqueles que de variadas maneiras estiveram ao meu lado durante este período: Marco Antônio, Alexandro, Humberto, Carolina, Marina, Bárbara, Ednilson, Marcio e Silvania, Audun e Samira.

## RESUMO

Em uma de suas obras mais importantes, *De Trinitate* (400-416), Agostinho desenvolve uma reflexão sobre o mistério trinitário partindo da concepção cristã do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. Discussão que, ao se expandir, integrando diferentes referências teológicas e filosóficas, ocasionaria o estabelecimento da base teórico-textual da, assim denominada, analogia psicológica. A partir deste contexto, o presente trabalho tem por objetivo investigar como, por meio de uma convergência originária entre razão filosófica e fé cristã, a analogia psicológica agostiniana se insere diretamente no âmbito de problematização da filosofia da religião.

**Palavras-chave:** Agostinho, analogia psicológica, fé, razão.

## **ABSTRACT**

In one of his main works, *De Trinitate* (400-416), Augustine develops a reflection on the Trinitarian mystery from the Christian concept of man being created in God's image and likeness. This discussion enabled, through its expansion and by merging different theological and philosophical references, the theoretical and textual foundation of what is commonly called psychological analogy. Within this context, the present work aims to discuss how Augustine's psychological analogy bears on the subject area of philosophy of religion through its underlying and connecting currents of faith and reason.

**Keywords:** Augustine, psychological analogy, faith, reason.

## SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS .....	i
INTRODUÇÃO.....	1
PRIMEIRA PARTE: Pressupostos teórico-textuais da analogia psicológica agostiniana na tradição teológica (fontes bíblicas e patrísticas) e filosófica (Platão e o neoplatonismo).....	13
CAPÍTULO 1 – A fundamentação teológica da analogia psicológica na leitura agostiniana da tradição bíblica e patrística .....	14
1.1 Gênesis 1-3 .....	15
1.2 Primeira Epístola aos Coríntios .....	26
1.3 Patrística greco-latina .....	40
CAPÍTULO 2 – A fundamentação filosófica da analogia psicológica agostiniana: o platonismo e o neoplatonismo .....	64
2.1 Platonismo .....	64
2.2 Neoplatonismo.....	81
SEGUNDA PARTE: A analogia psicológica no <i>De Trinitate</i> .....	107
CAPÍTULO 3 – As analogias trinitárias.....	108
3.1 <i>Amans, quod amatur, amor</i> .....	111
3.2 <i>Mens, notitia, amor e memoria, intellectus, voluntas</i> .....	113
3.3 <i>Res, visio, intentio e memoria, visio interna, voluntas</i> .....	126
3.4 <i>Memoria, scientia, voluntas</i> .....	133
3.5 <i>Memoria sui, intellectus sui, amor sui e memoria Dei, intellectus Dei, amor Dei</i> .....	145
CAPÍTULO 4 – A analogia psicológica agostiniana sob a perspectiva da filosofia da religião .....	158
4.1 Analogia e ontologia.....	163
4.2 Analogia e teoria do conhecimento .....	173
4.3 Analogia e antropologia.....	183
CONCLUSÃO.....	198
BIBLIOGRAFIA .....	202

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As abreviaturas dos livros bíblicos seguirão a edição da Bíblia de Jerusalém. Com relação às obras de Agostinho, serão adotadas, com modificações pontuais, as abreviações sugeridas no *Augustinus-Lexikon*.<sup>a</sup>

<i>acad.</i>	Contra academicos
<i>beata v.</i>	De beata vita
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout, 1953)
<i>civ. dei</i> <sup>b</sup>	De civitate dei
<i>c. Faust.</i>	Contra Faustum manichaeum
<i>c. Fort.</i>	Contra Fortunatum manichaeum
<i>conf.</i>	Confessiones
<i>trin.</i>	De trinitate
<i>de mor.</i>	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum
<i>div. qu.</i>	De diversis quaestionibus LXXXIII
<i>doc. chr.</i>	De doctrina christiana
<i>en. Ps.</i>	Enarrationes in Psalmos
<i>ep.</i>	Epistulae
<i>exp. inc. Rm.</i>	Epistula ad Romanos inchoata expositio
<i>exp. Gal.</i>	Expositio Epistulae ad Galatas;
<i>exp. prop. Rm.</i>	Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos;
<i>Gn. litt.</i>	De Genesi ad litteram;
<i>Gn. litt. imp.</i>	De Genesi ad litteram imperfectus liber;
<i>Gn. contra man.</i>	De Genesi contra manichaeos <sup>c</sup>
<i>Io. ev. tr.</i>	In Iohannis evangelium tractatus
<i>lib. arb.</i>	De libero arbitrio
<i>mag.</i>	De magistro
<i>mus.</i>	De musica
<i>nat. b.</i>	De natura boni contra manichaeos

<sup>a</sup> Cf. Cornelius Petrus MAYER, *Augustinus-Lexikon*, p. XXVI-XL.

<sup>b</sup> Foi acrescentada a palavra *dei* à abreviação sugerida por Mayer.

<sup>c</sup> Manteve-se o título constante na *Patrologia Latina* de Migne (*De Genesi contra manichaeos*) em lugar daquele assumido por Mayer (*De Genesi adversus manichaeos*).

<i>ord.</i>	De ordine
PL	Patrologia Latina (Paris, 1844)
PG	Patrologia Græca (Paris, 1857)
<i>quant. an.</i> <sup>d</sup>	De quantitate animae
<i>retr.</i>	Retractationes
<i>s.</i>	Sermones
SC	Sources Chrétiennes (Lyon, 1942)
<i>sol.</i>	Soliloquia
<i>vera rel.</i>	De vera religione

---

<sup>d</sup> Tendo por fim uma melhor identificação visual, optou-se por conservar na abreviação a mesma ordem com que as palavras aparecem no título original da obra.

## INTRODUÇÃO

Em suas primícias, o cristianismo se viu continuamente impellido a se legitimar, não apenas social e culturalmente, mas, sobretudo, no âmbito teológico e filosófico, frente a mais diversa gama de opositores. Seria possível afirmar que o longo e profundo desenvolvimento teórico levado a efeito durante os seis primeiros séculos de sua existência deveu-se, em grande parte, à contumácia dos desafios que lhe foram impostos, os quais não correspondiam apenas àqueles que se lhe opunham extrinsecamente, como o judaísmo e o helenismo – este com as várias práticas religiosas agrupadas sob o elástico termo *paganismo* –, mas também àqueles intrínsecos, isto é, as heresias que pululavam à época.<sup>1</sup>

Entre os inúmeros temas que suscitaram incessantes polêmicas filosóficas e teológicas, talvez nenhum outro exigira tamanho afincamento intelectual e argumentativo quanto a questão trinitária. A concepção do Deus *uno et trino* demandou um ingente esforço a fim de que lhe fosse conferida suficiente coerência diante de interpretações que se mostravam, no mais das vezes, abertamente conflitantes entre si. Não sem razão, alguns dos mais destacados pensadores cristãos emprestaram sua reflexão às questões que circundavam a Trindade cristã.<sup>2</sup>

À época de Agostinho de Hipona (354-430), o tema, que já se encontrava consolidado entre os mais importantes da doutrina cristã, clamava por um empenho capaz de sintetizar, tanto quanto possível, a produção anterior que ressentia a falta de uma unidade terminológica e doutrinária, em muito devido ao sensível distanciamento entre as patrísticas grega e latina.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Acerca deste duplo esforço, respectivamente, apologético e teológico, e de sua influência na doutrina trinitária cristã, cf. Leonardo BOFF, *A Trindade e a sociedade*, p. 63-64.

<sup>2</sup> Por exemplo, no Oriente, Atanásio de Alexandria, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa, Gregório Nazianzeno, Cirilo de Alexandria e Basílio de Cesareia; no Ocidente, Tertuliano, Ambrósio de Milão, Novaciano, Hilário de Poitiers, além, é claro, do próprio Agostinho.

<sup>3</sup> Hiato que se solidificaria em dois modos distintos de se exprimir a Trindade. Por um lado, aquele que, após Agostinho, prevaleceria no Ocidente, em que se sobressai, conforme Vagaggini, “[...] la propensión a considerar el misterio de la unidad de la naturaleza divina y de la trinidad de personas partiendo de la unidad divina para llegar después mentalmente, en un segundo instante psicológico, a la trinidad de las personas”. Cípriano VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, p. 185. Por outro, aquele comum aos Padres gregos e a alguns Padres latinos anteriores a Agostinho, no qual se parte “[...] mentalmente no ya de la unidad de naturaleza, para alcanzar luego en un segundo momento psicológico la trinidad de las personas realmente distintas, sino siguiendo el proceso inverso, partiendo, esto es, de la trinidad de personas realmente distintas Padre, Hijo, Espíritu Santo, y consiguiendo después, en un segundo momento psicológico, que estas tres personas realmente

A partir destes dados, materializa-se o contexto no qual se insere a obra *De trinitate* (400-416) de Agostinho.<sup>4</sup> Afinal, por um lado, o tratado não fora escrito, ao menos manifestamente, com o intuito de se tornar uma síntese da reflexão precedente acerca do tema, ainda que tal característica possa ser ajustada ao conteúdo, sobretudo, de seus sete primeiros livros.<sup>5</sup> Em adição, tendo sido amainado aquele espírito inflamado contra as investidas heréticas que se faz perceber em grande número dos escritos agostinianos, também não teria sido o ardor apologético a centelha responsável pela concepção do *trin.* Ao longo dos quinze livros que o compõem, nota-se a preponderância de uma inclinação especulativa suscitada pela necessidade de um aprofundamento reflexivo do mistério trinitário.<sup>6</sup> De fato, Agostinho assumiria a difícil tarefa de conciliar dois objetivos aparentemente incoadunáveis: expor a doutrina trinitária cristã numa linguagem clara, contornando suas ambiguidades e obscuridades teóricas e, ao mesmo tempo, conduzi-la a um apuro teológico e filosófico sem paralelo entre os Padres latinos.

Contudo, a importância do tratado agostiniano não pode ser estimada considerando-se apenas seu impulso elucidativo e sintético em relação à tradição teológica e filosófica precedente, mas deve levar em conta ainda a força de sua influência no pensamento cristão subsequente. Em linhas gerais, o *trin.* é apontado como o principal responsável por delinear o modo latino de se pensar e expressar o mistério trinitário.<sup>7</sup> O ponto de virada para o

---

distintas subsistan en una naturaleza numéricamente una”. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, p. 187.

<sup>4</sup> É importante notar que a data de gestação do tratado trinitário aponta não somente para um Agostinho mais comprometido com as determinações práticas e teóricas do cristianismo, mas também para um pensador no ápice de sua maturidade intelectual. Não sem razão, para muitos comentadores, seria esta a única obra dentro do *corpus augustinianum* capaz de rivalizar em importância com *civ. dei* (413-426), cujos primeiros livros, aliás, foram concebidos em concomitância com o período final de redação do *trin.*

<sup>5</sup> É comum a divisão dos quinze livros da obra em duas grandes partes: a primeira do livro I ao VII, a segunda do livro VIII ao XV. Apesar da pertinência do agrupamento dos sete primeiros livros, parece relevante salientar ainda para uma matização entre os conjuntos de livros I-IV e V-VII. Se naqueles o foco temático se volta à relação entre a constituição *ad intra* e as ações *ad extra* da Trindade nas Escrituras judaico-cristãs, nestes é preconizada uma investigação terminológica com o intuito de abarcar o seu caráter unitário e trinitário.

<sup>6</sup> A inquietação intelectual provocada pelo mistério trinitário, Agostinho já a demonstrara explicitamente nas *conf.* Aludindo, inclusive, a uma das imagens trinitárias existentes no ser humano: existir (*esse*), conhecer (*nosse*), querer (*velle*). Cf. *conf.*, XIII,11,12. Entretanto, a solicitação de amigos para que ele comunicasse de modo mais pormenorizado o fruto de suas reflexões não pode deixar de ser incluída como um dos motivos que o levaram a escrever o tratado sobre esta questão que desde muito lhe ocupava o pensamento. Cf. *trin.*, III,pro.,1.

<sup>7</sup> Logo no livro I do *trin.*, em capítulo dedicado à explanação introdutória do procedimento a ser adotado ao longo da obra, Agostinho afirma: “que a Trindade seja um só e verdadeiro Deus, e que o Pai, o Filho e o Espírito Santo estejam unidos pela substância ou essência, é o que deve ser dito, crido e compreendido”. *Ibid.*, I,2,4. Cf. “[...] quod trinitas sit *unus* et *solus* et *uerus deus*, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus *unius eiusdemque substantiae* uel *essentiae* dicatur, credatur, intellegatur [...]”. *CCSL*, 50,31. Luis Arias, na introdução da edição da Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) do *trin.*, também ressaltou esta característica. Em suas palavras: “el punto de arranque de la doctrina trinitaria es en Agustín la unidad de esencia. El *credo in unum Deum* del concilio de Nicea”. AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 31. Concluindo, em um segundo momento, que “en el enfoque visual del problema, Agustín ve en Dios una esencia que se personaliza; los griegos ven una persona, la del Padre, que se esencializa. Agustín concibe la esencia de Dios como

desenvolvimento posterior da reflexão sobre a Trindade se daria exatamente a partir das ideias sobre o conceito de Pessoa (*persona*) dispostas, embrionariamente, no tratado agostiniano. Ele intuiu o caráter essencial das Pessoas divinas em suas relações mútuas, além de ter se mostrado atento ao fato de que estas relações não poderiam se opor à tese da unidade divina, tampouco ao argumento da eternidade e da imutabilidade de Deus.<sup>8</sup> A doutrina das relações entre as Pessoas divinas tornou-se uma das marcas do pensamento trinitário agostiniano, servindo de sustentação e inspiração para a teologia de Tomás de Aquino que, nove séculos depois, ao conceber o conceito de *relações subsistentes*, traria um novo aporte ao tema, ampliando os limites do pensamento trinitário cristão. Em suma, o tratado agostiniano não apenas sintetiza os mais de três séculos da reflexão trinitária grega e latina que o precedera, mas, com a profundidade singular alcançada por meio de sua investigação, conduziria a transição para um novo período filosófico-teológico.

Assim, embora haja inegável valor em seu esforço por esclarecer e desenvolver os termos básicos da questão trinitária, é necessário reconhecer que a originalidade e a importância do tratado agostiniano se devem, em maior medida, à discussão empreendida entre os livros VIII e XV, onde o mesmo se adensa a fim de dar corpo a uma interpretação levantada ao final do livro VII:

*façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Façamos e nossa* foram ditas no plural, e não podem ser compreendidas a não ser como relação. Não para que se fizessem deuses, ou à imagem e semelhança de deuses, mas para que o Pai, o Filho e o Espírito Santo fizessem à imagem do Pai, do Filho e do Espírito Santo, para que subsistisse o homem como imagem de Deus. Ora, Deus é Trindade.<sup>9</sup>

Agostinho é assertivo quanto ao fundamento de sua reflexão analógica, a saber, o ser humano foi *criado à imagem da essência trinitária* de Deus. De imediato, destaca-se que o desenvolvimento desta concepção em direção à ideia de um homem constituído interiormente à imagem de Deus justifica a adjetivação de sua analogia como *psicológica*;<sup>10</sup> mas, acima de

---

subsistente en tres personas distintas por relación de origen, mientras los Padres griegos ven cómo Dios, al realizarse como persona, se tripersonaliza”. AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 31-32.

<sup>8</sup> Cf. *trin.*, V,5,6 e IX,1,1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, VII,6,12. Cf. “[...] *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et faciamus et nostram pluraliter dictum est et nisi ex relatiuis accipi non oportet, non enim ut facerent dii aut ad imaginem et similitudinem deorum, sed ut facerent pater et filius et spiritus sanctus ad imaginem ergo patris et filii et spiritus sancti ut subsisteret homo imago dei ; deus autem trinitas*”. *CCSL*, 50,266. As passagens bíblicas referenciadas por Agostinho serão traduzidas tal como transcritas em suas obras, inclusive quando divergirem dos textos utilizados contemporaneamente.

<sup>10</sup> Agostinho argumenta que assim como Deus é imaterial, a imagem portada pelo ser humano não poderia ser encontrada naquilo que nele é material, ou seja, no corpo. Além disso, à eminência divina somente poderia se assemelhar aquilo que no ser humano é, também, eminente. Logo, ao concurso do argumento da imaterialidade e

tudo, sugere uma série de questões de insuspeita pertinência para o pensamento teológico-filosófico ocidental. Uma das hermenêuticas possíveis concerne ao estabelecimento de uma via para um conhecimento natural de Deus. Segundo Agostinho, o ser humano, ainda que carregue consigo apenas uma imagem imperfeita de Deus, está aberto para encontrar em si mesmo e, portanto, ao alcance da razão – ou, melhor dizendo, na própria razão – o fundamento de um conhecimento positivo, porém limitado, acerca de Deus.

Com efeito, a analogia psicológica, em seu processo de formação, retoma um argumento presente desde os primeiros escritos agostinianos, isto é, a proposição segundo a qual o desenvolvimento do conhecimento humano acompanha o movimento de transição das realidades temporais às eternas.<sup>11</sup> A concepção do mundo – totalidade da criação –, como um

---

da eminência divina, tem-se que a alma humana é a única portadora da sua imagem. No que concerne à denominação *analogia psicológica*, ainda que ele não tenha empregado esta expressão em nenhuma de suas obras para identificar seu método de exposição da doutrina trinitária, ela encontra-se consolidada entre os comentadores de Agostinho como o conceito epitético de sua proposta analógica. Visto que a reflexão contida no *trin.* se consuma exatamente na investigação das potências intrínsecas à porção superior da alma humana – nomeada, por Agostinho, de espírito (*spiritus*), ou mais frequentemente, mente (*mens*) –, o conceito de psicologia deve ser entendido, assim, em sua acepção metafísica primária de investigação filosófica da alma. Neste sentido, cabe emprestar as palavras de Michael Schmaus segundo as quais, no pensamento agostiniano, “die Psychologie ist die eigentliche Domäne seines philosophischen Denkens”. Michael SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, p. 01. A fundamentação psicológica da analogia agostiniana circunscreve a própria especificidade metafísica implicada em seu desenvolvimento. Além disso, ela se consolida também como uma extensão da proposta filosófico-teológica de conhecer a alma e Deus assentada, por Agostinho, em *sol.* I,2,7. Como reflete Moacyr Ayres, “a psicologia, como capítulo especial de interrogação do homem sobre si mesmo, deverá mostrar em que medida a sua constituição metafísica (entre Deus e o nada, entre Deus e o restante das criaturas, entre Deus e o corpo) é geradora de uma inquietude cujo apaziguamento só será possível através dela mesma, psicologia, filosofia do homem interior, e fundamentalmente, através da teologia, empresa humana de procura de Deus como absoluto e presente”. Moacyr AYRES, *A razão em exercício*, p. 174. Por outro lado, é preciso mencionar a ressalva levantada por David Manchester contra a orientação psicológica atribuída à analogia agostiniana. Conforme suas palavras, “the phenomenology of *memoria*, *intelligentia*, and *voluntas* which he drives to ever greater interiority, transparency and self-sufficiency is a noetic analysis and not, as so often expressed, a ‘psychology’. The three moments [...] are the self-constituted life of the *mens animi*, the mind of the soul. They are not, in the medieval or modern sense, ‘faculties’ of the soul, but instead the internal structure of spiritual self-disclosedness”. David MANCHESTER, *The Noetic Triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine*, p. 219. O dissenso parece decorrer aqui muito mais da adoção de um conceito menos amplo de psicologia do que, necessariamente, de uma restrição suscitada pelo próprio pensamento agostiniano. Não há qualquer contradição ou lacuna no entendimento da analogia agostiniana como psicológica enquanto se entende que, em seu pensamento, o momento noético é um dos componentes implicados na sua reflexão investigativa da alma. Por fim, é necessário evitar que se confunda o caráter psicológico da analogia agostiniana com uma psicologização da própria Trindade. De acordo com Matthew Drever, “the triadic structure of the mind does not provide the framework for understanding the triune God. Rather the reverse is true: the triune God establishes the triadic structure of the true self – the *imago Dei* – through which one comes to understand both one’s self and God”. Matthew DREVER, *The Self before God*, p. 239.

<sup>11</sup> No *vera rel.*, obra escrita entre os anos de 389 e 390, encontra-se a primeira menção explícita ao tema: “é necessário que não seja em vão ou inútil a contemplação da beleza do céu, da disposição dos astros, do resplendor da luz, da alternância dos dias e das noites, do ciclo mensal da lua, das quatro estações do ano – congruentes aos quatro elementos –, dos poderosos corpos seminais que geram as espécies e os números, enfim, de todas as coisas que conservam sua característica e natureza próprias, sobre as quais não devemos exercitar uma curiosidade vã e transitória, mas sim nos elevarmos gradualmente àquelas coisas permanentes e imperecíveis”. *vera rel.*, 29,52. Cf. “non enim frustra et inaniter intueri oportet pulchritudinem coeli, ordinem siderum, candorem lucis, dierum et noctium vicissitudines, lunae menstrua curricula, anni quadrifariam

veículo para Deus foi desde sempre uma ideia cara a Agostinho. A sua anterioridade com relação ao ser humano – seja em conformidade com o relato criacionista cristão, seja ainda por uma inferência ontológica – parecera-lhe convincente o bastante a que se pudesse reputar ao mundo a função de “testemunha” da criação.<sup>12</sup> Desta maneira, enquanto princípio espaço-temporal, ou seja, materialização primeira da criação, ele serviria de partida para o conhecimento do *início absoluto* – Deus. Contudo, com a consolidação, no *trin.*, de um constructo analógico fortemente embasado em uma estrutura filosófica, a um só tempo, ontológica, epistemológica e antropológica, Agostinho disporia elementos suficientes para ultrapassar este entendimento da exterioridade do mundo criado como meio exclusivo para o conhecimento de Deus, integrando-o em um movimento interiorizante mais amplo centrado no espírito humano.

Ao constatar que as estruturas trinitárias percebidas nas coisas criadas malogram em refletir o atributo mais eminente da Trindade – a sua unidade de natureza –, Agostinho reconhece na alma humana, no *interior intimo hominis*, a única imagem criada capaz de prefigurar tanto o caráter trinitário, quanto o caráter unitário da Trindade. A apreensão das realidades temporais externas remete, então, a uma segunda, e mais importante, etapa rumo ao conhecimento de Deus: o conhecimento do ser humano em sua própria interioridade. Desvela-se, assim, a dimensão antropológica da analogia, afinal, ao oferecer uma palavra sobre a natureza divina,<sup>13</sup> ela necessariamente fornece uma palavra sobre o ser humano. Não sem razão, ao ancorar sua reflexão na tríade analógica mente (*mens*), conhecimento (*notitia*) e amor (*amor*), Agostinho sublinha que o início do processo de interiorização pelo conhecimento se dá através da capacidade da mente em se apreender de maneira imediata, voltando-se a si mesma (*redire in semetipsum*) e criando uma imagem de si.<sup>14</sup> Tem-se, portanto, a efetivação da exortação referente à primeira metade da célebre fórmula

---

temperationem, quadripartitis elementis congruentem, tantam vim seminum species numerosque gignentium, et omnia in suo genere modum proprium naturamque servantia. In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus”. *PL*, XXXIV, col. 145.

<sup>12</sup> Para uma discussão acerca do tema da anterioridade do mundo, cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 82.

<sup>13</sup> Philibert Secretan enfatiza que o núcleo da analogia está na “[...] posibilidad de hablar de Dios de una manera codificable y correspondiente a las estructuras del intelecto humano y de los idiomas que hablan los hombres”. Philibert SECRETAN, *Analogía y transcendencia*, p. 11.

<sup>14</sup> Cf. *trin.*, IX,3,3; IX,4,4. Observa-se, neste ponto, a ressonância da teoria da alma plotiniana na antropologia agostiniana. Afinal, o autocentramento da inteligência e seu posterior ultrapassamento rumo ao Uno infinito é um dos temas centrais da obra máxima de Plotino, *Enéadas* (cf. V,5,8; VI,7,35; VI,9,11). Antecipando alguns dos traços elementares da filosofia agostiniana, o pensamento plotiniano preconiza que “o homem é o artífice de sua própria divinização. É voltando sobre si mesmo, retornando à sua própria identidade, sendo o que ele sempre foi, que ele chega a Deus”. Antônio Henrique Campolina MARTINS, *A alma como princípio de liberdade e o infinito em Plotino*, p. 17.

agostiniana: *do exterior ao interior, do inferior ao superior*.<sup>15</sup> No que se refere à outra metade da fórmula, prefigura-se a transcendentalidade da analogia psicológica, ou seja, sua inclinação em remeter o ser humano ao que se encontra acima da imediaticidade do mundo sensível e de sua condição de criatura.

De fato, o *trin.* oferece a contribuição mais sólida, dentro do pensamento agostiniano, ao desenvolvimento das implicações deste ultrapassamento das realidades exteriores em direção a uma interioridade constituída ontologicamente à imagem de Deus. Até então, Agostinho não havia alcançado uma resposta ao modo como se processa epistemologicamente a ascensão gradativa do mundo a Deus, ou ainda, que circunscrevesse o que, a rigor, seria possível conhecer sobre Deus analogicamente. O conteúdo da reflexão exposta a partir do livro VIII do *trin.*, ao envolver-se diretamente nesta problematização, culmina, por conseguinte, em uma discussão de notável relevância para a filosofia da religião.<sup>16</sup>

Segue-se que, se até o período anterior à fase de redação do *trin.* a reflexão de Agostinho acerca da analogia e dos elementos que lhe são imediatamente decorrentes se encontrava diluída e fragmentada, com a conclusão de seu tratado trinitário ela seria devidamente reunida e sistematizada. Entretanto, se ao longo dos quinze livros que o compõem é possível vislumbrar o quão longe ele avançara na elaboração de uma abordagem analógica da questão trinitária, não se distingue com a mesma acuidade a natureza de sua conexão com os pressupostos teóricos que o secundam, tampouco a real extensão de suas especificidades filosófico-teológicas. O fato é que a mesma confluência entre elementos oriundos do pensamento filosófico grego e da tradição cristã que define as linhas gerais de seu pensamento se faz também presente na analogia psicológica. Por onde seria razoável presumir que, se por intermédio de inferências analógicas, Agostinho acreditava poder encontrar uma expressão intelectual da realidade divina, este procedimento atua a partir de uma coordenação, metodológica e epistemológica, entre filosofia e teologia.

Caberia, portanto, ao constructo da analogia psicológica propor novas bases para o conhecimento possível da natureza divina. Movimento que, considerado em sua inserção contextual, estaria marcado por um empenho em suplantar tanto o gnosticismo, quanto o antropomorfismo disseminados por escolas filosóficas e grupos heréticos da época. No que se refere, mais detidamente, ao antropomorfismo, o qual se fazia presente inclusive em

<sup>15</sup> *en. Ps.*, 145,5. Cf. “[...] *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* [...]”. *PL*, XXXVII, col. 1887. Acerca deste tema, cf. também Henrique C. de Lima VAZ, *Metafísica da interioridade*, p. 95.

<sup>16</sup> Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 34.

passagens pontuais dos livros bíblicos,<sup>17</sup> Agostinho, embora acatasse o seu valor propedêutico, não deixaria de ressaltar sua insuficiência epistemológica. Por isso, posteriormente, com o desenvolvimento de seu constructo analógico, ele se mostraria consciente de que o desafio maior ao qual se confrontaria seria o de lhe emprestar a sólida sustentação filosófico-teológica que faltava, sobretudo, às concepções antropomórficas de Deus.<sup>18</sup> Conforme suas palavras:

assim [por intermédio de antropomorfismos], é difícil contemplar e conhecer plenamente a substância de Deus, que faz as coisas mutáveis sem mudança alguma em si e cria as coisas temporais sem qualquer movimento temporal. Por isso, é necessária a purgação da nossa mente, para que se possa ver, inefavelmente, o inefável. Como ainda não alcançamos essa purificação, pela fé somos alimentados e conduzidos por certos caminhos toleráveis para que nos tornemos aptos e dispostos a compreendê-lo.<sup>19</sup>

A despeito da barreira inexpugnável que impede a apreensão plena da realidade divina pela razão natural, Agostinho aponta, com a analogia psicológica, o acesso a um *caminho tolerável que nos torna aptos e dispostos a compreender*, se não a plenitude dos mistérios que envolvem o Deus cristão, ao menos a suscetibilidade racional de sua constituição trinitária.

Com efeito, o modo como a analogia agostiniana posiciona a questão trinitária diante da razão humana demonstra que a discussão empreendida no *trin.* encontra efetiva realização no espaço de confluência entre a teologia e a filosofia. Além desta observação, que justifica, *ipso facto*, uma leitura da analogia psicológica a partir dos domínios da filosofia da religião, há que se considerar, adicionalmente, o próprio revigoramento dos estudos filosóficos e

<sup>17</sup> Cf. “com o intuito, pois, de purificar a alma humana de semelhantes falsidades, a Sagrada Escritura, convindo aos pequenos, não evitou palavras deste gênero de coisas [temporais], pelas quais nosso bem cultivado entendimento se ergue gradativamente até as coisas divinas e sublimes. Com efeito, usou palavras tomadas das coisas temporais para falar de Deus, por isso disse: *ao abrigo das tuas asas, protege-me*. E empregou, também, muitas palavras tomadas da criatura espiritual, com as quais buscava significar aquilo que, mesmo não sendo exatamente deste modo, assim precisava ser exprimida, como por exemplo: *eu sou um Deus ciumento*; e, *arrependo-me de ter feito o homem*”. *trin.*, I,1,2. Cf. “ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta scriptura paruulis congruens nullius generis rerum uerba uitauit ex quibus quasi gradatim ad diuina atque sublimia noster intellectus uelut nutritus assurgeret. Nam et uerbis ex rebus corporalibus sumptis usa est cum de deo loqueretur, uelut cum ait : *Sub umbraculo alarum tuarum protege me*. Et de spiritali creatura multa transtulit quibus significaret illud quod ita non esset sed ita dici opus esset, sicuti est : *Ego sum deus zelans*, et : *Poenitet me hominem fecisse*”. *CCSL*, 50,28-29.

<sup>18</sup> Segundo Teixeira-Leite Penido, a analogia tomista e, por extensão, a agostiniana podem ser entendidas, neste sentido, como uma síntese entre a univocidade do antropomorfismo e a equivocidade do simbolismo. Cf. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 81.

<sup>19</sup> *trin.*, I,1,3. Cf. “proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit ; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur”. *CCSL*, 50,30.

teológicos sobre a analogia desde o início do século XX.<sup>20</sup> Tudo isto somente vem a oferecer maior respaldo a pesquisas dedicadas aos pensadores que se situam na origem do tema, como é o caso de Agostinho, a fim de que potencialidades ainda embotadas sejam desenvolvidas e trazidas à discussão neste momento em que o tema tem sido objeto de ponderadas reflexões e de debates, por vezes, afervorados.

A relevância da analogia agostiniana no âmbito da filosofia da religião pode ser ainda mensurada, considerando-se o modo como seus principais temas constituintes remetem a alguns dos debates que compõem o núcleo rígido da disciplina. Pode-se sublinhar, por exemplo, a reflexão referente ao vínculo relacional entre o ser humano e Deus que além de se apresentar como uma espécie de *leitmotiv* de todo o agostinianismo,<sup>21</sup> aponta para a analogia, no contexto de seu tratado trinitário, como uma chave de leitura possível para a articulação entre transcendência e imanência. Afinal, exatamente porque, para Agostinho, o ser humano, em sua constituição interior (*mens, spiritus*), forma uma imagem da essência trinitária de Deus, abre-se a possibilidade de uma ascensão espiritual e intelectual em direção à transcendência divina.<sup>22</sup> Nas palavras de Cirilo Folch Gomes, por intermédio da analogia psicológica, “trata-se de reconhecer, na inteligência da fé, a vida do espírito como portadora de um sinal da consubstancialidade, distinção, circumincessão, da vida trinitária divina [...]”.<sup>23</sup> Ao lançar mão da expressão *inteligência da fé*, Cirilo Folch Gomes fornece mais um indício de que a questão do mistério trinitário não se restringe a um registro de ordem teológica, mas também filosófica, desdobrando-se, mais especificamente, em uma discussão de orientação ontológica, antropológica e epistemológica.<sup>24</sup> Além disso, a expressão desperta para a convergência da analogia agostiniana junto a outro tópico de incontestável atualidade na

---

<sup>20</sup> Philibert Secretan destaca que a analogia jamais deixou de acompanhar o fluxo histórico da filosofia, abrigando-se, após Agostinho, em nomes como Tomás de Aquino, Descartes, Pascal. Cf. Philibert SECRETAN, *Analogía e transcendencia*. Contudo, o desenvolvimento da fenomenologia com Edmund Husserl na transição entre os séculos XIX e XX ensejou um novo estímulo ao estudo da analogia. Desde então, destaca-se os trabalhos de Erich Przywara, retomando a reflexão sobre a *analogia entis* de Tomás de Aquino, e Edith Stein que com sua analogia do *ego sum* aproximou a fenomenologia husserliana do realismo tomista. Ademais, não se poderia deixar de mencionar o lugar destacado ocupado pelo tema no âmbito da teologia através de nomes como Karl Barth, Hans Urs von Balthasar e Bernard Lonergan.

<sup>21</sup> *Agostinianismo* se refere aqui ao termo francês *agustinianisme* que, por sua vez, remete ao conjunto dos elementos teológicos e filosóficos desenvolvidos ao longo dos escritos do Bispo de Hipona. Assim sendo, ele não pode ser confundido com o conceito de *agostinismo*, advindo também do francês *agustinisme*, mas que designa, diferentemente, o longo desdobramento político-institucional ligado a uma absorção da ordem natural na ordem sobrenatural, originado na leitura agostiniana da doutrina paulina e que influiria junto à questão do papado medieval em sua complexa relação com os estados monárquicos. Para um abrangente painel desta discussão, cf. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'agustinisme politique*, p. 21 *et passim*.

<sup>22</sup> Questão que encontra suporte na definição agostiniana do ser humano como *capax de Deus (capax Dei)*. Cf. *trin.*, XIV,8,11.

<sup>23</sup> Cirilo Folch GOMES, *A doutrina da Trindade eterna*, p. 292.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 296.

filosofia da religião: a relação entre fé e razão. Em síntese, se, por um lado, através da analogia psicológica torna-se possível divisar e cingir o pensamento agostiniano em toda a sua amplitude,<sup>25</sup> por outro, ela oferece um inestimável ponto de contato do agostinianismo com alguns dos temas que ainda hoje integram o pilar central da filosofia da religião.

Com isso, propõe-se aqui uma aproximação do pensamento agostiniano com a filosofia da religião a partir de uma perspectiva ainda pouco explorada no âmbito dos estudos agostinianos. O que se coloca em questão é a proposição, a ser entendida neste caso como a hipótese de trabalho desta pesquisa, segundo a qual *a analogia psicológica pode ser entendida como a expressão teórica definitiva de uma filosofia da religião no interior do agostinianismo*. O tratamento dispensado à questão trinitária levaria Agostinho a defrontar, com aplicação sem equivalente em sua produção bibliográfica anterior ou posterior, as questões filosóficas atreladas ao corpo teórico do cristianismo. Logo, ao oferecer uma saída às dificuldades levantadas pelo trinitarismo, Agostinho, ao mesmo tempo, *elabora uma possível solução de continuidade ao problema do ser e do conhecer que interpunha uma perdurável cisão no âmago do pensamento metafísico*. A analogia psicológica realizaria, portanto, uma integração sistêmica de natureza temática, metodológica e epistemológica entre filosofia e teologia. Ora, nenhuma outra denominação se poderia aplicar a este movimento senão filosofia da religião.

Espera-se, assim, contribuir com esta pesquisa para a superação de uma lacuna no âmbito dos estudos agostinianos no que se refere ao tema da analogia psicológica. Hiato que se revela de maneira particularmente explícita no ambiente acadêmico brasileiro. Todavia, não se deve daí concluir, apressadamente, pela falta de penetração do tema no meio intelectual. A questão trinitária agostiniana e, em menor extensão, seu método analógico têm despertado ocasionalmente o interesse dos estudiosos da religião, evidenciando sua importância para a teologia cristã e, de maneira mais tímida, para a filosofia da religião; o fato, porém, é que esta discussão tem se restringido ao tratamento disperso em artigos científicos. O tema ressoante, deste modo, a ausência de pesquisas e publicações que se valham de um esforço contínuo e perquiridor.

Por sua vez, o volume dos estudos sobre a analogia psicológica para além dos limites do espaço intelectual brasileiro não apresenta a proficuidade que poderia se esperar. As

---

<sup>25</sup> Se, de fato, cabe ao pensamento agostiniano o epíteto de *sistemático*, isso somente se faz possível com referência à analogia psicológica entretecida na segunda parte do *trin*. Nenhum outro elemento aglutinou e, ao mesmo tempo, foi tão dependente dos demais tentáculos de seu pensamento. Desde seus esforços filosóficos iniciais em busca da verdade, até os resultados de suas preocupações dogmáticas, tudo conflui na sua teoria analógica.

exceções são ainda as obras *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* e *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. A primeira, publicada em 1927 pelo teólogo alemão Michael Schmaus, deve parte de sua relevância à precisão com que apreende a dimensão psicológica no pensamento trinitário de Agostinho, esquivando-se das tendências divergentes de reduzi-la a uma doutrina da consciência ou superestimá-la como uma teoria definitiva da alma.<sup>26</sup> Com efeito, o foco de sua análise se concentra mais enfaticamente na doutrina trinitária agostiniana e suas repercussões na consolidação do dogma cristão que propriamente sobre o seu método analógico. A segunda, escrita por Alfred Schindler em 1965, desenvolve, por certo, uma reflexão mais atinente à função da analogia na doutrina trinitária do Hiponense, porém, com o intuito de destacar a centralidade de uma concepção cristológica em sua formação. Não obstante perfazerem o que de mais importante se tem publicado sobre a analogia psicológica agostiniana, é necessário reconhecer que ambas as obras encontram-se alinhadas a uma perspectiva mais apuradamente teológica. As profundas implicações filosóficas da analogia psicológica e, mais ainda, sua relevante proposta de integração entre fé e razão, filosofia e teologia, conceito e mistério, mantêm-se subordinadas e, frequentemente, obliteradas pelas questões dogmáticas mais imediatas que se desprendem do texto agostiniano.

É exatamente neste interstício que a obra *Analogia entis* de Erich Przywara, publicada originalmente em 1932, acondiciona-se. Em que pese sua orientação final em direção à analogia de Tomás de Aquino, o primeiro volume de seu *opus magnum* é inteiramente dedicado aos problemas metafísicos implicados no desenvolvimento da analogia junto ao pensamento de Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino. A obra de Przywara torna-se, por decorrência, uma referência imprescindível na medida em que fornece uma abalizada reflexão filosófica apta a secundar uma proposta de investigação da analogia psicológica agostiniana sob o crivo de uma filosofia da religião.

O caráter específico da proposta analítica desta pesquisa exige, ainda, um adendo acerca de seus parâmetros metodológicos, o que se converte, essencialmente, em uma consideração de sua posição diante do cruzamento entre filosofia e teologia proposto pelo pensamento de Agostinho. É preciso enfatizar, de início, que a simbiose com que elas se apresentam no agostinianismo emerge como uma decorrência natural de sua própria tentativa de conciliação entre fé e razão. Logo, enquanto manifestação histórica, respectivamente, da razão e da fé, a filosofia e a teologia deveriam também caminhar lado a lado. Entretanto, ao

---

<sup>26</sup> Cf. Auguste MANSION, *Michaël Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 256.

decurso do pensamento ocidental elas foram objetos de um gradual afastamento, a ponto de se poder definir hoje, com maior precisão, os limites entre ambos os círculos de abrangência. Mesmo naquelas áreas em que uma coincidência temática torna a aproximá-las – como, destacadamente, na filosofia da religião e na(s) ciência(s) da religião –, as distintas orientações metodológicas possibilitam a identificação do terreno sobre o qual a discussão é conduzida.<sup>27</sup> Com isso, a questão que se apresenta relaciona-se aos desafios impostos pela revisitação de um pensamento gestado em um período alheio a uma compartimentalização mais rígida entre os domínios teológico e filosófico. Assim, embora seja possível destacar na obra de Agostinho elementos que integram atualmente o núcleo epistemológico da filosofia da religião, não pode ser ignorado o modo como estes mesmos elementos se movem e se interpenetram a questões propriamente teológicas. É necessário, portanto, a fim de não se desfigurar o objeto desta pesquisa, lançar mão de uma abordagem metodológica capaz de potencializar as implicações filosóficas decorrentes da analogia psicológica sem, contudo, negligenciar sua organicidade com o vasto lastro teológico que substancializa o pensamento agostiniano.

Naturalmente, seria de se esperar que tais parâmetros metodológicos encontrassem ressonância na própria estrutura formal do trabalho. Para tanto, buscar-se-á, no capítulo 1, dimensionar a fundamentação da analogia agostiniana a partir de suas premissas teológicas, assentando o respaldo teórico-textual exigido quando se trata do estudo de autores patrísticos;<sup>28</sup> o que equivale, efetivamente, a debater as principais fontes bíblicas e patrísticas subjacentes à analogia psicológica, enfatizando, sobretudo, a longa extensão de seu enraizamento na teologia que decorre da questão da imagem e semelhança divina. Em seguida, no capítulo 2, a tarefa de reconstituição desta base teórico-textual se concluirá com a incorporação das filosofias platônica e neoplatônica. No capítulo 3, terá lugar uma apreensão analítica da analogia psicológica tal como desenvolvida a partir do livro VII do *trin.* Com o intuito de reproduzir a lógica inerente à progressão das imagens trinitárias no texto de Agostinho, a discussão partirá das analogias sensíveis para, então, avançar sobre as analogias antropológicas, nas quais se encontra a real imagem de Deus no ser humano. O capítulo 4 tem por objetivo debater os tópicos desenvolvidos nos capítulos anteriores a partir do escopo da filosofia da religião, demonstrando como, por meio da antropologia implicada em sua

<sup>27</sup> Se, por um lado, é preciso aceder ao fato que não se faz filosofia da religião sem um resvalar na teologia, por outro, e sem qualquer contradição com esta afirmação, fazer filosofia da religião não é fazer teologia, caso contrário, ambas não mais se sustentariam autonomamente.

<sup>28</sup> A coesão e a convergência temática, metodológica e epistemológica que confere relativa unidade entre os pensadores do período patrístico interpõe severas limitações a abordagens que prescindam de uma compreensão da aproximação e da continuidade entre eles, bem como de um suficiente suporte textual.

composição teórica, a analogia agostiniana adentra o espaço de uma problematização metafísica concernente à relação entre ser (ontologia) e conhecer (epistemologia). Propósito cuja relevância se intensifica na mesma proporção em que estas questões filosóficas são desenvolvidas em sua abrangente e sólida conexão com as demais determinações teóricas de natureza teológica.<sup>29</sup>

Em resumo, coube às páginas precedentes a tarefa de revelar, no que se refere à analogia psicológica agostiniana, a legitimidade de sua problematização intrínseca e de estabelecer os limites com que se oferece ao escrutínio desta pesquisa. Além disso, cabe ponderar que é, de fato, tanto melhor que esta questão venha a ser desenvolvida em um programa de pós-graduação em Ciência da Religião, cuja inclinação metodológica multidisciplinar se aproxima de maneira vivaz daquela espécie de interdisciplinaridade *avant la lettre* que colore o pensamento de Agostinho e que, como não poderia ser de outro modo, faz-se perceber também na sua teoria analógica. Por decorrência, considerando o aprofundamento epistemológico e metodológico exigido por uma área de conhecimento ainda em processo de consolidação, não resta dúvida que uma reflexão sobre a analogia psicológica agostiniana tem uma contribuição genuína e valorosa a oferecer.

Por fim, tenciona-se aqui o desenvolvimento de uma proposição temática cuja força se mostraria de maneira plena se lograsse o objetivo de assentar a primeira pedra de uma via a ser expandida por outros trabalhos, oriundos de outras mãos, consolidando, assim, a relevância da analogia não apenas no âmbito do pensamento agostiniano, mas também para o panorama contemporâneo da(s) ciência(s) da religião.

---

<sup>29</sup> Étienne Gilson se mostrou atento às exigências metodológicas do estudo da psicologia trinitária agostiniana. Em suas palavras, “il est tentant, mais il serait dangereux d’isoler du problème de la Trinité celui de la *mens* pour le reporter à l’étude de l’âme humaine. Satisfaisant pour notre goût de l’ordre et des distinctions, ce transfert couperait la psychologie augustinienne de ses racines théologiques et la théologie augustinienne de ses racines psychologiques; ne séparons donc pas artificiellement ce que le philosophe a uni”. Étienne GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 291.

## **PRIMEIRA PARTE**

**PRESSUPOSTOS TEÓRICO-TEXTUAIS DA ANALOGIA PSICOLÓGICA  
AGOSTINIANA NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA (FONTES BÍBLICAS E  
PATRÍSTICAS) E FILOSÓFICA (PLATÃO E O NEOPLATONISMO)**

## **CAPÍTULO 1 – A FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA DA ANALOGIA PSICOLÓGICA NA LEITURA AGOSTINIANA DA TRADIÇÃO BÍBLICA E PATRÍSTICA**

Jamais escapou aos comentadores de Agostinho que sua progressiva adesão à autoridade institucional do cristianismo caminhara *pari passu* a uma imersão profunda nas fontes textuais que compõem o substrato da tradição cristã. Trata-se de uma leitura circunspecta e constante dos textos escriturísticos, bem como de obras teológicas e apologéticas dos Padres do Ocidente e do Oriente. Logo, qualquer abordagem reflexiva que tenha como objeto o seu pensamento deve, necessariamente, estar apta não apenas a reconhecer o seu enraizamento teológico, mas também a considerar a pujança com que este se estende e se amalgama aos demais domínios de sua reflexão.

O compromisso com a tradição cristã – em parte, uma decorrência natural de sua atividade pastoral – se reflete de maneira patente nos comentários que dedicou aos textos bíblicos, os quais se destacam tanto pela extensão e abrangência, quanto pela profundidade e originalidade exegética. Ao lado dos escritos votados aos *Salmos*,<sup>30</sup> ao *Pentateuco*,<sup>31</sup> ao livro de *Jó*,<sup>32</sup> ao *Evangelho de João*<sup>33</sup> e das explicações às *Epístolas paulinas*,<sup>34</sup> há que se destacar, por conta de sua estreita relação com o tema da analogia, os comentários ao *Gênesis*.

Agostinho dedicou ao livro do Gênesis três obras: a primeira escrita logo após ter sido batizado, *De Genesi contra manichaeos* (388-389), obra de orientação apologética na qual predomina uma interpretação alegórica do texto; pouco depois, a primeira tentativa, inconclusa, de uma interpretação literal, *De Genesis ad litteram imperfectus liber* (393); por fim, retomando e perfazendo este projeto, escreve *De Genesis ad litteram* (401-414), obra de maturidade que cinge com desenvoltura e gravidade intelectual os longos anos oferecidos ao estudo do relato criacionista judaico-cristão. O conjunto de comentários ao Gênesis, em que

---

<sup>30</sup> *Enarrationes in Psalmos* (392-420).

<sup>31</sup> *Quaestiones in Heptateuchum* (419).

<sup>32</sup> *Annotationes in Job* (399).

<sup>33</sup> *In Joannis evangelium tractatus* (407-417).

<sup>34</sup> *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (394-395); *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (394-395); *Expositio Epistolae ad Galatas* (394-395).

pese sua limitação metodológica se confrontado com o estágio atual da exegese bíblica, fornece dados imprescindíveis para a identificação e o dimensionamento de alguns dos elementos centrais de sua reflexão, acima de tudo, no que tange à estruturação teórica da analogia psicológica.

### 1.1 Gênesis 1-3

Em um primeiro momento, o Gênesis adquire relevância fundamental enquanto fonte primordial da antropologia que sustenta o constructo analógico agostiniano no *trin.*, a antropologia da *imago Dei*.<sup>35</sup> Posteriormente, a leitura agostiniana permitiria a abertura deste tema à questão analógica por meio de um aprofundamento da cosmogonia elaborada em seus três primeiros capítulos. A atenção demandada aos pormenores da criação divina – suscitada, inicialmente, pelos ataques advindos do maniqueísmo<sup>36</sup> – conflui junto a uma proposição que há muito transluzia no horizonte de seu pensamento e que ulteriormente integraria a base teórica da analogia psicológica: a concepção de que, a partir das coisas temporais, o entendimento (*intellectus*)<sup>37</sup> humano poderia ascender, gradativamente, às *coisas divinas e*

<sup>35</sup> Empresta-se aqui um conceito cunhado por Henrique Cláudio de Lima Vaz para demarcar a especificidade da concepção cristão-medieval do homem em contraposição à concepção clássica sintetizada nas antropologias socrática, platônica, aristotélica e neoplatônica. Avançando na perspectiva hermenêutica aberta por esta distinção, acrescenta-se que a antropologia da *imago Dei* receberia sua forma final junto ao agostinianismo exatamente no movimento, aprofundado no texto do *trin.*, de incorporação da concepção neoplatônica do homem – centrada, segundo Lima Vaz, no tema do homem interior – e da concepção paulina, de inclinação mais propriamente soteriológica. Para esta discussão, cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 62-67.

<sup>36</sup> O maniqueísmo corresponde aos ensinamentos de Mani (216-277 d.C.) que se baseava em uma interpretação fortemente sincrética, integrando ao dualismo persa do Avesta (*Ahura-Mazda*, princípio do bem e *Ahura-man*, princípio do mal) elementos hebraicos, cristãos e budistas. Agostinho esteve ligado a esta corrente por nove anos, entre 374 até a sua chegada em Milão por volta de 383. Um dos motivos da altercação entre o maniqueísmo e o cristianismo acerca do Gênesis refere-se ao rechaço daquele à manutenção dos livros hebraicos junto ao cânone cristão, o que o levaria a lançar-se em uma busca pertinaz por indícios bíblicos que respaldassem a tese de uma incompatibilidade entre o Primeiro e o Segundo Testamentos. Presume-se, inclusive, que teria sido esta uma das motivações para o exame minucioso das manifestações divinas do Primeiro Testamento realizado por Agostinho nos livros iniciais do *trin.* Ao lançar mão de elementos exegéticos que corroboram a ação da Trindade nas teofanias ali descritas, ele implicitamente argumentava que o núcleo da fé cristã, o Deus *uno et trino*, já se encontrava insinuado no Primeiro Testamento, não havendo espaço, portanto, para que se acreditasse em uma oposição entre os conteúdos dos dois Testamentos tal como arrogado pelos maniqueus.

<sup>37</sup> Étienne Gilson, apoiando-se em algumas passagens das obras de Agostinho (principalmente, *s.*, 43, II,3; *civ. dei*, XI,2), propõe uma delimitação conceitual entre *mens*, *intellectus* e *ratio*. Em suas palavras: “disons donc que l’homme a une pensée: *mens*; que cette pensée exerce une activité qui lui est propre afin d’acquérir la connaissance, c’est la raison: *ratio*; qu’enfin la connaissance même obtenue par la raison, ou vue de la vérité enfin acquise, est l’intelligence: *intellectus*. Bref, l’homme est à l’image de Dieu en ce que qu’il est une pensée qui s’enrichit progressivement de plus en plus d’intelligence, grâce à l’exercice de la raison”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 34. Não obstante, o emprego destes termos por Agostinho é, assaz, impreciso. Étienne Gilson, embora reconheça o fato (cf. *ibid.*, p. 56-57), não dispensa a mesma atenção às passagens em que esta hesitação se manifesta de maneira enfática, como, por exemplo, *Gn. litt.*, III,20,30.

*sublimes*.<sup>38</sup> Embora, o tema esteja mais ligado, no que diz respeito à sua ocorrência teológica, a uma hermenêutica dos escritos paulinos, Agostinho também o distingue no livro do Gênesis. A investigação escrupulosa do ato criador divino se justifica porque, e aqui se tem uma das primeiras formulações acerca da atividade da Trindade na criação, “[...] toda criatura intelectual, animal e corporal, recebe da mesma Trindade criadora o *ser* pelo o qual é o que é, a sua *forma*, e a perfeita *ordem* pela qual é governado; e isso é percebido sem dúvida alguma”.<sup>39</sup> Logo, se a criação se constitui, intrinsecamente, a partir de uma estrutura triádica, uma reflexão voltada ao relato criacionista do Gênesis acenava-se como uma etapa imprescindível para o projeto de aprofundamento intelectual daquela estrutura. Além disso, vale observar que o movimento gradativo e ascensional do entendimento humano, pelo qual se percebe a impressão deixada pelo Criador nas criaturas, passa por um duplo refinamento: por um lado, tanto mais exercitará sua plena capacidade epistemológica, no tocante à apreensão das ideias divinas, quanto mais elevado for o lugar ocupado na ordem da criação pela criatura à qual dirige sua atenção; por outro, a referência para o estabelecimento desta gradação intelectual se encontra ínsita no próprio ser humano. Porém, este processo precisa ser complementado por um exercício – espiritual, mas também epistemológico – de “purgação da nossa mente, através do qual o inefável possa ser visto inefavelmente”.<sup>40</sup>

A atenção especial demandada ao conteúdo do Gênesis tem por objetivo lançar luz sobre o estágio inicial do processo ascensional do entendimento humano tal qual descrito acima. A investigação de todos os atos envolvidos na criação divina corrobora o caráter gradativo da atividade racional, o que explica a profusão de páginas dedicadas a perscrutar o sentido da criação da terra, dos mares, dos vegetais e dos animais inferiores ao ser humano. O conhecimento acerca dos seres que apenas vivem e sentem<sup>41</sup> é uma etapa propedêutica àquela em que o entendimento se volta à criatura intelectual, ou seja, ao próprio ser humano, alcançando o ponto em que lhe seria permitido contemplar, de maneira relativa, as razões divinas.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. *trin.*, I,1,2. Esta ideia, recorrente nas obras de Agostinho, aparece sob distintas formulações. Contudo, pode-se asseverar, sucintamente, que as *coisas divinas e sublimes* correspondem às ideias eternas (*ideae* ou *formae, species, rationes, regulae*) existentes na mente do Criador (*mens Creatoris*) a partir das quais todas as coisas foram criadas, cf. *div. qu.*, XLVI,2.

<sup>39</sup> *vera relig.*, VII,13 (grifo nosso). Cf. “[...] omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et speciem suam habere, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur [...]”. *PL*, XXXIV, col. 129.

<sup>40</sup> *trin.*, I,1,3. Cf. “[...] purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit [...]”. *CCSL*, 50,30.

<sup>41</sup> Cf. *lib. arb.*, II,3,7.

<sup>42</sup> Em uma passagem do livro VII das *conf.*, Agostinho descreve com concisão as etapas deste movimento ascensional: “e, desta maneira, dos corpos ascendia gradativamente à alma que sente através do corpo; de lá à sua força interior, para a qual os sentidos do corpo anunciam o que é exterior. Até este ponto, os animais podem

Muito embora as palavras usadas por Agostinho na explicação dos pormenores da criação ofereçam matéria aos mais variados tópicos, necessário se faz, doravante, acompanhar mais detidamente a questão da criação do ser humano a fim de se destacar os termos elementares de sua antropologia. Neste sentido, o texto do Gn 1,26, em que se afirma a criação do homem à imagem e semelhança de Deus, não se revela apenas como o elemento de transição entre as duas partes nas quais habitualmente se divide o *trin.*, mas também encerra em suas linhas, exíguas, porém fecundas, o pilar central sobre o qual Agostinho soergueria a estrutura analógica que sustenta a segunda parte da obra.

Considerando, ainda, a confluência geral do Gênesis junto ao agostinianismo, duas questões teriam se apresentado a ele de maneira particularmente desafiadora: primeiro, qual a implicação da afirmação constante em Gn 1,26 para a compreensão da posição ocupada pelo homem no plano geral da criação; e, a partir daí, o que exatamente denotam os conceitos de imagem e semelhança? Em uma passagem do livro VI do *trin.*, Agostinho estabelece: “é necessário, portanto, que conheçamos, por uma circunspecção do intelecto, a Trindade criadora através da qual todas as coisas foram feitas e cujo vestígio aparece nas criaturas na proporção de sua dignidade”.<sup>43</sup> Constam, neste excerto, algumas características importantes da teoria analógica agostiniana. Por exemplo, o fato de que a tarefa de apreensão da Trindade a partir das coisas criadas se encontra assentada, em seu nível mais elementar, em uma apreensão gradativa das criaturas; e, considerando o emprego do verbo *intelligere*, o caráter eminentemente intelectual deste exercício.

A partir de então, Agostinho se põe a estabelecer a singularidade do ser humano frente às demais criaturas. Ainda que, de uma maneira geral, ele identifique uma estrutura trinitária comum à totalidade da criação, a qual se manifesta nos conceitos de unidade (*unitas*), forma (*species*) e ordem (*ordo*),<sup>44</sup> o relato do Gênesis autoriza uma interpretação em favor de uma diferença fundamental portada pelo homem.

chegar. E, novamente, dali à potência raciocinante que se põe a julgar o que é recebido pelos sentidos corporais. Mas esta potência, também se descobrindo mutável em mim, elevou-se à sua inteligência, e afastou o pensamento de sua atividade habitual, subtraindo-se à turba contraditória de simulacros, para que encontrasse a luz com a qual sou aspergido e através da qual se clama, sem qualquer dúvida, que o imutável deve ser preferível ao mutável”. *conf.*, VII,17,23. Cf. “atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam; et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili [...]”. *PL*, XXXII, col. 745.

<sup>43</sup> *trin.*, VI,10,12. Cf. “oportet igitur ut creatorem *per ea quae facta sunt intellecta conspicientes* trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet *uestigium*”. *CCSL*, 50,242.

<sup>44</sup> Cf. *trin.*, VI,10,12. Ao descrever, deste modo, a manifestação da Trindade nas criaturas, Agostinho altera levemente os termos já empregados no *vera relig.*: ser (*esse*), forma (*species*), ordem (*ordo*), cf. *vera relig.*, 7,13.

Se as demais criaturas possuem somente vestígios (*vestigia*) do Criador, o livro do Gênesis é assertivo no que concerne ao fato do ser humano ter sido criado à imagem (*imago*) de Deus. Logo, para além dos vestígios encontrados em todas as criaturas que, devido às constrações impostas pela materialidade, sustentam apenas uma tênue semelhança com o Criador, avulta-se o ser humano criado à própria imagem de Deus; dentre todas as criaturas, a expressão maior de sua semelhança, ainda que Agostinho advirta, por fim: “imagem imperfeita, todavia imagem”.<sup>45</sup> Assim, ao mesmo tempo em que, através da distinção entre *vestigium* e *imago*, reconcilia-se a totalidade dos seres criados sob a ordem emanada da origem em um processo comum de criação, estabelece-se que a atenção voltada aos vestígios existentes nas criaturas corpóreas e animais não pode ser considerada vã ou reprovável na medida em que cumpre a função de iniciar a razão no conhecimento das realidades divinas.

Todavia, o argumento principal de Gn 1,26 refere-se à afirmação de que a imagem segundo à qual o ser humano fora criado corresponde à própria Trindade. Ponderando sobre o emprego do verbo *facere* na primeira pessoa do plural (*faciamus*) em Gn 1,26, Agostinho infere que as três pessoas divinas agiram de maneira indissociável na criação do ser humano.<sup>46</sup> Em seu entendimento, o ser humano não pode ter sido criado à imagem unicamente do Pai, ou do Filho ou do Espírito Santo; uma vez que Deus é trino, como afirma ao final do excerto, o homem há de carregar consigo a imagem da Trindade. Termos postos, o passo subsequente seria o de precisar o sentido desta imagem constituinte do ser humano, isto é, definir e aprofundar a antropologia que daí se desprende, perquirindo a real significação da assemelhação do ser humano em relação a Deus.

Agostinho encontraria parte da resposta no próprio texto do Gênesis. Afastando, inicialmente, a interpretação segundo a qual a semelhança entre o homem e Deus estaria circunscrita à constituição corporal humana, ele observa:

aqui também não deve passar em silêncio o porquê de ter dito, à *nossa imagem*, e acrescentado sem demora, *e que tenha poder sobre os peixes do mar, as aves do*

---

A substituição de *esse* por *unitas* seria explicada poucas páginas depois, no livro VII do *trin.*, onde defende a maior abrangência do conceito de unidade, no qual já estaria implicada a própria concepção de *esse*. Cf. *trin.*, VII,4,9.

<sup>45</sup> *Ibid.*, IX,2,2. Cf. “[...] impari imagine, attamen imagine [...]”. *CCSL*, 50,294.

<sup>46</sup> Segundo Leonardo Boff, tendo em mente o estado atual da hermenêutica bíblica, “a fórmula plural de Gn 1,26: ‘Façamos a humanidade à nossa imagem e semelhança’ (cf. Gn 3,22; 11,17; Is 6,8) não possui caráter trinitário; trata-se de um plural majestático, como alguns querem, ou de um plural deliberativo (*pluralis deliberationis*) como outros interpretam: Deus estaria deliberando consigo mesmo; o plural é apenas estilístico”. Leonardo BOFF, *A Trindade e a sociedade*, p. 59. Não obstante, ao menos neste primeiro momento, em que se procura identificar os elementos subjacentes à formação da analogia agostiniana, esta observação em nada desautoriza a discussão aqui empreendida. Afinal, como o próprio Boff afirmaria posteriormente, esta passagem teria “[...] grande significação na elaboração trinitária dos Santos Padres [...]”. *Ibid.*, 59.

*céu*, e sobre os demais animais desprovidos de razão: para que entendamos, seguramente, que o homem foi feito à imagem de Deus naquilo pelo qual sobrepuja os animais irracionais. E isto, pois, é a própria razão, ou mente, ou inteligência, ou se denomine com outro termo mais conveniente.<sup>47</sup>

Ao concurso da imortalidade, da imutabilidade, da imaterialidade e da sumidade divinas, somente aquilo que no ser humano também é imortal, imutável, imaterial e excelente poderia abrigar a imagem de Deus.<sup>48</sup> Agostinho é cuidadoso ao afirmar que a imagem divina se encontra na porção superior da alma humana, ou seja, na mente (*mens*). Pois, considerando a alma apenas em sua acepção genérica de princípio vivificador do corpo (*anima*), em nada o ser humano exuberaria os demais animais, visto que, para ele, estes também a possuem. Por isso, a distinção de uma parte superior da alma, exclusiva aos seres humanos, fazia-se absolutamente necessária.<sup>49</sup>

Deste modo, encontram-se dispostos os conceitos extraídos do livro do Gênesis que viriam a concorrer de maneira determinante na fundamentação e no desenvolvimento da analogia psicológica agostiniana. A partir do princípio segundo o qual o ser humano, em sua constituição mais íntima, carrega a imagem do Criador, delinea-se a possibilidade de um conhecimento analógico de Deus. Em poucas palavras, uma vez criado à imagem e semelhança divina, esta mesma imagem deveria estar apta a prefigurar a concepção que

---

<sup>47</sup> *Gn. litt.*, III,20,30. Cf. “hic etiam illud non est praetereundum, quia cum dixisset, *ad imaginem nostram*; statim subjunxit, *et habeat potestatem piscium maris et volatilium coeli*, et caeterorum animalium rationis expertium: ut videlicet intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur”. *PL*, XXXIV, col. 292.

<sup>48</sup> Cf. *conf.*, III,7,12.

<sup>49</sup> Há uma clara influência de 1Ts 5,23 nesta concepção tripartite do ser humano: corpo, alma, espírito; passagem que, aliás, tem sido interpretada de dois modos através da história. Alguns Padres e estudiosos (Jerônimo, Tomás de Aquino, Caetano, Lutero, Calvino, Festugière, Oepke) adotam a posição segundo a qual Paulo teria tomado esta tricotomia do mundo grego. Afirmam que ele reassume a distinção platônica de *corpo*, *alma* e *noús*. A alma enquanto princípio vital do corpo e o espírito enquanto princípio superior que se abre ao mundo transcendente. Contudo, mesmo os defensores da mentalidade tricotômica em Paulo não podem deixar de admitir nesta única passagem uma influência veterotestamentária, principalmente na modificação do esquema platônico levada a efeito por ele ao substituir o *noús* grego pelo *pneuma* bíblico. Mas se citamos aqueles que defendem o influxo da mentalidade tricotômica grega não podemos deixar de mencionar os que não compartilham desta ideia, por exemplo: Crisóstomo, Teodoreto, Dibelius, Findlay, Schurmann. Estes veem na fórmula *espírito*, *alma* e *corpo* uma dependência direta da concepção judaica de homem na qual os termos se unem a favor de sua santificação integral. A raiz de alma e corpo se encontraria nas palavras judaicas *basar* e *nefesh*, por decorrência, o espírito não seria uma parte integrante do ser humano, mas sim o Espírito de Deus nele. Por fim, resta a tese de Gutbrod recusando a dependência filosófica de 1Ts 5,23. Para ele, Paulo escreve uma oração, não se tratando, portanto de um tema filosófico. Para toda esta discussão, cf. Antônio Henrique Campolina MARTINS, *A humanidade do monge*, p. 281-283. A principal referência para o tema no *trin.* pode ser encontrada nas primeiras páginas do livro XV, nas quais Agostinho estabelece a distinção entre os termos *anima* (alma comum aos animais) e *animus*, além da aproximação deste último com o significado de *mens*, cf. *trin.*, XV,1,1. Ele também emprega, por vezes, o vocábulo *spiritus* para designar a porção superior da alma humana, como por exemplo na passagem: “[...] porque se constitui o homem de espírito, alma e corpo”. *exp. prop. Rm.*, LIII. Cf. “[...] quia homo constat spiritu et anima et corpore”. *PL*, XXXV, col. 2074.

fundamenta a essência trinitária de Deus, isto é, o seu caráter uno e trino. Assim, ainda referindo-se à passagem de Gn 1,26, Agostinho complementa no livro XII do *trin.*:

decerto, *nossa*, que está empregada no plural, não teria sido utilizada com correção se o homem tivesse sido feito à imagem de uma pessoa, ou do Pai, ou do Filho ou do Espírito Santo, mas porque foi feito à imagem da Trindade, por consequência, disse, *à nossa imagem*. Porém, por outro lado, para que não crêssemos em três deuses na Trindade, quando a mesma Trindade é um só Deus, disse: *e Deus fez o homem à imagem de Deus*, como se dissesse com isso, *à sua imagem*.<sup>50</sup>

Uma das principais características que confirmam a superioridade da *imagem* portata pelo ser humano, quando comparada aos *vestígios* que grassam por toda a criação, seria exatamente a sua capacidade de conceber tanto a trindade, quanto a unidade divina. Logo, o grande desafio a ser confrontado pela analogia psicológica corresponde à possibilidade de uma apreensão intelectual da aporia que jaz no próprio cerne do cristianismo: Deus, *ao mesmo tempo*, uno e trino.

Agostinho não almeja, com isso, um desvendamento pleno da realidade divina, mas a possibilidade de divisá-la dentro das limitações da razão humana, seguindo, para tanto, o itinerário que se inicia e, com alguma razão, depende da autoridade das Escrituras judaico-cristãs. Ele adverte que “[...] o débil olhar da mente humana não é capaz de se fixar em tão elevada luz, a não ser que seja fortalecido pela *justiça que se alimenta da fé*”.<sup>51</sup> Assim, o processo de intelecção da Trindade, ou nas palavras de Agostinho, a mirada em tão excelsa luz, deve partir do testemunho dos livros bíblicos.

No entanto, a relevância do Gênesis deve ainda ser mensurada tendo-se em conta o profundo movimento sofrido pela hermenêutica bíblica agostiniana, qual seja, a transição de uma exegese alegórica para uma literalista. Em sua primeira obra de comentário ao Gênesis (*Gn. contra man.*), escrita entre os anos de 388 e 389, ele se utilizara, como se mencionou, de uma interpretação alegórica, exigida pela finalidade apologética do escrito que servia de resposta ao ataque dos literalistas maniqueus à doutrina cristã.<sup>52</sup> Contudo, percebendo a

<sup>50</sup> *trin.*, XII,6,6. Cf. “*nostram* certe quia pluralis est numerus non recte diceretur si homo ad unius personae imaginem fieret siue patris siue filii siue spiritus sancti, sed quia fiebat ad imaginem trinitatis propterea dictum est, *ad imaginem nostram*. Rursus autem ne in trinitate credendos arbitraremur tres deos cum sit eadem trinitas unus deus : *Et fecit*, inquit, *deus hominem ad imaginem dei*, pro eo ac si diceret, *ad imaginem suam*”. *CCSL*, 50,360. Cf. também *Gn. litt. imp.*, XV,61.

<sup>51</sup> *trin.*, I,2,4. Cf. “[...] mentis humanae acies inualida in tam excellenti luce non figitur nisi *per iustitiam fidei* nutrita uegetetur”. *CCSL*, 50,31.

<sup>52</sup> Segundo Mauricio Beuchot, “San Agustín recibe del neoplatonismo (Filón, Orígenes...) la exégesis alegórica de la Escritura, y aun utiliza esa interpretación alegórica de la Biblia para desarrollar sus meditaciones filosóficas. Además, los maniqueos, que eran exageradamente literalistas, le hicieron desconfiar del solo sentido literal”. Mauricio BEUCHOT, *La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad*, p. 141.

insuficiência do método alegórico em desvelar o sentido mais profundo da gesta criacionista, ele logo assumiria o projeto de um comentário literal, cujo completo êxito seria alcançado somente no ano de 414, com a finalização do *Gn. litt.* (401-414). Assim, se as palavras do Gênesis demandavam uma investigação apta a captar o seu sentido literal, o exercício reflexivo que daí sobrevinha reclamava novas bases teóricas para que obtivesse suficiente sustentação. Em contraposição ao caráter mais permissivo das interpretações alegóricas, a abordagem literalista dos livros bíblicos reivindicava um esforço intelectual tanto mais escrupuloso em sua tarefa de conciliação dos dados escriturísticos com as exigências da razão.<sup>53</sup>

O longo intervalo de tempo que assistiu à gestação dos quinze livros do *trin.* (400-419) coincide com o período em que o interesse pelo sentido literal das Escrituras judaico-cristãs se solidificaria no espírito de Agostinho, o que se reflete no fato de ter sido o *Gn. litt.* escrito em concomitância com o *trin.* Desde então, não haveria mais espaço para uma interpretação alegórica do livro do Gênesis junto ao seu pensamento. Com efeito, se o ser humano foi realmente criado à imagem e semelhança divina, restaria descobrir e aprofundar os indícios que confirmam o caráter literal desta afirmação, resultando diretamente na antropologia da *imago Dei* implícita à analogia psicológica. Logo, a busca pelas imagens trinitárias presentes na interioridade humana em muito se deve ao apelo por um aprofundamento racional das proposições encerradas em Gn 1,26.

O livro do Gênesis ainda o despertaria para outro tema determinante na composição deste ambiente subjacente à sua reflexão trinitária: a criação *ex nihilo*. Além de muito ter acrescentado à especificidade da antropologia cristã, o fato de tudo ter sido criado do nada estabelece uma das premissas da analogia – a diversidade essencial entre os analogados.<sup>54</sup> Agostinho afirma no *Gn. litt.*, “[...] a alma, deste modo, provém de Deus como uma coisa por ele criada, não como gerada, ou produzida de qualquer modo, de sua própria natureza”.<sup>55</sup> Apagada esta diferença fundamental entre Deus e o ser humano, restaria tão somente uma igualdade marcada pela univocidade, com o que, extinguir-se-ia a possibilidade mesma da

---

<sup>53</sup> Esta característica atesta a pertinência do epíteto de filósofo cristão emprestado a Agostinho. Afinal, conforme ressalta Étienne Gilson, “autre chose donc est partir d’une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu, autre chose partir de cette même donnée révélée, comme fait l’augustinien lorsqu’il philosophe, pour voir si, et dans quelle mesure, son contenu coïncide avec celui de la raison”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 318.

<sup>54</sup> Segundo Teixeira-Leite Penido, “de modo geral, toda analogia supõe duas condições ontológicas: 1º uma pluralidade real de seres, e portanto, entre estes, uma diversidade essencial – o monismo é o inimigo nato da analogia; – 2º no seio desta multiplicidade, desta desigualdade, uma relativa unidade”. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 56.

<sup>55</sup> *Gn. litt.*, VII,2,3. “[...] animam sic esse a Deo tanquam rem quam fecerit, non tanquam de natura cujus est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit”. *PL*, XXXIV, col. 357.

analogia.<sup>56</sup> O ser humano foi criado do nada, e seria exatamente esta constatação, despertada pelas palavras do Gênesis, que o levaria a advertir no livro XV do *trin.*: “[...] mas, antes, qualquer que seja esta semelhança [entre a criatura e o Criador], distingue-se, do mesmo modo, uma grande diferença [...]”.<sup>57</sup>

No entanto, para se compreender a confluência dos temas da criação *ex nihilo* e da *imago Dei* no âmbito da antropologia cristã assumida por Agostinho, é preciso considerar ainda o seu cruzamento com uma cristologia, ou seja, sua estreita relação com a questão da exemplaridade do Verbo perante as demais criaturas. Não obstante a inquestionável relevância da segunda Pessoa da Trindade no âmbito geral da criação – ele acataria progressivamente o princípio cristão de que o Pai criou todas as coisas através do Filho –, o Verbo assume, por conta de sua consubstancialidade com o Pai, uma condição paradigmática na compreensão da relação das criaturas com o Criador. Neste sentido, ele afirma, em tom de exortação, no *trin.*:

a exemplo desta Imagem [o Filho], não nos afastemos de Deus, pois também somos *imagem de Deus*, não, certamente, igual, mas criada pelo Pai por meio do Filho, não nascida do Pai como aquela. [...]. Com efeito, [a Imagem] não imita algo que precede o Pai, de quem nunca estivera separada, já que é a mesma coisa que aquele de quem procede. Nós, porém, com esforço imitamos o que permanece e seguimos o que subsiste [...].<sup>58</sup>

Os temas da *imago Dei* e da criação *ex nihilo* se consolidariam, deste modo, como dados perenes na reflexão de Agostinho acerca da constituição humana. Por um lado, a *igualdade* entre Deus e a imagem dele nascida (o Filho), por outro, a *semelhança* entre Deus e o ser humano por ele criado do nada. O relato do Gênesis ofereceria, portanto, a antropologia através da qual Agostinho fundamentaria a *diversidade essencial* entre os analogados, sem prejuízo da manutenção de uma *unidade relativa*, assegurada por ter sido o ser humano criado

---

<sup>56</sup> Matthew Drever argumenta que a *creatio ex nihilo* determina ainda a limitação do ser humano no que concerne à compreensão de Deus. Em suas palavras, “[...] Augustine’s understanding of the self ought to provide a continual reminder throughout the latter half of *Trin.* that even the redeemed Augustinian self remains *creatio ex nihilo* and so subject to the limitations of its creatureliness”. Matthew DREVER, *The Self before God? Rethinking Augustine’s Trinitarian Thought*, p. 239.

<sup>57</sup> *trin.*, XV,20,39. Cf. “[...] sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat [...]”. *CCSL*, 50,517.

<sup>58</sup> *trin.*, VII,3,5. Cf. “cujus imaginis exemplo et nos non discedamus a deo quia et nos *imago dei* sumus, non quidem aequalis, facta quippe a patre per filium, non nata de patre sicut illa ; [...]. Neque enim imitatur praecedentem aliquem ad patrem a quo numquam est omnino separabilis quia idipsam est quod ille de quo est. Nos autem nitentes imitamur manentem et sequimur stantem [...]”. *CCSL*, 50,253.

do nada,<sup>59</sup> muito embora, à imagem de Deus. Além disso, a especificidade da condição humana pode ser apreendida no modo como Agostinho contrapõe as expressões *Imagem nascida* (Jesus) e *imagem criada* (homem), o que se relacionaria com o conceito de semelhança nos seguintes termos: “mas, como aquela *imagem de Deus* [no homem] não foi feita de todos os modos igual – visto que não nasceu dele, mas foi por ele criada –, a causa disto é que assim a *imagem* existe para que seja à *imagem*; isto é, não para que lhe chegasse à paridade, mas para que alcançasse certa semelhança”.<sup>60</sup>

Convém notar, todavia, que a progressiva entrega de Agostinho ao estudo ponderado dos livros bíblicos, depositários do que ele chamava de *autoridade da fé cristã* (*auctoritas fidei christianae*),<sup>61</sup> viria acompanhada de um reposicionamento perante alguns tópicos recorrentes ao longo de suas obras. A inquietude de seu gênio, sempre assomado por uma ardorosa busca pelo saber, o conduziria não apenas a reavaliações parciais, mas, em alguns casos, a revisões profundas. Um exemplo disso pode ser colhido ao se confrontar os primeiros registros do tema da semelhança em sua obra. Nos *sol.*, diálogo escrito entre os anos de 386-387,<sup>62</sup> encontra-se o primeiro registro de uma reflexão realmente detida sobre o conceito de *similitudo*.<sup>63</sup> Assim, em capítulo dedicado a uma inquirição da origem da falsidade, Agostinho afirma: “logo, a semelhança das coisas, no que diz respeito aos olhos, é a mãe da falsidade”;<sup>64</sup> para, posteriormente, concluir:

assim, é evidente que por meio de todos os sentidos [corporais], seja nas coisas iguais, seja naquelas somenos, ou somos enganados pelo atrativo da semelhança, ou ainda que não o sejamos – por termos suspenso o consentimento ou

<sup>59</sup> Como afirma nas *conf.*: “fizeste todas as coisas, não de ti, semelhança [que é] a forma de todas as coisas, mas do nada, dessemelhança informe que é formada pela tua semelhança [...]”. *conf.*, XII,28,38. Cf. “[...] fecisti omnia: non de te similitudinem tuam formam omnium; sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam [...]”. *PL*, XXXII, col. 842.

<sup>60</sup> *trin.*, VII,6,12. Cf. “sed quia non omnimodo aequalis fiebat illa *imago dei* tamquam non ab illo nata sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita *imago* est ut *ad imaginem* sit, id est non aequatur parilitate sed quadam similitudine accedit”. *CCSL*, 50,266.

<sup>61</sup> Cf. *c. Fort.*, 20.

<sup>62</sup> Os *sol.* pertencem ao conjunto dos primeiros escritos de Agostinho, designados “diálogos de Cassiciaco”. Receberam esta denominação por terem vindo à luz durante seu retiro em Cassiciaco (localidade na qual se situava a casa de campo cedida por seu amigo Verecundo) entre novembro de 386 e março de 387, período imediatamente subsequente à sua conversão ao cristianismo. Ainda demasiadamente embebido na tradição filosófica, Agostinho apresenta os escritos sob a forma, tipicamente platônica, de diálogos.

<sup>63</sup> Em outras obras do mesmo período, as referências ao tema da semelhança estão quase sempre inseridas em um contexto depreciativo; cf. *acad.*, III,10,23; *an. quant.* 7,12. Contudo, em nenhuma delas é dispensada ao tema uma atenção comparável àquela que se percebe nos *sol.*

<sup>64</sup> *sol.*, II,6,10. Cf. “similitudo igitur rerum quae ad oculos pertinet, mater est falsitatis”. *PL*, XXXII, col. 889.

discernido a diferença –, compreendemos, contudo, que estas coisas se denominam falsas pela semelhança com as verdadeiras.<sup>65</sup>

Como poderia ser explicada esta aparente inversão de valor com relação ao conceito de semelhança no decurso de seu pensamento, em que se abandona o demeritório epíteto *mãe da falsidade* nos *sol.* para assumir a condição de fundamento do exercício analógico que viria a cingir o processo de ascensão gradual do entendimento humano às *coisas sublimes*?<sup>66</sup> A fim de dimensionar a questão sem desconsiderar suas especificidades contextuais, cabe observar, de início, que a desvalorização da semelhança nos *sol.* se restringe à sua relação com o conhecimento advindo dos sentidos corporais, enquanto no *trin.*, a abrangência do constructo analógico insere o conceito de semelhança em um processo epistemológico que, embora parta de analogias sensíveis, somente encontra seu perfazimento com a complementação das analogias presentes na interioridade da razão humana. Porém, este argumento ainda não explica satisfatoriamente a divergência. A oposição entre as duas interpretações parece, antes, apontar para a relevância da leitura do livro do Gênesis na reavaliação e na solidificação de conceitos centrais para a sua analogia psicológica.<sup>67</sup>

Como resultado da inversão hermenêutica desencadeada pelos comentários ao Gênesis, o conceito de semelhança chegaria a assumir, no *trin.*, duas acepções marcadamente positivas. Por um lado, Agostinho concebe a semelhança como uma propriedade inerente a toda criatura, com o que afirma: “portanto, enquanto tudo o que existe é bom, possui alguma semelhança, ainda que muito distante, com o sumo Bem”.<sup>68</sup> A semelhança é apreendida, assim, como um elemento ontológico responsável não apenas pela constituição criatural de todos os seres, mas também de fundamental relevância para o cumprimento de sua destinação natural ao Criador.<sup>69</sup> Por outro lado, em um registro mais atinente ao âmbito da teoria do

<sup>65</sup> *sol.*, II,6,10. Cf. “ergo apparet nos in omnibus sensibus sive aequalibus, sive in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli; aut etiamsi non fallimur suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare quas verisimiles deprehendimus”. *PL*, XXXII, col. 890.

<sup>66</sup> Cf. *trin.*, I,1,2. É importante salientar que Agostinho não faz nenhuma ressalva ou retificação a tais passagens dos *sol.* na obra *retr.* Não pode ser desconsiderada a hipótese de que esta questão tenha escapado ao escrutínio do Hiponense, mesmo que isto pareça improvável por conta de sua índole deveras meticulosa. Poderia ser aventado, em contraposição a este argumento, que ele não teria, de fato, concebido qualquer divergência entre as duas interpretações do termo *similitudo*. Entretanto, esta hipótese atentaria, ainda mais abertamente que a precedente, contra um espírito tão inclinado a minúcias.

<sup>67</sup> O afastamento definitivo de uma acepção negativa do termo *similitudo* se consumaria em 393 com sua inserção no contexto temático trinitário, a partir, especificamente, da discussão desenvolvida no *Gen. litt. imp.*, 15,55-62. Cf. Robert MARKUS, “*Imago*” e “*similitudo*” in *Augustine*, p. 132.

<sup>68</sup> *trin.*, XI,5,8. Cf. “in quantum ergo bonum est quidquid est in tantum scilicet quamvis longe distansem habet tamen nonnullam similitudinem summi boni [...]”. *CCSL*, 50,344.

<sup>69</sup> Neste sentido, afirma Agostinho, “esta imagem de Deus em si é tão poderosa que o torna capaz de ligar-se àquele de quem é imagem”. *trin.*, XIV,14,20. Cf. “[...] “qua in se imagine dei tam potens est ut ei cuius imago est ualeat inhaerere”. *CCSL*, 50,448.

conhecimento – o qual, todavia, não prescinde de alguma proximidade com a acepção anterior –, a semelhança desponta como um elemento integrante do próprio processo de conhecimento. Abandonando definitivamente a concepção segundo a qual a semelhança seria como que o meio através do qual a falsidade enreda o intelecto humano, Agostinho pontua no *trin.*: “[...] mas, não vimos ou conhecemos nenhum outro Deus, porque só existe um Deus, aquele único o qual ainda não vimos, mas a quem amamos crendo. Porém, a partir de que semelhança ou comparação com as coisas conhecidas cremos no Deus o qual amamos, embora ainda não conhecido, isso é o que se busca”.<sup>70</sup> O *crer* (*credere*), ao qual se refere, parte de um processo de comparação entre a imensa variedade de coisas passíveis de serem conhecidas pelo ser humano fundamentando-se exatamente em um princípio de semelhança. Quer dizer, não se trata mais do *crer* suscitado pela autoridade de fontes externas ao homem – mormente, as Escrituras judaico-cristãs –, o que corresponderia, propriamente, a um ato de fé, mas o *crer* que se alcança ao final de um movimento de aprofundamento racional que se iniciara com o despertar para a fé.

Em resumo, intentou-se, aqui, demonstrar como a leitura do livro do Gênesis, revestido da autoridade à qual Agostinho se submeteria com progressiva efusão ao decorrer de sua vida, solidificaria, no âmbito geral de seu pensamento, a importância do tema da *imago Dei* – responsável por reforçar as linhas gerais de uma antropologia marcadamente cristã – e da *creatio ex nihilo*. Subjacente a todo este processo, destacou-se ainda a emergência de uma reavaliação da ideia de semelhança, resgatando-a do contexto desfavorável em que era apresentada nos primeiros escritos de Agostinho. Todavia, a mera presença destes temas não empresta originalidade ao seu discurso, afinal, os mesmos já haviam granjeado incontestável importância para a doutrina cristã desde os primeiros rumores da tradição patrística. O passo realmente definitivo empreendido pelo Hiponense corresponde ao nível de aprofundamento ao qual conduziria a discussão sobre estes tópicos, desvelando a real extensão de suas implicações para a teologia cristã, e, sob uma perspectiva mais específica, oferecendo uma síntese bastante original entre eles, até que chegassem a se constituir, efetivamente, como um dos suportes de sua analogia psicológica.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> *trin.*, VIII,5,8. Cf. “sed deum nullum alium uidimus aut nouimus *quia unus est deus*, ille solus quem nondum uidimus et credendo diligimus. Sed ex qua rerum notarum similitudine uel comparatione credamus quo etiam nondum notum deum diligamus, hoc quaeritur”. *CCSL*, 50,279.

<sup>71</sup> Matthew Drever assevera que “what is unique to Augustine is his use of the Christian doctrines of *creatio ex nihilo* and the *imago Dei*”. Matthew DREVER, *The Self before God? Rethinking Augustine’s Trinitarian Thought*, p. 242. O que o afasta pontualmente da posição de Somers para o qual “[...] a propos du thème de l’image de Dieu par exemple, dans ses commentaires sur les livres de la Genèse, il ne montre que très peu d’originalité ; il se borne presque à se faire le témoin d’une tradition qu’il accepte, qu’il résume et qu’il ne critique que rarement”. H. SOMERS, *Les sources de l’exégèse augustinienne*, p. 106. A questão é que se Somers

Por fim, cabe reconhecer que a tarefa de uma interpretação sistematizada do Gênesis ainda despertaria Agostinho para a *abertura soteriológica* presente no tema da criação.<sup>72</sup> A reflexão dispensada com regularidade ao processo que se inicia com a atuação criadora de Deus e culmina na encarnação do Verbo não destaca apenas a permeabilidade do agostinianismo às questões trinitárias e cristológicas, mas também o seu desdobramento junto ao problema da salvação do ser humano. Naturalmente, a analogia psicológica não poderia escapar da confluência destas determinações, embora, como poderá se ver adiante, Agostinho não tenha permitido que estes dados soteriológicos embaciassem a tendência epistemológica que se destaca no desenvolvimento da discussão da *creatio ex nihilo* e da *imago Dei*. Conclui-se, portanto, que somente ao se dimensionar a posição e a relevância do relato criacionista cristão na composição da antropologia subjacente à sua reflexão trinitária se torna possível estimar o modo como reivindicações teológicas e filosóficas se entremeiam na analogia psicológica.

## 1.2 Primeira Epístola aos Coríntios

A atenta reflexão com a qual buscou se aproximar das palavras que descrevem a criação divina levaria Agostinho a perceber que o percurso soteriológico iniciado no *fiat* divino encontra seu ápice no evento crístico. Logo, ao estudo do Gênesis deveria se seguir uma meditação, não menos circunspecta, voltada aos demais livros canônicos, especialmente, àqueles que compõem o núcleo doutrinário do cristianismo: os Evangelhos e o *corpus paulinum*. Somente apoiado na autoridade desta leitura complementar, Agostinho chegaria a apreender o real alcance das questões despertadas pelo texto do Gênesis, as quais com tanto vigor confluíam na consolidação de sua doutrina trinitária.

---

identifica com alguma sagacidade as principais referências de Agostinho no que concerne ao tema da *imago Dei*, não logra o mesmo êxito ao apreender as características da reflexão dispensada por ele. Sem dúvida, o pleno florescimento da reflexão agostiniana acerca da *imago Dei* somente se consuma com sua inserção na questão trinitária, e este movimento se completaria apenas com o *trin*. Ainda assim, mesmo considerando exclusivamente os seus comentários ao Gênesis, é possível afirmar que as proposições de Agostinho ultrapassam a condição de mero resumo ou síntese intelectual de tópicos oriundos da tradição patrística, tal como acusa Somers, cf. H. SOMERS, *Les sources de l'exégèse augustinienne*, p. 125.

<sup>72</sup> Segundo defende Pegueroles, “[...] para san Agustín, la Creación es inseparable de la Salvación, de la Elevación sobrenatural. Dios creó para salvar. Creó el ser temporal, para hacerlo eterno. Creó al hombre, para hacerlo divino, participe de la misma eternidad de Dios”. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 75. Perspectiva que diverge, portanto, da opinião de Goulven Maldec segundo a qual “[...] la théorie augustinienne de la connaissance se rapporte à la distinction, non pas de deux ordres: naturel et surnaturel, mais de deux économies divines: celle de la création et celle du salut”. Goulven MALDEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 560-561. O desenvolvimento do pensamento agostiniano, notadamente no tocante ao conteúdo do *trin*., parece indicar exatamente o oposto, sua teoria do conhecimento se mostra como um dos âmbitos privilegiados através do qual é possível enxergar não uma *cisão* mas, antes, uma estreita *aproximação* entre as *economias divinas* da criação e da salvação.

Dentre os vários livros do Segundo Testamento que mereceram especial atenção na extensa obra de Agostinho, um grupo se destaca seja pela profusão de referências em seus escritos, ou ainda pela atração exercida por seu autor junto ao Hiponense: as epístolas paulinas.<sup>73</sup> Na verdade, o fascínio por Paulo não se restringia à figura de Agostinho, os séculos IV e V, período em que as controvérsias doutrinárias se encontravam em plena ebulição, assistiram a uma intensificação no interesse por seus escritos.<sup>74</sup> As palavras do Apóstolo sobre o sentido da salvação, sobre o caráter sobrelevado do amor e, principalmente, sobre Jesus Cristo, em muito contribuíram para a consolidação dogmática do cristianismo.

Agostinho se debruçaria sobre os escritos de Paulo antes mesmo de concluir sua conversão ao cristianismo e, desde então, eles não mais se ausentariam do horizonte de sua reflexão. Ainda que em intensidade variável, a influência paulina se faria sentir ao longo de toda a sua produção intelectual. Não sem razão, ele dedicaria três obras, escritas entre os anos de 394 e 395, às epístolas paulinas. A primeira, *Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos* (Explicação de algumas proposições da Epístola aos Romanos), surge com a intenção de desenvolver apontamentos levantados pelos ouvintes de uma provável leitura pública conduzida por Agostinho. Em seguida, a *Expositio Epistulae ad Galatas* (Explicação da Epístola aos Gálatas) levaria a termo o acalentado e adiado projeto de comentar um escrito paulino na íntegra.<sup>75</sup> Finalmente, poucos meses após redigir a primeira explicação da Epístola aos Romanos, Agostinho voltaria a se dedicar a ela, objetivando, dessa vez, comentá-la em sua totalidade. No entanto, a empresa seria interrompida com apenas os sete primeiros versículos escrutinados, sendo intitulada, por isso, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (Explicação incoada da Epístola aos Romanos).

Ainda que o aporte das epístolas paulinas se fizesse perceber de maneira especialmente explícita nas bases de sua doutrina da graça, ele também se estenderia à sua reflexão trinitária. Por decorrência, qualquer investigação acerca do processo de formação da analogia psicológica deve, necessariamente, atentar para algumas das implicações teóricas que emergem desta proximidade. Tanto mais se considerarmos que seria exatamente no período compreendido entre os anos de 394 e 395, quando Agostinho perfazia sua primeira

---

<sup>73</sup> Cf. “[...] também havia o interesse por Paulo sob um prisma espiritual, moral, ascético: o Apóstolo tornara-se modelo de conversão”. AGOSTINHO, *Explicação de algumas proposições da carta aos romanos; explicação da carta aos gálatas; explicação incoada da carta aos Romanos*, p. 11. Considerando-se a intensidade emocional com que se tingira a conversão de Agostinho ao cristianismo, vê-se justificada a atração suscitada pelo Apóstolo dos gentios, a qual extrapolava os limites de um interesse exclusivamente doutrinário.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 09.

<sup>75</sup> Pelo fato de abranger sistematicamente todo o conteúdo da epístola paulina este escrito seria mais oportunamente arrolado no gênero *comentário*, e não *exposição*.

imersão nos escritos de Paulo, que viria à tona um aprofundamento hermenêutico dos conceitos de *imago* e *similitudo*.<sup>76</sup>

Logo nos primeiros livros do *trin.*, é possível perceber o profundo apreço intelectual e espiritual de Agostinho por Paulo – não por acaso, designado com constância pelo termo antonomástico *Apóstolo* –, as referências aos seus escritos se reproduzem a cada ondular de página. O ecoar de suas palavras é, pois, sentido ao longo de toda a discussão empreendida na primeira parte do tratado. Mesmo quando o impulso exegético predominante nos sete primeiros livros se arrefece e as referências textuais bíblicas se diluem na corrente especulativa que toma lugar a partir do livro VIII, as remissões aos escritos paulinos ainda ultrapassam a marca de duas dezenas; isso, considerando apenas aquelas relacionadas ao tema da analogia e às questões que dela decorrem diretamente.<sup>77</sup> Com efeito, não há espaço para dúvidas no que se refere à permeabilidade da doutrina trinitária agostiniana e, por decorrência, de sua analogia psicológica, à influência de Paulo.

A reflexão conduzida por Agostinho no *trin.* unifica os elementos resultantes do período de aprofundamento dos conceitos de imagem e semelhança em meados da década de 390. Ela se situa ao fim de uma linha cuja origem remonta ao ano de 393<sup>78</sup> – ano em que Agostinho daria início ao projeto de um comentário literal sobre o Gênesis –, mas que seria retesada por meio de sua incursão nos escritos paulinos entre os anos de 394 e 395, ensejando uma reapreciação de importantes proposições dispostas nas duas primeiras obras de comentário ao Gênesis, sobretudo, no que se refere ao tema da *imago Dei*.

Um exame acurado das menções feitas por Agostinho aos escritos de Paulo no *trin.* revela uma predominância das Epístolas aos Coríntios – especialmente a Primeira – na discussão acerca da *imago et similitudo Dei*. Duas passagens da Primeira Epístola aos Coríntios se destacam não apenas pela frequência com que são citadas ao longo da segunda parte do *trin.*, mas principalmente por marcarem uma viragem no processo de depuração conceitual pelo qual passaria o tema. A primeira delas corresponde ao 1Cor 11,7. Porém, antes de se ater ao tratamento que lhe seria dispensado no tratado trinitário, é preciso recuar cronologicamente na linha temporal de seus escritos para que se possa estimar a completa extensão da influência exercida por esta passagem.

<sup>76</sup> Cf. Robert MARKUS, “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine*, p. 135.

<sup>77</sup> Citando apenas as referências mais relevantes: *trin.*, VII,6,12; XI,1,1; XII,7,9-12; XIII,16,20; XIV,2,4; 14,20; 15,21; 16,22; 17,23; 18,24 e XV,2,3; 8,14; 21,40; 23,44a.

<sup>78</sup> Retrocedendo alguns anos, este início poderia ser trasladado para o período em que Agostinho esteve em Milão e, por meio dos sermões de Ambrósio, fora despertado para a questão do homem criado à imagem e semelhança de Deus (cf. *conf.*, VI,3,4). Contudo, somente com o *Gn. litt. imp.*, em 393, Agostinho inicia, de fato, o percurso rumo a uma reflexão original e sistemática das implicações contidas no Gn 1,26.

Em linhas gerais, percebe-se como o 1Cor 11,7 serviria de respaldo à proposição de que o ser humano não apenas teria sido criado *à imagem* de Deus, mas também seria propriamente *imagem* de Deus.<sup>79</sup> Nos escritos agostinianos anteriores à metade da década de 390 predominava a hesitação em afirmar que o homem seria imagem de Deus. Durante este período, ele se manteria fiel à longa tradição patrística que restringia ao Filho a condição de *imagem de Deus (imago Dei)*, e ao ser humano a expressão *à imagem de Deus (ad imaginem Dei)*. Fórmula que prevaleceria, inclusive, naquelas obras em que o tema havia sido tratado mais extensamente como *Gn. contra man.* (388-389)<sup>80</sup> e *Gn. litt. imp.* (393).<sup>81</sup> Esta última, aliás, contém uma passagem que condensa paradigmaticamente como a confluência do modo patrístico de conceber a questão se faria sentir junto a Agostinho neste período. Referindo-se ao Filho unigênito, ele afirma: “por isso, a Semelhança de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, é denominada com propriedade Semelhança. Não porque seja semelhante pela participação em alguma outra semelhança, mas por ser ela mesma a primeira Semelhança, em cuja participação é semelhante tudo aquilo criado por Deus através dela”.<sup>82</sup> De início, é possível perceber como o excerto, extraído de uma discussão sobre o sentido das palavras imagem e semelhança,<sup>83</sup> integra uma matéria escriturística – *imago Dei* e *ad imaginem Dei* – a um esquema filosófico. Afinal, ao definir a *similitudo Dei*, ou seja, o Filho, não apenas como o princípio pelo qual todas as coisas foram criadas, mas como a própria *Semelhança* da qual se derivam todas as demais, Agostinho oferece um acabamento cristão à teoria da

<sup>79</sup> Robert Markus, ao tratar da questão, destaca que Agostinho “[...] spoke of man as being to God’s image and likeness and reserved for the Son being God’s image and likeness. But his renewed and deepened reading of Saint Paul in the mid 390’s – of which we have many indications – had brought him to face with Pauline texts which asserted uncompromisingly that man is the image of God”. Robert MARKUS, “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine*, p. 135.

<sup>80</sup> Cf. *Gn. contra man.*, I,17,27-28.

<sup>81</sup> No último capítulo antes da interrupção da obra (*Gn. litt. imp.*, XV), Agostinho cita 1Cor 11,7, ressaltando a expressão de que o ser humano é também imagem de Deus, porém, ainda diluída em um contexto favorável à hermenêutica tradicional. Seriam necessários pelo menos dois anos para que Agostinho assumisse, de maneira refletida, os dados da passagem paulina e desenvolvesse suas implicações.

<sup>82</sup> *Gn. litt. imp.*, XV,57. Cf. “quapropter etiam similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo; quia non participatione alicujus similitudinis similis est, sed ipsa est prima similitudo, cujus participatione similia sunt, quaecumque per illam fecit Deus”. *PL*, XXXIV, col. 242. Tendo por fim uma maior clareza textual, grafar-se-á *Semelhança*, com a primeira letra maiúscula, quando se fizer referência à *similitudo Dei*, isto é, à segunda Pessoa da Trindade.

<sup>83</sup> Por mais obstinados que tenham sido seus esforços, Agostinho jamais chegou a estabelecer uma distinção entre imagem (*imago*) e semelhança (*similitudo*) capaz de justificar com propriedade a expressão, quase pleonástica no contexto semântico do idioma latino, *ad imaginem et similitudinem*. Mesmo quando parece obter algum sucesso inicial, como no próprio *Gn. litt. imp.*, XV,57, a partir do momento em que prossegue na discussão aprofundando o sentido de ambos os termos, acaba por terminar novamente diante de uma embaraçosa proximidade entre os respectivos significados. Segundo Markus, o malogro de Agostinho resulta de sua incapacidade em perceber a origem etimológica do problema. O fato é que, investigando os termos gregos que correspondem a *imago* e *similitudo* – respectivamente, εἰκὼν e ὁμοίωσις –, ele observa que, por uma restrição semântica do latim, inexistente no grego, não seria possível conceber uma imagem que não contenha em si a ideia de semelhança. Cf. Robert MARKUS, “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine*, p. 126-127.

participação platônica.<sup>84</sup> Por onde infere que o ser humano foi criado tanto pela Semelhança quanto à semelhança da Semelhança.<sup>85</sup> Em resumo, o ser humano se assemelha a Deus – compreendido em sua constituição trinitária – através da participação na Semelhança segundo a qual tudo foi criado.

Porém, a compreensão agostiniana da relação entre *imagem* e *semelhança* sofreria, ainda, ao menos outra importante revisão antes de receber sua expressão definitiva nas páginas do *trin*. Este reexame teria lugar na obra *De diversis quaestionibus LXXXIII* (388-396), especificamente, na questão 74.<sup>86</sup> Ao encetar uma discussão sobre as particularidades conceituais de ambos os termos, Agostinho introduz um novo elemento, responsável, em grande medida, por ampliar o alcance do debate: o conceito de igualdade (*aequalitas*). “Imagem, igualdade e semelhança”, escreve ele, “devem ser diferenciadas. Pois, onde [existe] imagem, logo [existe] semelhança, mas nem sempre igualdade; onde [existe] igualdade, logo [existe] semelhança, mas nem sempre imagem; onde [existe] semelhança, nem sempre [existe] imagem ou igualdade”.<sup>87</sup> De imediato, pode-se sublinhar a manutenção da premissa de que toda imagem implica, necessariamente, a ideia de semelhança. Conquanto tenha oferecido obstinada dedicação ao problema – cuja origem etimológica lhe passaria em branco, como já mencionado –, Agostinho não encontraria argumentos suficientes para suplantá-lo. Porém, o excerto explicita o subterfúgio hermenêutico encontrado por ele: se não parecia possível, ao menos partindo de uma inquirição acerca do conceito de imagem, compreender a razão por detrás da ênfase das Escrituras judaico-cristãs no axioma de um ser humano criado à *imagem e semelhança* de Deus, o movimento inverso acenava com uma possibilidade mais promissora, ou seja, se a ideia de imagem pressupunha a de semelhança, o contrário não era verdadeiro. Esta inversão seria determinante para que se consumasse o seu relativo afastamento com relação à interpretação dominante entre os autores patrísticos, segundo a qual, a expressão à *imagem e semelhança* denotava ter sido o ser humano criado à imagem da Imagem, quer dizer, à imagem do Filho, Semelhança de Deus.

---

<sup>84</sup> Em linhas gerais, o conceito de participação (μέτεξις) refere-se, no platonismo, ao princípio através do qual se efetiva a relação entre as formas eternas e imutáveis e as coisas sensíveis. O tema será retomado, no entanto, com maior apuro, no capítulo 2.

<sup>85</sup> Cf. *Gn. litt. imp.*, XV,60.

<sup>86</sup> O longo período de gestação desta obra interpõe empecilhos à correta datação das partes que o compõem. Não obstante, é bastante provável que as questões 46 até a 83 tenham sido escritas após, ou durante, o período no qual Agostinho se dedicava à leitura dos escritos paulinos, ou seja, entre 394-396; de onde a importância desta passagem na mensuração da influência paulina em seu pensamento.

<sup>87</sup> *div. qu.*, 74. Cf. “imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas”. *PL*, XL, col. 85.

Esta espécie de “logro” hermenêutico, ao consolidar, por meio do conceito de igualdade, a incorporação da proposição paulina de um ser humano criado *imagem* de Deus – e não mais apenas *à imagem* de Deus – ao desenvolvimento hermenêutico que se espraiava até o *trin.*, autorizá-lo-ia a avançar rumo a uma interpretação tanto mais independente e, subsequentemente, ao cumprimento da tarefa de integrar por completo o tema à questão analógico-trinitária. A partir da leitura do 1Cor 11,7, implicada na questão 74 do *div. qu.*, Agostinho seria compelido a buscar uma solução coerente para a seguinte contradição: o ser humano, conforme expressa o Apóstolo, é imagem de Deus, assim como o Verbo, entretanto, não cabe a qualquer criatura, mesmo a mais destacada entre elas, compartilhar irrestritamente um atributo com o Filho unigênito. A saída encontrada por ele se vale da simplicidade que, frequentemente, acompanha a argúcia: o ser humano é uma imagem de Deus, porém, desprovida de igualdade, enquanto o Verbo é imagem igual (*aequalitas*) ao Pai. A questão 74 do *div. qu.* retoma, desse modo, uma reflexão apresentada ao final do *Gn. litt. imp.*, mas que, naquela ocasião, alcançara uma resolução distinta.<sup>88</sup>

O principal aporte aduzido pelo *div. qu.* ao tema refere-se, portanto, ao aprofundamento conceitual de cada um dos termos considerados isoladamente, bem como em sua relação recíproca. Além disso, a continuidade com a reflexão desenvolvida até aquele momento seria garantida pela manutenção da centralidade da ideia de *semelhança*. Agostinho se mostra plenamente cômico de que, embora *imagem* seja a categoria definidora da antropologia que se desprende de toda esta discussão, o conceito de *semelhança* se revela, de fato, imprescindível para a superação das dificuldades em se apreender a concepção de imagem na relação instaurada entre o Criador, o Verbo e as criaturas. Assim, extirpando, com o auxílio do fio talhante das palavras de Paulo, o nó que o atrelava à coluna erigida pela tradição patrística e que o impedia de desenvolver os elementos que há muito já se insinuavam, ele reconhece a necessidade de confrontar o conceito de *semelhança* a partir de sua convergência com os de *imagem* e *igualdade*. Ao destacar a autonomia semântica de

---

<sup>88</sup> No último capítulo do *Gn. litt. imp.*, Agostinho afirma que a *semelhança* à qual o Filho se liga ao Pai, sendo absolutamente perfeita, não admite resquício algum de *dessemelhança*, ao contrário da *semelhança* portada pelo ser humano. Certamente por lhe faltar ainda o lastro das palavras de Paulo, em nenhum momento ele permite escapar de sua pena a afirmação de que ao ser humano cabe, também, a expressão *imagem de Deus*. Pelo contrário, o texto deixa transparecer que seria exatamente esta diferença, entre a *semelhança* inerente ao Filho e aquela inerente ao ser humano, que justificaria se falar com relação àquele, *imagem* de Deus, e com relação a este, *à imagem* de Deus. O que parece, em certa medida, insólito é que esta mesma matização (resolvida no *Gn. litt. imp.* de maneira a se dizer: “se não é absolutamente semelhante, sem dúvida não é imagem”). *Gn. litt. imp.*, XVI,62. Cf. “si enim omnino similis non est, procul dubio nec imago est”. *PL*, XXXIV, col. 245) serviria de esteio às definições conceituais que viriam à luz dois anos mais tarde no *div. qu.*, as quais o levariam a inferir, divergindo do texto citado acima, que, mesmo que o ser humano não seja perfeitamente semelhante àquele de quem é imagem, ainda assim seria lícito identificá-lo como imagem de Deus, embora desigual.

*semelhança*, ele rechaça qualquer confusão com as ideias de *imagem* ou *igualdade*. A mera observação dos fenômenos cotidianos o leva a admitir que uma coisa pode ser semelhante a outra sem que seja sua imagem ou que se estabeleça entre elas uma relação de *igualdade*. Em adição, ele passa a ressaltar um distanciamento conceitual entre os termos *imagem* e *igualdade*, ainda que, em um nível elementar, sejam ambos traspassados pela ideia de *semelhança*. Somente a partir daí, alcançar-se-ia algum êxito na consecução da tarefa de integração sistemática dos três conceitos obedecendo às determinidades semânticas impostas pela língua latina. Se, por um lado, era patente a vanidade de se lutar, nos domínios do idioma latino, contra a cooptação da ideia de *semelhança* no conceito de *imagem*; por outro, em um deslocamento hermenêutico crucial para o desenvolvimento posterior da questão, seria possível estabelecer uma delimitação entre ambos a partir da mediação do termo *igualdade*.<sup>89</sup>

Esboçados os marcos referenciais do percurso seguido pelo tema da *imago Dei* e de sua relação com os conceitos de *similitudo* e *aequalitas* a partir da leitura agostiniana de 1Cor 11,7, resta discutir a ressurgência deste esquema no *trin*. No livro VII, Agostinho escreve:

não é, pois, através de intervalos de espaço, mas pela semelhança que nos aproximamos de Deus; e pela dessemelhança nos apartamos dele. Existem, pois, alguns que assim distinguem, como que querendo que seja o Filho imagem e o homem, na verdade, não imagem, mas à *imagem*. Porém, o Apóstolo os refuta dizendo: *em verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, pois é imagem e glória de Deus*. Não disse à imagem, mas *imagem*. Entretanto, em outra passagem quando diz à *imagem*, não se refere ao Filho, que é imagem igual ao Pai; do contrário, não diria à *nossa imagem*.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> A fragilidade do constructo agostiniano concentra-se, sobretudo, na peculiaridade de sua concepção de *imagem*. Mesmo na questão 74 do *div. qu.*, os traços principais do conceito se mostram devedores da definição alinhavada no último capítulo do *Gn. litt. imp.*, no qual assevera que “[...] se, entretanto, um não nasceu do outro, nenhum deles pode ser dito imagem do outro. Pois é imagem quando extraída de outro”. *Gn. litt. imp.*, XVI,57. Cf. “tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur”. *PL*, XXXIV, col. 242. Esta definição de imagem, circunscrita a um processo de derivação extrínseca – nascer (*nasci*) –, se, em certa medida, atendia às exigências teológicas suscitadas pelo tema (relação entre o Pai e o Filho – *Imago et Similitudo Dei*), terminaria por interpor certas dificuldades no que se refere à sua inserção na analogia psicológica agostiniana visto que sobre o homem se diz ser imagem sem que, contudo, tenha nascido de Deus.

<sup>90</sup> *trin.*, VII,6,12. Cf. “non enim locorum intervallis sed similitudine acceditur ad deum, et dissimilitudine receditur ab eo. Sunt enim qui ita distinguunt ut imaginem uelint esse filium, hominem uero non imaginem sed *ad imaginem*. Refellit autem eos apostolus dicens : *Vir quidem non debet uelare caput cum sit imago et gloria dei*. Non dixit *ad imaginem* sed *imago*. Quae tamen *imago* cum alibi dicitur *ad imaginem* non quasi ad filium dicitur quae *imago aequalis* est patri ; alioquin non diceret *ad imaginem nostram*”. *CCSL*, 50,267. Na edição em língua portuguesa do *trin.*, a expressão *locorum intervallis* foi traduzida como *por intervalos de tempo*. Ainda que o termo *locus*, raiz do genitivo plural *locorum*, abranja secundariamente a acepção de *tempo*, decidiu-se aqui vertê-lo conservando sua significação principal: *lugar, posição*. Tal mudança parece mais atinente à distinção esboçada por Agostinho no início do excerto, na qual busca enfatizar que a aproximação ou o afastamento em relação a Deus se consuma exclusivamente na interioridade humana, rebatendo o materialismo que se desprende de uma apreensão equivocada da ascensão gradativa a Deus como sendo uma via unicamente exterior a ser percorrida pelo ser humano.

O excerto sintetiza o longo processo de realocação teórica do conceito de *semelhança*. Abandonada a acepção marcadamente negativa presente em seus primeiros escritos – a *semelhança* enquanto mãe da falsidade –, enfatiza-se sua função unitiva entre a criatura e o Criador. Há que se considerar que tais palavras não foram proferidas pelo Agostinho neófito, assomado por um ardoroso desejo de verdade que, por vezes, eriçava-lhe o humor e a razão, mas pelo circunspecto Bispo de Hipona, abrandado pela maturidade espiritual e intelectual e, sobretudo, integrado plenamente ao domínio doutrinário cristão. Não por acaso, esta passagem, centrada em dois conceitos importantes para a filosofia antiga – *semelhança* e *dessemelhança* –, situa-se exatamente no livro VII, marcando a transição entre as duas partes do *trin*.

Subsequentemente, o conteúdo do excerto se estende à questão da imagem. Em oposição à fórmula exegética predominante no período patrístico, a qual havia encontrado alguma ressonância em suas obras pelo menos até 393, Agostinho, enfim, acata plenamente a proposição de que o ser humano é também imagem (*imago*), não apenas à imagem de Deus (*ad imaginem*).<sup>91</sup> Além disso, a autoridade de Paulo extinguiria a hesitação que, invariavelmente, o assomava quando se fazia necessário coordenar imagem e *semelhança*. O conteúdo das epístolas paulinas, especialmente 1Cor 11,7, ofereceriam o esteio para que Agostinho explorasse a contento as potencialidades inerentes ao tema. De fato, ele acabaria por edificar um constructo que em suas premissas mais elementares se opunha ao ensinamento de importantes pensadores cristãos, porém, assim o faria amparado por uma das mais reputadas fontes doutrinárias do cristianismo. Portanto, ao conciliar e assentar os três conceitos na base de sua antropologia, Agostinho emprestaria um novo alcance ao enunciado paulino do ser humano como *imago Dei*.

---

<sup>91</sup> Apesar de demonstrar, ao decurso de sua obra, a aceitação da ideia do ser humano feito *imagem* de Deus, Agostinho não rechaçaria sua coexistência com a expressão do ser humano feito à *imagem* de Deus. Ao glosar, nas suas *retr.* (426-427), a questão 51 do *div. qu.*, ele observa: “assim, eu disse: *não inabilmente se distingue, que um seja imagem e semelhança de Deus, e outro seja à imagem e semelhança de Deus, como sabemos ter sido feito o homem*. Mas isso não deve ser compreendido de maneira que o homem não possa ser dito imagem de Deus; como diz o Apóstolo: *Em verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, pois é imagem e glória de Deus* (1Cor 11,7); mas também pode se dizer à imagem de Deus, o que não se diz do Unigênito que é somente imagem, não à imagem”. *retr.*, I,26. Cf. “item dixi: *Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus*. Quod non ita intelligendum est, quasi homo non dicatur imago Dei, cum dicat Apostolus, *Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei* (I Cor. XI, 7) : sed dicitur etiam ad imaginem Dei, quod Unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est, non ad imaginem”. *PL*, XXXII, col. 626. Robert Markus, acedendo a este argumento, observa que “[...] notwithstanding his readiness from text no. 3 [*div. qu.*, 74] onwards to speak of man as God’s image and likeness, his earlier mode of speech never lost its power over his mind, and enshrined, as we shall see, an important side of Augustine’s thought about man’s image relationship to God”. Robert MARKUS, “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine*, p. 137.

Consolidando o compromisso com esta nova perspectiva hermenêutica, ele rechaça *in totum* a prevalência da interpretação tradicional do Gn 1,26 segundo a qual o ser humano teria sido criado à imagem exclusiva do Verbo. O ser humano é imagem de Deus, embora sua semelhança não esteja desprovida de dessemelhança. Mesmo que continue a aceitar o emprego do adjunto à *imagem*, a força da expressão anterior demonstra profunda incompatibilidade com uma interpretação baseada na ideia de que à *imagem* denota ter sido criado o homem à *semelhança da Semelhança*, à *imagem da Imagem*. Agostinho sanciona, assim, a atividade da Trindade na criação. O ser humano não foi criado somente à imagem do Filho, do contrário não constaria no Gn 1,26 o aposto à *nossa imagem (ad nostram imaginem)*.<sup>92</sup> A semelhança através da qual o ser humano se aproxima de Deus não poderia se constituir a partir de uma derivação imagética de segunda ordem.<sup>93</sup> Por essa razão, ao homem não mais caberiam os epítetos *semelhança da Semelhança*, *imagem da Imagem*, ou ainda ser denominado exclusivamente à *imagem de Deus*.<sup>94</sup> A leitura paulina o levaria a inferir que o ser humano possui em seu próprio interior o princípio através do qual se assemelha e, por decorrência, se encontra vinculado a Deus. Ao promover a transição hermenêutica do ser humano *imagem da Imagem* para *imagem do Deus uno et trino*, Agostinho daria um passo decisivo rumo à integração do tema da *imago Dei* junto ao núcleo trinitário da fé cristã. Decerto, a ideia do ser humano como imagem do Filho poderia ainda ser sustentada, mas apenas enquanto este fosse compreendido em sua comunhão com as demais pessoas divinas, não mais hipostasiado como Imagem de Deus, extirpado do círculo trinitário.

Não é difícil estimar a importância deste processo no assentamento das bases teóricas da analogia psicológica. Primeiramente, a relação entre os termos analogados – ser humano e Deus – reivindica o estabelecimento de um vínculo mais explícito do que aquele oferecido pela ideia inerente à expressão *semelhança da Semelhança*. Além disso, fazia-se necessária a aproximação da analogia com o caráter trinitário do Deus cristão. Estes dois pontos foram

---

<sup>92</sup> É preciso considerar que se a sustentação exegética que Agostinho empresta à questão trinitária, por um lado, atende às exigências metodológicas de um saber teológico, por outro, interpõe algumas limitações quando confrontada a partir do âmbito de uma filosofia da religião. Contudo, o desenvolvimento da analogia psicológica indica sua integral consciência de que, diante dos reclamos da razão, a questão trinitária precisava de uma complementação que ultrapassasse os limites deste procedimento exegético. A grande questão que se apresenta está relacionada exatamente às especificidades – e às implicações para a filosofia da religião – da acomodação deste duplo registro, teológico e filosófico, na raiz da analogia agostiniana.

<sup>93</sup> Além do mais, esta concepção – *semelhança da Semelhança*, *imagem da Imagem* –, na qual se nota a influência de Orígenes, envolve uma tendência subordinacionista que passara despercebida por Agostinho. Cf. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agostinienne*, p. 118.

<sup>94</sup> O que não implica que Agostinho tenha deixado de acatar e, mesmo, adensar o papel mediador do Filho. Porém, isto não mais se daria em uma perspectiva derivada exclusivamente de sua condição de *imago Dei* ou *similitudo Dei*, mas em uma via paralela voltada à sua abertura soteriológica. Cf. especialmente *exp. Gal.*, 24-27; *c. Faust.*, XIII,8, XIX,14; *civ. dei*, IX,15, XIII,23.

satisfatoriamente cumpridos pelo processo de interiorização da imagem divina no ser humano. Posteriormente, era preciso consolidar a função mediadora da analogia no que concerne ao dualismo univocidade/equivocidade, o que, por sua vez, cumprir-se-ia com a inserção da noção de igualdade junto aos termos imagem e semelhança. Logo, secundado pelas epístolas paulinas, Agostinho chega à concepção de um ser humano criado imagem (desigual) de Deus, na qual se encontram conciliadas, com profundas implicações filosóficas, *a univocidade decorrente do conceito de imagem com a equivocidade inerente à semelhança*.

A segunda passagem paulina que viria a ombrear em importância com 1Cor 11,7 junto ao processo de constituição da analogia psicológica no *trin.* corresponde também a um excerto da Primeira Epístola aos Coríntios: 1Cor 13,12. A primeira referência na segunda parte do tratado trinitário encontra-se no livro XII,<sup>95</sup> todavia, sua confluência no âmbito da analogia somente pode ser claramente apreendida levando-se em conta seu desdobramento em outros três momentos: nos livros XIII, XIV e XV.

No livro XIII, Agostinho justifica a investigação das analogias referentes ao homem interior “[...] para que, pelo exercício da mente junto às coisas inferiores, cheguemos àquela Trindade que é Deus, a qual deve ser divisada, na medida de nossas forças, e se isto for possível, como que *em enigma e por espelho*”.<sup>96</sup> Se, como vimos, as palavras contidas em 1Cor 11,7 fornecem alguns dos elementos teóricos necessários à consolidação da relação analógica entre o ser humano e Deus, o texto de 1Cor 13,12, por sua vez, adverte Agostinho sobre os limites inerentes à mesma. O anseio por uma compreensão *plena* de Deus em sua realidade una e trina destina-se a malograr sob o peso das restrições impostas pela própria condição cognoscitiva do ser humano. Se, para muitos, ante a confirmação do fracasso da razão natural humana restaria somente o abandono à afasia – glória dos céticos, ruína da filosofia –, para Agostinho e alguns de seus pares, o mesmo diagnóstico estimula um processo de desvelamento das reais potencialidades da *ratio hominis* no que concerne às implicações levantadas pela questão “*quid est Deus?*”.

Acentuando a aproximação de 1Cor 13,12 com o tema da imagem e semelhança, ele argumenta:

<sup>95</sup> Cf. *trin.*, XII,14,22. Neste trecho, Agostinho empresta as palavras de Paulo para sustentar os termos da distinção conceitual entre contemplação e ação, e sua relação com a sabedoria e a ciência, sem qualquer aproximação imediata com a questão da analogia.

<sup>96</sup> *Ibid.*, XIII,20,26. Cf. “[...] ut ad illam trinitatem quae deus est pro nostro modulo, si tamen uel hoc possumus, saltem *in aenigmate et per speculum* contuemdam exercitatore in his inferioribus rebus mente ueniamus”. *CCSL*, 50A,418.

pois, pelo que me parece, assim como pela expressão espelho ele quis dar a entender imagem, pela expressão enigma quis designar certa semelhança, embora obscura e difícil de ser percebida. Logo, através dos termos enigma e espelho podem ser compreendidas quaisquer semelhanças, no sentido dado pelo Apóstolo, adequadas à compreensão de Deus, na medida em que nos é permitido; embora nada seja mais adequado a isto que a imagem sobre a qual não se diz [coisa alguma] em vão.<sup>97</sup>

Em consonância com a linha argumentativa do extrato do *trin.* citado anteriormente, Agostinho sustenta que as expressões *enigma* e *espelho* apontam para uma limitação da razão no tocante ao conhecimento de Deus. Servindo-se de outra expressão paulina, afirmaria ainda, inúmeras vezes, que nesta vida encontra-se interdita ao ser humano a *visão face a face*, a visão plena de Deus, restando-lhe somente a possibilidade daquele conhecimento por espelho e em enigma.<sup>98</sup> No entanto, o ponto a ser destacado decorre da aproximação entre os pares imagem/semelhança e espelho/enigma. Assim como ocorrera com a discussão envolvendo as palavras do Gênesis – *ad imaginem et similitudinem nostram* –, Agostinho se esforça por justificar a adjunção, na expressão *per speculum in enigmate*, de um termo (enigma) cujo sentido já se encontra no vocábulo antecedente (espelho).<sup>99</sup> Em que pese a imposição semântica do idioma latino, que avizinha a acepção de ambos os termos, ele logra descortinar uma possibilidade hermenêutica a partir da remissão do termo *espelho* à ideia de *imagem*, e de *enigma* à *semelhança*. Com efeito, o que se depreende da justaposição dos dois grupos de expressões é que o conhecimento – especular e enigmático – acerca de Deus corresponde, sob todos os aspectos, ao conhecimento analógico fundamentado nos conceitos de imagem e semelhança. Exatamente porque a imperfeição de sua semelhança torna desigual a imagem humana, tal qual o reflexo obscuro e enigmático de um espelho, o conhecimento acessível ao intelecto humano, no que concerne à realidade divina, é invariavelmente lacunar, insatisfatório – “o limitado olhar da inteligência humana”, diria ele alhures.<sup>100</sup>

Se até então Agostinho empenhara-se, especialmente, no esquadramento do sentido dos termos *enigma* e *espelho*, no livro XIV do *trin.* ele estende sua atenção à

<sup>97</sup> *trin.*, XV,9,16. Cf. “proinde quantum mihi uidetur sicut nomine speculi imaginem uoluit intellegi, ita nomine aenigmatis quamuis similitudinem tamen obscuram et ad perspicendum difficilem. Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab apostolo significatae intellegi possint quae accommodatae sunt ad intellegendum deum eo modo quo potest, nihil tamen est adcommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur”. *CCSL*, 50,482.

<sup>98</sup> Cf. *trin.*, I,8,16, 10,21, 13,28, 13,31; II,17,28; VIII,4,6; IX,1,1; XII,14,22; XIV,2,4, 17,23; XV,8,14, 11,21, 13,22, 21,40, 23,43-44.

<sup>99</sup> É preciso ter em conta que à época de Paulo, e mesmo de Agostinho, os espelhos não ofereciam uma reflexão perfeita do que se postava à sua frente. Com efeito, a expressão *per speculum* denota, neste caso, a ideia de uma imagem desfigurada, confusa. Cf. Lucas MATEO-SECO, *La exégesis de San Agustín en 1 Cor 13,12 y 1 JN 3,2*, p. 529.

<sup>100</sup> Cf. *trin.*, I,2,4.

expressão: face a face (*facie ad faciem*). Os contornos de sua interpretação da passagem paulina podem ser prefigurados nas seguintes palavras: “por certo, nesta imagem, a semelhança de Deus será perfeita, pois que será perfeita a visão de Deus. Sobre a qual diz o apóstolo Paulo: *agora vemos por espelho e em enigma, depois, porém, veremos face a face*”.<sup>101</sup> Ao conhecimento natural, no qual se percebe apenas a reflexão da imagem de Deus nas coisas criadas, Agostinho propõe o momento em que esta percepção se dará de maneira imediata, em que a imagem de Deus correspondente ao ser humano considerado em sua interioridade não mais comportará o atributivo de uma semelhança desigual, pelo contrário, os conceitos de imagem, semelhança e igualdade se reconciliarão sob o ensejo da visão perfeita de Deus. Logo, onde quer que se tenha imagem, haverá semelhança e igualdade; onde quer que se tenha semelhança, haverá imagem e igualdade; onde quer que se tenha igualdade, haverá imagem e semelhança.

O que daí se conclui é que a analogia se encontra limitada exclusivamente à atividade natural da *mens* humana em sua condição especular e enigmática, seja enquanto conhecimento intelectual das realidades eternas (sabedoria), seja enquanto conhecimento racional das coisas temporais (ciência),<sup>102</sup> visto que ela exige inescapavelmente a ocorrência concomitante de igualdade e desigualdade entre os analogados, o que não se cumpre na ideia da visão perfeita de Deus.<sup>103</sup>

Por fim, resta abordar a reflexão dispensada ao texto de 1Cor 13,12 no livro XV do *trin.* Em uma apreensão geral, os novos elementos incorporados à discussão podem ser aquilatados através dos conteúdos complementares de dois excertos. No primeiro, Agostinho, dirimindo qualquer imprecisão acerca das reais potencialidades e limites do conhecimento analógico, escreve:

---

<sup>101</sup> *trin.*, XIV,17,23. Cf. “in hac quippe imagine tunc perfecta erit dei similitudo quando dei perfecta erit visio. De qua dicit apostolus Paulus : *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*”. *CCSL*, 50,455.

<sup>102</sup> Cf. *trin.*, XII,15,25.

<sup>103</sup> Além disso, a ideia de que “a semelhança de Deus será perfeita, pois que será perfeita a visão de Deus” indica a perduração na reflexão agostiniana de um preceito próprio da hermenêutica tradicional acerca do tema da semelhança, isto é, a definição de semelhança como um elemento atributivo ao conceito de imagem, dado no momento da criação e à espera de uma cabal realização. Concepção, aliás, que jamais desvaneceria por completo de seu pensamento. O que se opõe ao argumento de Robert Markus, segundo o qual seria observável ao longo do desenvolvimento reflexivo de Agostinho um progressivo repúdio tanto à postulação de que o conceito de semelhança adicionaria algo à ideia de imagem, bem como à afirmação de que o mesmo seria uma espécie de objetivo a ser alcançado ao longo da existência. Cf. Robert MARKUS, “*Imago*” and “*similitudo*” in *Augustine*, p. 141. Nenhuma das referências textuais agostinianas por ele aduzidas – *trin.*, VII,6,12 e *civ. dei*, XI,26 – é, de fato, conclusiva neste sentido. Pelo contrário, ambas apresentam elementos que indicam exatamente a manutenção da perspectiva dinâmica que marca o sentido do termo semelhança na patrística grega, notadamente, em Gregório de Nissa e Orígenes.

[...] conforme pude, empenhei-me em mostrar, não, desde logo, face a face, mas por semelhança e em enigma, conjecturando tibiamente, para que se visse [o Pai e o Filho] na memória e na inteligência da nossa mente; atribuindo à memória tudo o que sabemos – ainda que, ali, nós não pensamos – e à inteligência, de modo verdadeiramente próprio, certa formação do pensamento.<sup>104</sup>

Logo depois, ele concluiria: “e *pela imagem* [da Trindade] que eles veem contemplando, também veem, conjecturando, aquele [Deus], pois que ainda não o podem [ver] *face a face*”.<sup>105</sup>

O modo como Agostinho dispõe as observações finais sobre a passagem paulina indica uma preocupação com a sustentação epistemológica da analogia. O fato é que, após destacar a eminência da *visão face a face* em contraposição ao conhecimento especular e enigmático, o equilíbrio da relação entre ambos necessitava ser restabelecido, desde agora, em termos definitivos. O caráter absoluto e sublime do desvelamento escatológico da *face* de Deus não poderia derribar a validade da percepção analógica aberta à razão natural. Deste modo, cabe observar que nas duas passagens o conhecimento que se dá por imagem e semelhança é definido *positivamente* como conjectural. A gradativa aproximação de Deus através de sua assemelhação com as coisas criadas fornece indícios suficientes para que o ser humano possa *antever, conjecturar* – com tibieza por certo, mas não sem alguma apoditicidade – algo de sua essência una e trina que, não obstante, somente se revelará plenamente ao tempo da *visão face a face*. No entanto, este conhecimento conjectural não pode ser entendido como uma atividade cognoscitiva em tudo oposta à *visão* preconizada por Paulo, mas, antes, como uma etapa imprescindível no processo intelectual que culmina no *facear* com Deus. A rejeição a uma apreensão das duas espécies de *visão* em termos antagônicos constitui um dos traços distintivos da hermenêutica agostiniana que preconiza uma concepção processual e gradativa de conhecimento, na qual as formas superiores não se sucedem repelindo as precedentes.

Finalmente, é preciso ressaltar outro tópico suscitado por estas duas passagens do livro XV do *trin.*, qual seja: o caráter essencialmente intelectual do conhecimento fundamentado em um princípio de semelhança. Agostinho não hesita em definir aquele exercício no qual se conjectura por semelhança como um movimento que abrange a ampla

<sup>104</sup> *trin.*, XV,21,40. Cf. “[...] quemadmodum potui, non ut illud iam *facie ad faciem*, sed per hanc similitudinem in *aenigmate* quantumcumque coniciendo uideretur in memoria et intelligentia mentis nostrae significare curavi, memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae uero proprio modo quandam cogitationis informationem”. *CCSL*, 50A,518. A tríade analógica se completaria com o acréscimo da identificação do Espírito Santo com a vontade.

<sup>105</sup> *trin.*, XV,23,44. Cf. “[...] et *per imaginem* quam conspiciendo uident etiam illud uidere coniciendo quoniam nondum possunt *facie ad faciem*”. *CCSL*, 50A,522.

atividade da *mens* humana. Se, por um lado, ao se ocupar da visão face a face, ele, respeitando sua inefabilidade, pouco acrescentaria ao escrito paulino, por outro, a imanência do conhecimento especular o encorajaria a dedicar-lhe páginas incrustadas com uma fina filosofia, concluindo, portanto, que a imagem da Trindade não apenas corresponde à *mens* humana, mas também pode ser apercebida pela coordenação de suas atividades intrínsecas. Aproximar-se intelectivamente de Deus através da semelhança implica, desse modo, em um processo de formação do pensamento (*cogitatio*) que envolve diretamente a ação conjunta da memória e da inteligência.<sup>106</sup> Logo, o emprego do verbo *ver* (*videre*), nos excertos acima, designa uma apreensão intelectual, ao mesmo tempo contemplativa e conjectural, que se situa a meio caminho entre a visão sensorial em seu sentido ordinário e a visão *face a face*, da qual pouco pode ser dito ou compreendido. Para ele, esta visão do espírito (*visio animi*) corresponde à própria ideia de pensamento (*cogitatio*).<sup>107</sup> Desvelando um traço relevante de sua analogia, cujas implicações haverá de ser desenvolvidas posteriormente, a expressão “*ver* Deus” – por semelhança, conjectura ou em enigma – designa, sobretudo, o termo de um exercício fundamentalmente *intelectivo* que, no *trin.*, se apoia em um método analógico.

Com isso, conclui-se que a remissão aos textos paulinos seria determinante no cumprimento do processo de interiorização da imagem de Deus – o que, de forma mais explícita, se traduz na transição da expressão *ad imaginem Dei* para *imago Dei*. Deslocamento imprescindível para a tarefa de apreensão da fundamentação exegética de sua antropologia e da origem de sua abertura epistemológica.

---

<sup>106</sup> A relação entre *cogitatio*, *intelligentia* e *memoria* é abordada nas *conf.* nos seguintes termos: “[...] [os conhecimentos inatos] devem ser coligidos a fim de serem subtraídos de certa dispersão. Daí vem a palavra *cogitare* [pensar]; pois *cogo* está para *cogito* assim como *ago* está para *agito* e *facio* para *facito*. Entretanto, o espírito reivindicou de tal maneira para si esse termo [*cogitare*], que se designa, propriamente, de pensado [*cogitari*] apenas aquilo que é coligido [*colligitur*], isto é, reunido [*cogitur*], no espírito, não em qualquer outro lugar”. *conf.*, X,11,18. Cf. “[...] ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie jam dicatur”. *PL*, XXXII, col. 787. A fim de dirimir qualquer dúvida relacionada ao fato do excerto tratar da relação entre *cogitatio*, *intelligentia* e *memoria*, Agostinho esclarece mais adiante: “portanto, aqui espírito designa, sem dúvida, a própria memória [...]”. *conf.*, X,14,21. Cf. “hic vero cum animus sit etiam ipsa memoria [...]”. *PL*, XXXII, col. 788.

<sup>107</sup> Cf. “pois o pensamento é certa visão do espírito [...]”. *trin.*, XV,9,16. Cf. “quandoquidem cogitatio uisio est animi quaedam [...]”. *CCSL*, 50,483.

### 1.3 Patrística greco-latina

Se até aqui a discussão se ateve aos elementos escriturísticos subjacentes à analogia psicológica desenvolvida no *trin.*, é preciso considerar, em adição, que a leitura agostiniana da tradição cristã não se restringiu apenas a uma devotada exegese bíblica, mas também a um abrangente conhecimento do pensamento patrístico dos primeiros séculos. Com efeito, mostra-se imprescindível acompanhar a extensão do tema da *imago Dei* junto à patrística greco-latina, destacando as primeiras elaborações referentes à sua aproximação com questões propriamente filosóficas e, mais especificamente, com o próprio âmbito da analogia. Afinal, a consolidação do tema durante o período patrístico, em parte imposto pelas constantes alterações teológico-dogmáticas dos primeiros séculos, resultaria da emergência de abordagens não mais restritas a limites puramente exegéticos.

Os anos que compreenderam a juventude e o início da vida adulta de Agostinho foram marcados pela dedicação à leitura de orientação filosófica, porém, desde seu catecumenato, ele começara a travar contato com o pensamento patrístico. Em um primeiro momento, tal aproximação se deu de maneira indireta através de Ambrósio, bispo de Milão, cidade na qual Agostinho se instalou em fins de 383 para lecionar retórica. A princípio, os célebres sermões e homilias, e então, os próprios escritos de Ambrósio iniciariam Agostinho na espiritualidade e na reflexão do pensamento cristão dos quatro primeiros séculos.<sup>108</sup> Sob a força de seu progressivo comprometimento institucional, intelectual e confessional com o cristianismo, Agostinho estreitaria o contato com as obras constituintes da patrística latina e mesmo grega, cujas traduções para o latim não eram tão escassas quanto parecem indicar o contexto material e cultural do final da Antiguidade.<sup>109</sup>

A fim de tornar exequível a tarefa de investigar os pressupostos da analogia agostiniana junto à tradição patrística há que se estabelecer uma delimitação dos nomes a serem tratados, uma vez que a extensão e a profundidade deste mar bravio ocultam correntezas que, sem esforço, podem lançar mesmo os espíritos mais prudentes a uma viagem

<sup>108</sup> Inclusive gregos, cujo idioma Ambrósio conhecia muito bem, tendo sido um atento estudioso, especialmente, de Fílon de Alexandria e Orígenes, cf. Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 125.

<sup>109</sup> “Les auteurs récents”, pontua Somers, “reconnaissant tous que l’exégèse augustinienne suit très nettement l’évolution de sa pensée et de son érudition. Non seulement Augustin fait des progrès dans la connaissance de la Bible, - il l’interprète en fonction des controverses régnautes, - mais aussi dans la connaissance de la tradition patristique. Dans leurs études sur le problème si difficile des sources B. ALTANER, P. COURCELLE et I. CHEVALIER sont d’accord pour attribuer à Augustin, surtout vers la fin de sa vie, une assez large connaissance des Pères, qui comprend non seulement les œuvres des Pères latins comme Ambroise, Hilaire de Poitiers, Tertullien et Cyprien, mais aussi en partie au moins celles des Pères grecs, entre autres celles de Grégoire de Nazianze, de Basile, de Chrysostome, d’Athanasie, d’Irénee, d’Origène et même les œuvres de Philon d’Alexandrie”. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l’exégèse augustinienne*, p. 106.

às cegas. Neste caso, necessário se faz circunscrever a discussão àqueles nomes que, além de comporem o que se poderia chamar de lastro patrístico do pensamento agostiniano, tenham oferecido uma contribuição consistente ao tema da imagem e semelhança. A partir do cruzamento destes parâmetros, tem-se os nomes de Irineu, Orígenes, Gregório de Nissa, Tertuliano, Ambrósio e Hilário de Poitiers.

Essencialmente, esta abordagem da tradição patrística poderia ser conduzida de duas maneiras: primeiro, a partir de um critério estritamente cronológico, posicionando tais pensadores em uma linha temporal progressiva até que se alcançasse o período de Agostinho; ou, ainda, adotando o método mais utilizado em se tratando de estudos patrísticos, no qual se estabelece uma divisão entre os autores orientais e ocidentais, o qual, de antemão, já se aponta como o mais apropriado para a proposta deste capítulo de olhar em direção à patrística greco-latina tendo como referência os escritos de Agostinho, buscando identificar suas possíveis premissas. A seu favor, este método permite, por um lado, distinguir com maior clareza as especificidades da recepção e do desdobramento do tema da *imago Dei* junto aos pensadores do Ocidente cristão em comparação àqueles oriundos do Oriente, mas, sobretudo, esquivar-se do risco de compreender o seu processo de desenvolvimento como algo homogêneo, contínuo e sistemático, o que não condiz nem com as características inerentes ao seu desdobramento intrínseco, tampouco com o caráter um tanto aleatório da leitura agostiniana da tradição patrística.

## **Irineu**

Assim como outros tópicos presentes na reflexão dos autores patrísticos, a transição da questão da imagem e semelhança da tradição judaica para a cristã se deu, principalmente, por intermédio de Fílon de Alexandria que seria responsável por estabelecer uma das características mais marcantes e duradouras do modo patrístico de se pensar a questão: o Logos é Cristo (o que, posteriormente, usar-se-ia designar de *crisologia do Logos*), e este, por conseguinte, a própria Imagem de Deus segundo a qual fora criado o homem.<sup>110</sup> Seria exatamente por esta via que Irineu ingressaria, sobrepondo, no entanto, uma leitura paulina à

---

<sup>110</sup> Segundo Anders-Christian Jacobsen, “Philon opens a new chapter in this development when he identifies the image of God with Logos. According to Philon it is Logos who is the image of God, the model according to which Man was created”. Anders-Christian JACOBSEN, *The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus*, p. 307.

reflexão de Fílon.<sup>111</sup> Mas antes de prosseguir nesta discussão, é preciso recuar a algumas das questões de fundo ali implicadas e que servirão à apreensão do contexto a partir do qual se desenvolveria a cristologia do Logos e a teologia da *imago Dei*.

Em primeiro lugar, há que se ter em conta a inclinação apologética dos escritos irineanos. Ele se aprofunda na exegese da criação descrita nos três primeiros capítulos do Gênesis a fim de se municiar contra as investidas dos gnósticos, as quais, a despeito da profusão de práticas e doutrinas que se acomodam sob esta abrangente denominação, podem ser resumidas em três proposições básicas que se sustentavam em uma interpretação dos livros testamentários abertamente nociva à manutenção da unidade dogmática cristã almejada à época, são elas: a ideia de que o mundo material não teria sido criado por Deus, mas por alguma divindade inferior;<sup>112</sup> além disso, que o conflito entre o mundo material e o espiritual se reproduz, em menor escala, na dupla constituição do ser humano em corpo e alma; e por fim, que este somente conheceria a inefável divindade através do seu espírito (a única parte do ser humano que poderia ser dita *imagem de Deus*), logo, se redimir pelo conhecimento implicaria em libertar o espírito do corpo.<sup>113</sup> Diante disto, Irineu se viu compelido a demonstrar que o ser humano em sua completude, ou seja, enquanto corpo e alma, havia sido criado por Deus e estava destinado à salvação no final dos tempos, quando todos ressuscitarão também em sua própria carne. Sua reflexão sobre a *imagem e semelhança* se encontra, por um lado, subordinada a um clamor apologético, por outro, circunscrita aos âmbitos da antropologia, da soteriologia e da escatologia,<sup>114</sup> prenunciando, em certo sentido, o modo como o assunto seria predominantemente desenvolvido entre os autores patrísticos.

A principal preocupação de Irineu, neste caso, era a de promover uma interpretação do Gênesis capaz de rebater as teses gnósticas, ressaltando que o mundo fora inteiramente criado por Deus e, por isso, estava destinado, também em sua completude, à salvação final. Argumento que deveria, necessariamente, fundamentar-se em uma exegese de Gn 1-3, por

---

<sup>111</sup> Cf. Anders-Christian JACOBSEN, *The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus*, p. 307-308. Primeiramente, há que se mencionar que Justino Mártir já havia, antes de Irineu, dirigido sua atenção à doutrina do Logos de Fílon, entretanto, em uma perspectiva bastante diferente daquela adotada por Irineu. Para uma explanação comparativa de ambas, cf. Richard A. NORRIS, *God and World in Early Christian Thought*, p. 33 *et passim*. Logo, a aproximação exegética entre o texto do Gênesis e as epístolas paulinas no tratamento do tema da imagem e semelhança, tal como empreendida por Agostinho, conforme se viu no capítulo anterior, não pode ser encarada como uma novidade trazida por sua reflexão mas, antes, tratava-se de um exercício recorrente desde os escritos apologéticos do séc. II. György Heidl, por exemplo, já havia observado este fato junto ao pensamento origeniano: “the Pauline concept of the ‘inner man’ plays a determining role in Origen’s understanding of Gen. 1:26”. György HEIDL, *Origen’s Influence on the Young Augustine*, p. 114.

<sup>112</sup> Cf. Robert M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes*, p. 23 e Thomas WEINANDY, *St. Irenaeus and the Imago Dei: The Importance of Being Human*, p. 17.

<sup>113</sup> Cf. Thomas WEINANDY, *St. Irenaeus and the Imago Dei: The Importance of Being Human*, p. 16-17.

<sup>114</sup> Para esta discussão, cf. Anders-Christian JACOBSEN, *The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus*, p. 299-300.

onde chegaria à conclusão de que o espírito, a alma e também o corpo do ser humano foram criados à imagem e semelhança de Deus. Como afirma nas páginas do *Adversus haereses*,

Deus será, então, glorificado em sua criatura,<sup>115</sup> a qual se adapta a Ele [ao ser formada] após seu Filho. Pois, pelas mãos do Pai, ou seja, pelo Filho e pelo Espírito, fez o homem segundo a semelhança de Deus, mas não uma parte do homem. A Alma e o Espírito podem ser uma parte do homem, mas não o homem: o homem completo é o advento e a mistura da alma recebida do Espírito do Pai combinada com a carne formada segundo a imagem de Deus.<sup>116</sup>

Somente se pode dizer, sobre o homem, ter sido criado como um único ser, embora possua uma parte corpórea e outra espiritual. Deus haveria de ser, necessariamente, o criador deste único ser em sua totalidade. Irineu rechaça, por conseguinte, a hipótese de que o termo *homem* designa apenas a alma, pois, neste caso, estaria implicado um dualismo ontológico em tudo oposto à ideia de que o corpo e a alma se unificam no ser humano constituindo uma única realidade.<sup>117</sup> O fato é que tal avaliação exacerbadamente positiva do corpo encontraria pouco espaço no círculo patrístico, ainda marcado por uma forte influência platônica e sua característica sobrevalorização da alma em relação ao corpo. Naturalmente, não seria diferente com Agostinho, pois, além da influência do mesmo platonismo sobre seu pensamento, a proposição de que a imagem de Deus no ser humano pudesse também incluir o corpo lhe soaria como uma ressonância do tipo de antropomorfismo do qual buscava se esquivar, principalmente nos domínios de sua reflexão trinitária.<sup>118</sup> Contudo, é possível presumir a força com que as palavras resolutas de Irineu em seu embate contra os gnósticos foram recebidas pelo espírito de um Agostinho envolvido, assim como aquele, em uma contenda não menos árdua contra uma forma posterior de gnosticismo, o maniqueísmo.

No entanto, a ascendência de Irineu sobre os pensadores patrísticos se prolongaria através da cristologia do Logos que, como já mencionado, constituir-se-ia como uma das

---

<sup>115</sup> Ao lançar mão da palavra *plasma* (empregada no ablativo, *plasmate*, como é possível ver na transcrição do texto original latino na nota seguinte) para se referir aos seres criados, Irineu, além de ressaltar que a porção material do ser humano também glorifica o criador, aponta para uma questão conceitual suscitada por Gn 1,26 e 2,7. O verbo *fazer* (*facere*) refere-se à criação da parte espiritual do homem à *semelhança* de Deus, o verbo *formar* (*plasmare*), por sua vez, refere-se à formação material do homem à *imagem* de Deus. Esta discussão viria a ser retomada posteriormente por outros autores patrísticos, especialmente, Orígenes (Cf. *Homiliae in Ieremian*, I,10).

<sup>116</sup> *Adversus haereses*, V,6,1. Cf. “glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei”. SC, 153,72,1-9.

<sup>117</sup> Cf. Anders-Christian JACOBSEN, *The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus*, p. 304.

<sup>118</sup> Cf. *trin.*, I,1,1; V,8,9.

características marcantes do modo cristão de se pensar a criação humana à imagem e semelhança de Deus. Portanto, retoma-se, doravante, a discussão interrompida no início desta seção a fim de se compreender como a reflexão inaugurada por Fílon de Alexandria seria assumida e desenvolvida por Irineu, ensejando, entretanto, uma conclusão que jamais poderia ter sido aceita pelo espírito judaico daquele: a completa absorção da figura do Logos na pessoa de Jesus Cristo.<sup>119</sup>

Em sua forma geral, o cruzamento entre a cristologia do Logos e os conceitos de imagem e semelhança assumiria um caráter, sobretudo, soteriológico.<sup>120</sup> Conforme as palavras de Irineu,

pois, então, aquela verdade foi mostrada quando o Verbo de Deus foi feito homem, assemelhando-se ele ao homem e o homem a ele mesmo, para que através da semelhança com o Filho o homem se tornasse precioso para o Pai. Assim, nos tempos pretéritos, dizia-se, por certo, ter sido o homem criado à imagem de Deus, porém, isto não era mostrado ostensivamente. Àquela altura, o Verbo, segundo a imagem de quem o homem fora criado, era ainda invisível, por causa disso a semelhança foi facilmente perdida. Quando, porém, o Verbo de Deus foi feito carne, ambas se confirmaram: mostrou-se, então, a verdadeira imagem, tornando-se ele mesmo aquilo que era à sua própria imagem; e restituiu-se a semelhança de maneira estável, tornando-se o homem semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo visível.<sup>121</sup>

Além de corroborar a importância da imagem e semelhança no âmbito da soteriologia cristã, o excerto delineia um elemento que marcaria o desenvolvimento posterior da teologia da *imago Dei*, a saber, a busca por uma distinção entre *imagem* e *semelhança*. De acordo com Irineu, o conceito de *imagem* está relacionado ao corpo feito como uma cópia da

<sup>119</sup> Cf. “[...] o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, e que é o nosso Senhor Jesus Cristo”. *Adversus haereses*, III,8,2. Cf. “[...] Verbum Dei, per quem facta sunt omnia, qui est Dominus noster Iesus Christus”. *SC*, 211,94,46-48. Cf. também *Adversus haereses*, I,22,1; II,13,18; II,30,9.

<sup>120</sup> O que remete imediatamente à propalada preconização da Trindade econômica entre os autores patrísticos gregos. Com o acento na questão soteriológica, prefigura-se o movimento típico entre orientais, no qual se parte da Trindade econômica para somente então se chegar à Trindade imanente, o que se opõe ao processo predominante na patrística latina que segue da Trindade imanente para a econômica. Segundo Vagaggini, “este estado de cosas me parece provenir de dos disposiciones mentales: ante todo de la propensión a considerar el misterio de la unidad de la naturaleza divina y de la trinidad de las personas partiendo de la unidad divina para llegar después mentalmente, en un segundo instante psicológico, a la trinidad de las personas; en un segundo lugar, de la propensión mental a considerar este mismo misterio de la Trinidad principalmente en su aspecto ontológico y metafísico intratrinitario”. Cipriano VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, p. 185.

<sup>121</sup> *Adversus haereses*, V,16,2. Cf. “tunc autem hoc verum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetisi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. In Praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisible erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum”. *SC*, 153,216,21-34.

Imagem de Deus, ou seja, de Cristo – daí a importância da encarnação na consolidação do seu argumento –, enquanto a *semelhança* seria a condição espiritual original capaz de vincular o homem a Deus, a qual fora perdida devido ao pecado adâmico, mas que começou a ser restituída com o evento crístico.<sup>122</sup>

Haja vista a preocupação cristológica de Agostinho, como se pode notar, principalmente, nos livros II e III do *trin.*, toda esta discussão, segundo a qual o tema da imagem e semelhança se encontra perpassado por uma cristologia e uma soteriologia, não pode ser considerada ociosa no contexto subjacente à emergência da analogia psicológica. Ele deixa, inclusive, um sinal de como tais questões se aproximam da epistemologia implicada em sua analogia: “na verdade, a única purificação dos iníquos e dos soberbos”, afirma ele, “é o *sangue do Justo* e a humildade de Deus. Para [que pudéssemos] contemplar a Deus, cuja natureza não compartilhamos, fomos purificados por Aquele que se fez tal qual somos por natureza, mas não pelo pecado”,<sup>123</sup> quer dizer, Jesus Cristo. O que vai ao encontro das palavras de Irineu, para quem “o Filho logrou perfazer todas as coisas, do início ao fim, auxiliando o Pai, e sem aquele ninguém pode conhecer o Pai”.<sup>124</sup> Ambos compartilham a ideia de que a restauração trazida pelo Filho seria decisiva não apenas para a salvação do ser humano, mas também para o conhecimento da realidade do Pai. Não resta dúvida que muito ainda precisaria ser feito para que todos estes temas fossem cingidos com coerência e clareza sob o escopo de uma teoria analógica. Contudo, eles já se encontravam em foco desde o despontar da reflexão patrística, como demonstram as palavras de Irineu. De fato, pode-se mesmo dizer que os caracteres fundamentais da teologia da *imago Dei* já se encontram propostos por Irineu. Todavia, tal constatação não deve obstruir o acompanhamento do seu desenvolvimento junto à tradição patrística.

## Orígenes

<sup>122</sup> Cf. “se, ao contrário, o Espírito faltasse à alma, tal criatura restaria abandonada à imperfeição em sua realidade carnal, possuindo, na verdade, a imagem por sua formação, mas não receberia, de fato, a semelhança pelo Espírito”. *Adversus haereses*, V,6,1. Cf. “si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum”. *SC*, 153,76,27-31.

<sup>123</sup> *trin.*, IV,2,4. Cf. “porro iniquorum et superborum una mundatio est *sanguis iusti* et humilitas dei, ut ad contemplandum deum quod natura non sumus per eum mundemur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus”. *CCSL*, 50,163-164.

<sup>124</sup> *Adversus haereses*, IV,6,7. Cf. “omnia autem Filius administrans Patri perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum”. *SC*, 100,452,127-129. Palavras que convergem na reconquista, acalentada pela teologia de Irineu, da imagem do Deus trinitário refletida na criação do homem; aquilo que Réal Tremblay nomeia de *l’image ou l’effigie du “Roi”*, cf. Réal TREMBLAY, *Vous, lumière du monde*, p. 18-20.

Em um primeiro momento, é possível afirmar que Orígenes não se afasta por demais da perspectiva aberta por Irineu, em que se tem a questão da imagem e semelhança apreendida, predominantemente, sob um escopo soteriológico. No *De principiis*, ele afirma:

por isso, ao dizer: “o criou à imagem de Deus”, calando-se sobre a “semelhança”, não indica outra coisa a não ser que o homem recebera, decerto, em sua condição original, a dignidade de imagem, porém, como a inteira perfeição da semelhança foi conservada para a consumação [de todas as coisas], calou-se para que ele a buscasse por si mesmo, pelo próprio empenho ao exercício da imitação de Deus, com a possibilidade de perfeição que lhe foi dada no início pela dignidade de imagem; assim, somente no fim, com a consumação de todas as obras, alcançaria a perfeita semelhança.<sup>125</sup>

Assim, nota-se como ao menos dois princípios presentes na obra de Irineu são retomados por Orígenes: de um lado, a distinção conceitual entre imagem e semelhança, por outro, a concepção de semelhança como uma perfeição a ser alcançada no fim dos tempos.

Além de estender e aprofundar estas questões, a importância de Orígenes junto à reflexão agostiniana pode ser dimensionada a partir de uma hipótese aventada por Somers: Agostinho teria lido uma tradução latina das *Homilias sobre o Gênesis* de Orígenes no ano de 401, ou seja, em pleno período de redação do *trin*.<sup>126</sup> O que reforça o argumento em favor de que tal influência se faria sentir exatamente na teologia da *imago Dei* suscitada por Gn,1-3.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> *De principiis*, III,6,1. Cf. “hoc ergo quod dixit, ‘ad imaginem Dei fecit eum’, et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit; similitudinis vero perfectio in consummatione servata est; scilicet ut ipse sibe eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret”. *PG*, XI, col. 333. Jacobsen, reforçando a inclinação soteriológica da teologia da imagem e semelhança em Orígenes, afirma que “the idea of God’s image in man plays a role in the creation of man but also in his salvation and perfection, according to Origen”. Anders Lund JACOBSEN, *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, p. 218.

<sup>126</sup> Cf. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l’exégèse agostinienne*, p. 107.

<sup>127</sup> A questão da teologia agostiniana acerca da imagem e semelhança tem sido, inclusive, objeto de uma dupla possibilidade de interpretação na qual Orígenes se encontra no centro do debate. Em síntese, tem-se, por um lado, McCool e a defesa de uma predominância ambrosiana na teologia da imagem de Agostinho, por outro, Teske tem destacado a ascendência de Orígenes sobre a mesma. Cf. Gerald A. McCOOL, *The Ambrosian Origin of St. Augustine’s Theology of the Image of God in Man* e Roland J. TESKE, *Origen and St. Augustine’s first Commentaries on Genesis*. Ambas as posições aduzem importantes elementos em sustentação aos respectivos argumentos, no entanto, encarar o debate em termos de uma mútua exclusão pode resultar em uma atitude um tanto quanto reducionista já que a extensão da influência sofrida por Agostinho não se esgota de maneira alguma nos escritos destes dois pensadores, principalmente, em se tratando de um tema tão amplamente difundido no ambiente teológico cristão dos primeiros séculos. Acatar esta polarização implica em aceder ao risco de se negligenciar a trama mais complexa dos elementos patrísticos subjacentes ao pensamento agostiniano. Com isso, há que se destacar a posição relativizadora e conciliadora de Heidl que, ao se basear na independência das influências de Orígenes e de Ambrósio sobre Agostinho, oferece um argumento mais propício a apreender a especificidade e a importância de ambos na consolidação do tema da imagem e semelhança junto a Agostinho. Cf. Györg HEIDL, *Origen’s Influence on the Young Augustine*, p. 112 et passim.

Mas o pensamento origeneano não se restringe a um mero prolongamento da reflexão de Irineu. Pelo contrário, ele seria responsável por estabelecer uma importante ruptura no que se refere ao tema da imagem e semelhança. Discorrendo sobre o Gn 1,27, Orígenes afirma, contrapondo-se ao argumento de Irineu, que o “[...] que foi feito à imagem e semelhança de Deus é o nosso homem interior, invisível e incorpóreo, incorrupto e imortal”.<sup>128</sup> A hermenêutica proposta por Orígenes representa uma virada na compreensão patrística da questão, e encontraria profunda ressonância junto à exegese agostiniana do Gênesis. Afinal, consideradas as hipóteses de que a *imago Dei* abrangeria o ser humano em sua totalidade compósita, quer dizer, enquanto corpo e alma (posição defendida por Irineu), ou ainda, o que seria mais grave, apenas à sua porção corporal, o texto do Gênesis abrigaria um antropomorfismo incompatível tanto com a concepção da incorruptibilidade e eternidade divinas, quanto ao próprio desenvolvimento da analogia que, como já mencionado, opõe-se a uma compreensão antropomórfica de Deus.

Em um segundo momento, Orígenes volta a se perfilar na linha interpretativa que passa por Justino e Irineu, anuindo ao princípio de que a única imagem propriamente dita de Deus seria o λόγος. A alma humana corresponde antes a uma cópia da Imagem de Deus, quer dizer, do Filho,<sup>129</sup> o qual, nesta condição, apresenta-se como o intermediário entre os planos da imanência e da transcendência.<sup>130</sup>

Em síntese, o núcleo da discussão de Orígenes se concentra em três pontos: a ideia de que a perfeita semelhança entre a imagem portada pelo homem e Deus é um estado ainda a ser alcançado; a compreensão de que somente o λόγος pode ser dito propriamente a imagem de Deus, com o que a alma humana teria sido criada à *imagem da Imagem de Deus* – ideias que já haviam sido defendidas por Irineu –; por fim, a proposição de que *imagem e semelhança* referem-se exclusivamente ao homem interior, incorruptível e eterno em sua composição espiritual.

<sup>128</sup> *Homiliae in Genesim*, I,13. Cf. “[...] qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis”. *PG*, XII, col. 155. A expressão homem interior (*interior homo*) denota que Orígenes, assim como Agostinho, fundamenta sua reflexão na Epístola aos Coríntios.

<sup>129</sup> Cf. “que outra imagem de Deus, à cuja imagem e semelhança o homem foi criado, haveria a não ser o nosso Salvador que é o primogênito de toda a criatura”. *Homiliae in Genesim*, I,13. Cf. “quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae”. *PG*, XII, col. 156.

<sup>130</sup> Cf. “the Logos is thus an intermediary between God and the inner man, thereby ensuring both the relationship and the distance between God and man”. Anders Lund JACOBSEN, *Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen*, p. 231. Também aqui, não pode ser minimizada a importância da discussão para uma teoria analógica. A compreensão do Filho como mediador insere um princípio capaz de unir os planos, de outra maneira, equívocos, do Criador e da criação, através do qual a analogia encontra sua posição entre a univocidade e a equívocidade.

Étienne Gilson destaca, ainda, a incipiente epistemologia que se desprende do tratamento dispensado por Orígenes à *imago Dei*. A alma humana seria, para este, “[...] por natureza, um espírito feito à imagem e semelhança de Deus, capaz, por conseguinte, de conhecê-lo conhecendo a si mesma, e de conhecê-lo cada vez melhor à medida que recupera, pela ascese e pela purificação, a semelhança com Deus, que perdeu em parte”.<sup>131</sup> A ascendência de Orígenes sobre a analogia agostiniana pode ser dimensionada, por conseguinte, na exortação ao voltar-se a si mesmo (*redire in semetipsum*), à própria interioridade, com o que se abre ao espírito humano, criado à imagem e semelhança divina, um caminho rumo a uma apreensão intelectual de Deus. Decerto, o esquema origineano ainda se mostra fortemente dependente da ação cristológica enquanto instrumento de purificação e restauração, não obstante, prenuncia aquela caracterização do conhecimento como uma atividade progressiva que se inicia com uma atitude interiorizante implicada na própria denominação de *psicológica* emprestada à analogia agostiniana.

### **Gregório de Nissa**

Muito da relevância de Gregório de Nissa se deve, sumariamente, ao fato de ter oferecido à teologia da *imago Dei* uma reflexão que não se restringia a uma abordagem exclusivamente exegética dos textos escriturísticos. No que concerne, mais especificamente, à sua confluência junto ao pensamento de Agostinho, a questão se concentra em torno de certos conceitos presentes em seus escritos que seriam, posteriormente, retomados e aprofundados pelo Hiponense. Em uma passagem do *In Psalmos* é possível identificar alguns deles e também captar de que modo se articulam com o tópico da imagem e semelhança:

pois, se todo este mundo obedece a certa harmonia, cujo autor e executor é Deus – de maneira que também diz o Apóstolo: “o homem é, verdadeiramente, um microcosmo”, ao mesmo tempo certa semelhança e imitação daquele que dispôs o mundo –, é necessário que qualquer coisa descoberta pela razão no macrocosmo, seja igualmente divisada, como é justo, no microcosmo. Logo, a parte do todo é congruente com o próprio todo [...] de modo que, toda aquela harmonia do macrocosmo se manifesta no microcosmo – digo, na natureza humana – na proporção que as partes guardam relativamente ao todo, enquanto, verdadeiramente, o todo pode ser percebido e reproduzido por elas.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 54-55.

<sup>132</sup> *In Psalmos*, I,3. Cf. “si igitur totus hic mundus musica quaedam consonantia est, ut et Apostulus dicit: parvus vero mundus homo est, simulque similitudo et imitatio quaedam ejus, qui mundum concinnavit: necesse est, ut quod ratio in magno illo et spatioso mundo reperit, hoc, ut par est, in parvo itidem conspicitur: pars enim totius cognata est toti [...] ita et in parvo mundo, in humana inquam natura, totus ille magni mundi concentus elucescit, proportione quadam toti per partem respondens [...]”. *PG*, XLIV, col. 442.

Encontra-se, aqui, a ideia de que através da relação de imitação existente entre o autor, Deus, e sua obra, as coisas criadas, tornar-se-ia possível à razão divisar o liame proporcional que se estabelece entre eles. Entretanto, a relativa confusão semântica que transparece nos termos *imitação* e *semelhança* em nada auxilia o seu aprofundamento, pelo contrário, acaba por obscurecer algumas de suas especificidades. Ainda assim, a passagem revela importantes pontos de contato com a analogia psicológica. Em primeiro lugar, esta aproximação se faz notar ao nível conceitual. Termos como *harmonia* e *proporção* ocupariam uma posição de relevo no constructo analógico agostiniano.<sup>133</sup> Além disso, a equivalência proporcional entre dois níveis distintos de realidades (macrocosmo e microcosmo) corresponde a um dos princípios mais elementares da analogia.

A conexão entre o pensamento de Gregório de Nissa e a teoria analógica agostiniana pode ser estimado com maior clareza, entretanto, atentando-se para o desdobramento da problemática da *imago Dei* ao longo de suas obras. No *De hominis opificio*, ele salienta que a eminência do ser humano perante as demais criaturas “[...] não consiste na sua semelhança com o mundo criado, mas por ter sido feito o homem à imagem da natureza do criador”.<sup>134</sup> Com isso, ele abandona o acento helenista do excerto anterior em favor de uma linguagem mais inclinada ao léxico cristão. O ser humano, devido à proeminência de sua semelhança com Deus, não deveria se restringir ao exercício de comparação com as coisas criadas, mas, antes, voltar-se à apreensão da *mente divina e transcendente* da qual é imagem.<sup>135</sup> Exortação que encontraria calorosa recepção junto a Agostinho, para quem, da mesma maneira, esta semelhança conclama a uma progressiva transição da ciência das coisas temporais em direção à sabedoria das coisas eternas.<sup>136</sup>

A questão receberia ainda um desenvolvimento mais vigoroso, antecipando, em muitos pontos, o tipo de problematização epistemológica, aliada a um esquema triádico, observada na analogia agostiniana.<sup>137</sup> Segundo as palavras de Johannes Quasten, para Gregório de Nissa,

<sup>133</sup> Cf. por exemplo *vera rel.*, 43,80; *en. Ps.* LXXXV,5; *trin.*, IV,2,4.

<sup>134</sup> *De hominis opificio*, 16. Cf. “[...] quae in similitudine mundi hujus creati non consisti, sed quod tradit hominem ad imaginem naturae creatoris esse factum”. *PG*, LXIV, col. 179.

<sup>135</sup> Cf. Johannes QUASTEN, *Patrología*, v. II, p. 308-309. Conforme acrescenta, “para Gregorio la visión mística de Dios que ocurre dentro del alma es el mayor conocimiento posible de la Belleza suprema, es una anticipación de la visión beatífica”. *Ibid.*, p. 309.

<sup>136</sup> Cf. *trin.*, XII,15,25.

<sup>137</sup> Importa notar como mesmo o uso de analogias – não propriamente psicológicas, mas sensíveis – encontra espaço nos escritos de Gregório de Nissa. Na epístola *Ad Ablabium*, por exemplo, além da analogia dos *três homens*, tema principal da missiva, ele se utiliza de outra analogia bastante recorrente ao longo do período patrístico: a compreensão da relação entre o Pai e o Filho de maneira análoga àquela entre o sol e os seus raios.

o homem é a imagem fiel de seu Criador, principalmente por causa de sua alma, e mais precisamente porque sua alma está dotada de razão, livre-arbítrio e graça sobrenatural. Gregório emprega o termo “imagem” (*eikon*) como a expressão adequada dos dons divinos com os quais foi dotado o homem, em sua condição original de perfeição. Enquanto que, para Clemente e Orígenes, a imagem de Deus na alma humana corresponde à parte racional do homem e, para Irineu, ao livre-arbítrio, para Gregório, em vez disso, não consiste unicamente no *voûç* e no *αὐτεξούσιον*, mas também em sua virtude, na *ἀρετή*.<sup>138</sup>

Mesmo que Agostinho se mostre mais inclinado à posição de Orígenes, na qual se destaca a predominância da imagem divina na porção superior da alma, a definição de Gregório de Nissa seria uma componente importante em seu esforço por relacioná-la com as atividades inerentes à *mens* humana em sua coordenação triádica. Além da principal imagem analógica da Trindade (*memória, inteligência e vontade*), Agostinho elencaria outras, como por exemplo: *modus, forma, ordo; mens, notitia, amor; fides, cogitatio, amor*, que apontam para o prolongamento da abertura da Trindade a uma abordagem psicológica, tal qual levada a efeito pelo Padre capadócio,<sup>139</sup> com o que a imagem divina, cujo reflexo se percebe na alma humana, passa a ser também apreendida em suas potências intrínsecas, não mais apenas como um todo indistinto.

Contudo, uma característica marcante do pensamento de Gregório de Nissa precisa ainda ser frisada: a defesa peremptória da capacidade do ser humano de conhecer Deus. Ele afirma que o conhecimento da natureza de Deus, ao menos aquele disponível ao ser humano em sua existência natural, passa pela semelhança entre a alma e Deus.<sup>140</sup> Neste sentido, Étienne Gilson aponta que, para Gregório de Nissa, seria “[...] natural inferir também, do espetáculo do universo, a existência de um Pensamento que o criou e o dirige [...] mas é da

---

Esta analogia, que pode ser encontrada ainda em Orígenes (*Commentarium in evangelium Matthaei*, XII,9), Atanásio (*Contra arianos*, III,23,3), Tertuliano (*Adversus Praxean*, VIII,5-7) e Ambrósio (*De fide*, IV,9), além do próprio Agostinho (*Soliloquia*, I,8,15), sugere a longa reminiscência de um tema platônico (cf. especialmente *República* 505a-509b) revigorado por Plotino (cf. *Enéadas*, V,I,7).

<sup>138</sup> “El hombre es la imagen fiel de su Hacedor, principalmente por razón de su alma, y más precisamente porque su alma está dotada de razón, libre albedrío y gracia sobrenatural. Gregorio emplea el término ‘imagen’ (*eikon*) como la expresión adecuada de los dones divinos con que fue dotado el hombre, de su condición original de perfección. Mientras que, para Clemente y Orígenes, la imagen de Dios en el alma humana es la parte racional del hombre y, para Irineo, es el libre albedrío, para Gregorio, en cambio, no consiste únicamente en el *voûç* y en el *αὐτεξούσιον*, sino también en su virtud, en la *ἀρετή*”. Johannes QUASTEN, *Patrología*, v. II, p. 306.

<sup>139</sup> Sarah Coakley afirma que, ao identificar diferentes partes no interior do eu (alma), Gregório de Nissa já teria lançado mão de analogias psicológicas, antecipando um exercício mais comumente associado à patrística latina e a Agostinho. Cf. Sarah COAKLEY, “Persons” in the “Social” Doctrine of the Trinity, p. 135.

<sup>140</sup> Cf. Johannes QUASTEN, *Patrología*, v. II, p. 307. Quasten afirma ainda que Gregório de Nissa teria assumido para si a antiga divisa segundo a qual *o semelhante é conhecido pelo semelhante*. Cf. *ibid.*, 307.

criatura que se deve partir, se se quiser conhecer a natureza de Deus, na pequena medida em que é conhecível”.<sup>141</sup>

## **Tertuliano**

No que diz respeito ao pensamento dos Padres latinos, a questão conserva grande parte das dificuldades e das particularidades referentes à patrística grega. Manter-se-á, neste caso, a premissa metodológica que serviu de orientação à discussão anterior direcionada aos Padres do Oriente. Assim, com Tertuliano, Ambrósio de Milão e Hilário de Poitiers, chega-se àqueles nomes que não apenas integram o núcleo da referência teológica de Agostinho junto à patrística latina, mas que também oferecem uma posição privilegiada para uma apreensão sumária das principais características do tratamento latino dispensado às questões de fundo da analogia psicológica.<sup>142</sup>

Iniciando com Tertuliano, é possível dizer que, de modo geral, a relevância das proposições levantadas por seu pensamento para o desenvolvimento da teologia cristã do III ao V séculos se reflete na perseverança com que sua influência ultrapassou as severas limitações impostas pelo fato de ter sido reconhecido como herege por conta de sua adesão ao montanismo. Ele se manteria, desde então, como uma espécie de eminência parda para a patrística ocidental. Embora suas ideias serpenteassem por entre o latim das mais célebres cabeças do cristianismo, pouco se pronunciaria seu nome.<sup>143</sup> Mas o fato é que ele foi uma referência indelével para tantos, como Cipriano, Jerônimo, Ambrósio e Agostinho. Com relação a este último, basta dizer que Tertuliano é considerado o mentor da doutrina trinitária cristã<sup>144</sup> para que se distinga a importância de seu pensamento no contexto teológico que gestaria a teoria analógica agostiniana.

Se até agora, abordou-se a relação da analogia psicológica com o pensamento patrístico, sobretudo, através do tema da imagem e da semelhança, com Tertuliano esta

<sup>141</sup> Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 70.

<sup>142</sup> Tendo em conta o caráter fortemente filosófico da doutrina trinitária agostiniana é, de alguma maneira, curioso notar que Tertuliano, Ambrósio de Milão e Hilário de Poitiers teriam sido pensadores infensos à filosofia e sua inclinação especulativa. De acordo com Gilson, “Hilário sabia grego e não se deixou tentar pela metafísica; Ambrósio sabia grego, estudou longamente Filon e Orígenes, cujas obras são tão ricas em dados filosóficos de toda natureza, mas tampouco deixou-se levar ao menor aprofundamento metafísico do texto sagrado. Ambrósio não tinha os filósofos em bom conceito”. *Ibid.*, p. 125. Não obstante, a influência dos três sobre Agostinho dificilmente poderia ser exagerada, mesmo no que se refere àqueles tópicos predominantemente filosóficos de seu pensamento.

<sup>143</sup> Segundo Warfield, tal situação se agravaria à época de Agostinho quando “[...] he has already taken his place definitely in the catalogue of heretics, and thenceforward he found hardly any who were prepared to do him reverence”. Benjamin Breckinridge WARFIELD, *Studies in Tertullian and Augustine*, p. 05.

<sup>144</sup> Cf. Benjamin Breckinridge WARFIELD, *Studies in Tertullian and Augustine*, p.107.

aproximação se daria de maneira ainda mais direta, ou seja, através da própria questão trinitária. Por um lado, se ele pouco acrescentaria de realmente original à discussão da imagem e da semelhança, por outro, no âmbito do trinitarismo, ao se consolidar como uma espécie de tradutor da teologia grega para o Ocidente cristão, ele iniciaria o processo de formação do léxico teológico latino, tendo sido, inclusive, o primeiro a empregar a palavra *trinitas* para se referir à realidade comum entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Assim como tantos outros nomes do período patrístico, a direção a ser assumida pelo seu pensamento seria, fortemente, determinada pelas demandas impostas por grupos heréticos. Aliás, a forma com que se cristalizaram grande parte dos dogmas cristãos se moldou tanto pelo atrito com as disputas heréticas, quanto a partir de sua própria evolução teológica intrínseca. Corroborando esta observação, a elaboração trinitária de Tertuliano decorre de seu confronto com o monarquianismo ou patripassionismo de Práxeas.<sup>145</sup> Diante da forte conotação monoteísta desta heresia, a solução encontrada por ele foi a de promover uma revisão da cristologia do Logos, tomada de empréstimo dos Apologistas, tendo por fim estabelecer uma base teológica que pudesse sustentar a distinção entre as pessoas do Pai, do Filho e do Espírito, sem prejuízo de uma unidade substancial entre elas.<sup>146</sup> Evidenciam-se, assim, os dois traços distintivos do tratamento dispensado por Tertuliano ao problema. Como uma decorrência natural de seu espírito infenso a divagações filosóficas, sua reflexão trinitária jamais se entregaria a um exercício especulativo, mas navegaria sempre dentro do raio de ação do luminoso farol que ele chamava de *regra da fé*, ou seja, a crença cristã estabelecida pela tradição e pelas Escrituras judaico-cristãs. Em segundo lugar, possivelmente por conta da relevância da cristologia do Logos no desenvolvimento de seu pensamento, em sua prospecção predominaria uma apreciação da Trindade em sua dimensão econômica.

Todavia, Tertuliano prolonga, ainda que de maneira limitada e hesitante, sua atenção à Trindade imanente. Encontra-se aqui uma questão da maior importância, pois, para se aproximar da relação *ad intra* entre as pessoas divinas, Tertuliano se vale do auxílio de analogias construídas a partir de fenômenos do mundo sensível, como pode ser observado na seguinte passagem do *Adversus Praxean*:

<sup>145</sup> O patripassionismo, guiado pela necessidade de defender um monoteísmo estrito, esgrimia que o Pai e o Filho se identificavam a ponto de se poder dizer que fora o Pai a sofrer na cruz, ou seja, “[...] foi o próprio Deus-Pai que numa forma/modo desceu dos céus ao seio de Maria; viveu neste mundo; sofreu, morreu e ressuscitou”. Roque FRANGIOTTI, *História das heresias*, p. 46-47.

<sup>146</sup> Segundo Warfield, a difícil tarefa à qual Tertuliano se viu compelido a efetuar fora: “[...] to establish the true and complete deity of Jesus, and at the same time the reality of His distinctness as the Logos from the fountal-deity, without creating two Gods. This is, on the face of it, precisely the problem of the Trinity”. Benjamin Breckinridge WARFIELD, *Studies in Tertullian and Augustine*, p. 24. Cf. também *ibid.*, p. 36.

Deus se estendeu [*proluit*], então, pelo Verbo – como ensina também o Paráclito –, tal qual a raiz pela árvore, a fonte pelo rio e o sol por seus raios.<sup>147</sup> Pois estes são [também] extensões (*προβολαί*) das substâncias das quais procedem. Por isso, não teria hesitado em chamar o Filho de árvore da raiz, ou rio da fonte, ou raio do sol. Pois que, se toda origem é progenitora e tudo o que se estende da origem é prole, muito mais o Verbo de Deus que recebeu o próprio nome de Filho. A árvore não pode ser separada da raiz, nem o rio da fonte ou o raio do sol, assim como nem o Verbo de Deus. Portanto, segundo a forma destes exemplos, confesso ter dito [serem] dois: Deus e o seu Verbo, o Pai e o seu próprio Filho. Decerto são duas coisas a raiz e a árvore, mas conectadas; duas imagens a fonte e o rio, mas indivisíveis; duas formas o sol e os raios, mas coerentes. Todo aquele que procedeu de outra coisa é segundo em relação àquilo do qual procedeu, nem por isso, entretanto, é algo separado. Onde existe um segundo, existem dois e onde existe um terceiro, existem três. O terceiro é, pois, o Espírito proveniente de Deus e do Filho, tal como o fruto da árvore é terceiro em relação à raiz, o braço de um rio é terceiro em relação à fonte e o ápex de seus raios é terceiro em relação ao sol. Nada, porém, pode ser alienado da matriz da qual recebeu suas propriedades. Assim, a Trindade decorre do Pai por graus conectados e harmonizados, o que em nada conflita com a monarquia e, [além disso], protege o *status* da economia.<sup>148</sup>

O objetivo de Tertuliano está anunciado desde o início, servir-se de imagens emprestadas do mundo natural a fim de alcançar uma compreensão mais clara da Trindade divina. Através do exemplo do desenvolvimento da raiz, do prolongamento da fonte e do processo de irradiação do sol, ele encontra um meio analógico para expressar como o Verbo e o Espírito procedem de Deus sem que sejam distintos dele.<sup>149</sup> Logo, não seria por acaso que a

---

<sup>147</sup> O verbo latino *profere*, que aparece no excerto na forma pretérita (*proluit*), traz algumas dificuldades em sua tradução para o português. Em sua acepção mais comum ele tem o sentido de *proferir, declarar, manifestar*. De fato, tais expressões seriam apropriadas no que se refere à relação entre o Pai e o Filho, mas não caberia dizer em português que a raiz *profere* a árvore e assim por diante. O verbo *proferre* detém também o sentido de *estender*, tanto temporalmente quanto espacialmente. Tertuliano, certamente, almeja esta acepção, já que o que está em questão é que tal como a raiz se desdobra internamente fazendo da árvore uma extensão de sua própria essência, assim o fez Deus com relação ao Verbo. Não fosse o lastro plotiniano do verbo *emanar* talvez fosse esta a melhor opção para se traduzir o *proferro* de Tertuliano, principalmente porque, deste modo, seria possível manter a transitividade do verbo original latino. Todavia, isto implicaria no risco de apontar para uma aproximação entre ambos os termos em tudo inapropriada, já que anacrônica.

<sup>148</sup> *Adversus Praxean*, VIII,5-7. Cf. “*proluit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluuium et sol radium. Nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum ex quibus. Nec dubitaurim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluuim et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profetur progenies est, multo magis sermo Dei qui etiam proprie nomen Filii accepti. Nec frutex tamen a radice nec fluuius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere: Deus et sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duas res sunt, sed coniunctae; et fons et flumen duas species sunt, sed indiuisae: et sol et radius duas formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus ex fructice et tertius a fonte riuus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchie nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit”.* *CCSL*, 2,1167-1168.

<sup>149</sup> É interessante observar uma possível correspondência entre o exercício analógico de Tertuliano e uma passagem do *Commentarium in evangelium Matthaei* de Orígenes. Ao se voltar para uma questão levantada em Mt 16,16, acerca da identidade de Jesus, Orígenes, recorrendo às palavras do profeta Jeremias, argumenta que ele era “[...] ‘o filho do Deus vivo’, o que também havia sido dito através dos profetas: ‘eu vivo’, e ‘eles abandonaram a mim, a fonte da água viva’. Porém, é também a vida este que diz: ‘eu sou a vida’, assim como o

reflexão trinitária e a analogia se encontrariam no pensamento de Tertuliano. O desafio implicado na tarefa de exprimir o caráter uno e trino de Deus demandava o aperfeiçoamento dos instrumentos teóricos e metodológicos manuseados pelos pensadores cristãos dos primeiros séculos. Coube a Tertuliano o papel de ter sido o primeiro a oferecer relativa sistematicidade e profundidade no tratamento do problema trinitário e, além disso, a demonstrar que a analogia poderia ser uma alternativa eficaz para se confrontar a questão.

Conforme mencionado anteriormente, Agostinho também se utiliza da analogia do sol para se acercar da realidade divina. É o momento, portanto, de dispensar maior atenção à questão. Nos *sol.*, Agostinho escreve: “portanto, assim como é possível notar três coisas no sol – que existe, que brilha e que ilumina –, também no Deus secretíssimo, a quem deseja conhecer, temos três coisas – que existe, que é conhecido e que faz as demais coisas serem conhecidas”.<sup>150</sup> Porque se trata de um ser *secretíssimo*, utilizando a expressão de Agostinho, o conhecimento de Deus demanda o empréstimo de referências que possam subsidiar a razão humana em tal tarefa. Contudo, é importante notar, e aqui parece estar o ponto central da convergência entre as duas passagens, que tanto Tertuliano quanto Agostinho não tomam Deus pelo sol, nem mesmo correlacionam diretamente as propriedades de um com outro, quer dizer, como se Deus fosse realmente uma luz, ou emitisse raios; o objetivo, antes, é tentar estabelecer uma *relação de proporcionalidade* entre um conjunto de propriedades intrínsecas a algumas realidades patentes à percepção humana – em Tertuliano, sol/raio/ápex, raiz/árvore/fruto; em Agostinho, a existência do sol, seu brilho e seu poder de iluminação – com outro, isto é, a atividade ou essência de Deus.

---

Pai que é a fonte da vida. E considere cuidadosamente se, tal como a fonte do rio não é a mesma coisa que o rio, a fonte da vida não é a mesma coisa que a vida”. *Commentarium in evangelium Matthaei*, XII,9. Cf. “[...] ‘Filium Dei vivi’, quique per prophetas dixerat: ‘Vivo ego’, et: ‘Me dereliquerunt fontem aquae vivae’. Erat autem et is vita qui dixit: ‘Ego sum vita’, utpote a Patre qui fons vitae est. Et adverte diligenter annon quemadmodum idem non sunt fons fluvii, et fluvius; ita fons vitae, et vita”. *PG*, XIII, col. 995. Intentando, pois, ressaltar a especificidade da relação entre o Pai e o Filho, Orígenes lança mão de uma das analogias utilizadas por Tertuliano, estabelecendo, de maneira semelhante, uma relação de proporcionalidade entre o par Pai/ Filho e fonte/rio. Contudo, as propostas de ambos se mostram divergentes na medida em que, enquanto Tertuliano tem por objetivo encontrar um meio através do qual se pudesse exprimir com alguma clareza a natureza da relação intrínseca entre o Pai e o Filho, a discussão levada a cabo por Orígenes propõe um aprofundamento exegético de Mt 16,16, Jr 12,24 e Jr 2,13, o que faz com o seu procedimento analógico, ao se inserir marginalmente dentro de um registro *teológico-exegético*, diferencie-se substancialmente do registro *teológico-dogmático* de Tertuliano e, ainda mais, estendendo um pouco o alcance do debate, daquele *filosófico-especulativo* de Agostinho.

<sup>150</sup> *sol.*, VIII,15. Cf. “ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur et quod caetera facit intelligi”. *PL*, XXXII, col. 877. No *beata v.* encontramos a mesma aproximação entre Deus e o sol, porém, de maneira ainda embotada: “mas certo aviso age junto a nós para que nos recordemos de Deus, para que o busquemos, para que o desejemos, para que lhe sejamos sedentos, isentos de todo o fastio, [pois que] a fonte da verdade emana, até nós, dele mesmo. Aquele sol secreto irradia esta claridade em nossos olhos interiores”. *beata v.*, IV,35. Cf. “admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubat sol ille secretus infundit”. *PL*, XXXII, col. 976.

Embora este procedimento se coadune formalmente com o que se denomina analogia, ou seja, uma equivalência proporcional entre relações inerentes a ordens de realidade distintas, a passagem extraída do *Adversus Praxean* de Tertuliano acusa duas limitações no que se refere ao alcance de sua aplicação. Sob uma perspectiva filosófica, a discussão empreendida por Tertuliano ainda não alcança a maturação e a sistematicidade suficientes para que seja propriamente designada como uma teoria analógica.<sup>151</sup> Há que se considerar, todavia, que nem mesmo o trecho citado da obra *sol.* apresenta a profundidade alcançada, principalmente, no *trin.*, onde a questão analógica alcançaria outro registro, em muito devido à incorporação de imagens emprestadas não mais apenas do mundo sensível, mas de percepções mais abstratas relacionadas à interioridade do ser humano. Por sua vez, sob um prisma teológico, ainda que Tertuliano se encaminhe, ao longo de quase todo o excerto, rumo a uma apreensão da Trindade em sua constituição *ad intra*, ele recua ao afirmar, na última frase, que a extensão de Deus em direção ao Verbo e ao Espírito não deveria se interpor à sua ascendência – ou *monarquia*, conforme a terminologia empregada –, além de ter sempre em vista o seu caráter econômico. O que indica que ele compreendia o caráter trinitário do Deus cristão ainda subordinado ao seu modo de atuar junto ao mundo, isto é, à sua *oikonomia*. Não obstante, mesmo não tendo adentrado completamente no âmbito da Trindade imanente, Tertuliano encontrara uma das portas que lhe dão acesso, e isto adquire relevância na medida em que Agostinho, no *trin.*, utilizar-se-ia deste passadouro. Logo, segundo adverte Warfield, “não é, obviamente, o término deste processo de pensamento que nós vemos em Tertuliano, mas o seu início”.<sup>152</sup> Um longo caminho haveria ainda de ser percorrido até que o debate alcançasse uma expressão mais acabada no agostinianismo.

### **Ambrósio de Milão**

Em sequência, avultam-se dois pensadores cristãos que seriam decisivos na sedimentação e unificação desta discussão junto ao pensamento de Agostinho. Ambrósio de

---

<sup>151</sup> Contra este argumento poderia ser objetado que Tertuliano jamais tentou uma incursão pelo mistério trinitário capitaneada por um método analógico, por conseguinte, não lhe caberia tal reprimenda. Decerto, a incipiência demonstrada no seu uso da analogia não acarreta qualquer consequência direta à coerência do desenvolvimento de sua reflexão. No entanto, o que importa aqui é captar a natureza e a fluidez das questões que compõem o lastro teológico da analogia psicológica agostiniana. A tarefa que se apresenta, por conseguinte, é a de estimar a inserção desta intuição analógica de Tertuliano no movimento mais amplo da herança patrística de Agostinho, e não a de reconstruir a dinâmica interna de seu pensamento a partir de sua utilização ocasional de um recurso analógico.

<sup>152</sup> “It is, of course, not the close of this process of thought that we see in Tertullian, but its beginning”. Benjamin Breckinridge WARFIELD, *Studies in Tertullian and Augustine*, p. 109.

Milão, que, por conta da profunda influência recebida da patrística oriental, seria responsável por consolidar a importância da teologia da imagem e da semelhança no Ocidente cristão, e Hilário de Poitiers, que com seu incomensurável esforço e dedicação na afirmação do modo latino de pensar a questão trinitária insere-se diretamente na linha de continuidade do pensamento de Tertuliano. Dividindo a discussão empreendida até aqui em dois grupos temáticos – a teologia da imagem e da semelhança, predominante na patrística oriental, e a questão trinitária propriamente dita, tal como disposta por Tertuliano – vê-se como ambos se refletem, respectivamente, nos pensamentos de Ambrósio e Hilário, encontrando assim a plataforma derradeira antes de seu destino final no agostinianismo. Ambrósio, devido à ênfase hermenêutica dispensada à passagem de Gn 1,26; Hilário, não apenas por ter persuadido Agostinho da interpenetração entre o tema da *imago Dei* e a questão trinitária, mas também das profundas implicações que daí transcorrem no que diz respeito ao conhecimento humano acerca da natureza de Deus.

Ambrósio de Milão, nascido em 340, contemporâneo de Agostinho, assumiu um papel central na aproximação deste com o cristianismo. As *conf.* oferecem um relato bastante esclarecedor sobre a intervenção decisiva do Bispo de Milão no desencadeamento do processo que culminaria na sua conversão.<sup>153</sup> Além disso, Ambrósio seria importante para a efetivação, no agostinianismo, da síntese entre o neoplatonismo e o cristianismo.<sup>154</sup> No entanto, a convergência de seu pensamento na analogia psicológica deve ser inicialmente dimensionada a partir do relato no qual Agostinho revela que as palavras de Ambrósio que deitaram impressão mais duradoura sobre seu espírito teriam sido exatamente aquelas versadas sobre a *imago Dei*. Discorrendo sobre os ensinamentos advindos das pregações de Ambrósio, ele testemunha:

por meio de quem, verdadeiramente, soube com certeza ter sido o homem feito à tua imagem e semelhança, o que não era entendido pelos teus filhos espirituais – os quais reavivaste através da graça da maternal fé cristã – de modo a conceberem e acreditarem que estivesses limitado à forma do corpo humano. Ainda que nem sutilmente ou por enigma eu suspeitasse como possuirias uma substância espiritual, alegrava-me por isso, e me envergonhei não pelos tantos anos adversos à fé cristã, mas por não ter ladrado contra as ficções dos pensamentos corruptos.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Cf. *conf.*, V,13,23.

<sup>154</sup> Gerald McCOOL, *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, p. 65.

<sup>155</sup> *conf.*, VI,3,4. Cf. “ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis quos de matre Catholica per gratiam regenerasti, non sic intelligi ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent: quanquam quomodo se haberet spiritualis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar; tamen gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse”. *PL*, XXXII, col. 721. Optou-se por traduzir o vocábulo latino *catholica* por

Agostinho confirma o papel preponderante assumido por Ambrósio em seu afastamento definitivo do maniqueísmo. À acusação de antropomorfismo que os sectários de Mani lançavam contra o cristianismo, Ambrósio retrucava com a tese da imaterialidade divina. Exatamente a reboque desta altercação com os maniqueus, o tema da imagem e semelhança seria desenvolvido. Com alguma diligência, pode-se estimar o quão reveladoras teriam soado junto ao espírito vacilante do jovem Agostinho as palavras proferidas pelo admirável orador, expondo a proposição escriturística do espírito humano criado à imagem e semelhança divina. Desde então, seria este um tópico recorrente no *corpus augustinianum*.

O substrato do tratamento dispensado pelo Bispo de Milão ao tema da imagem e semelhança se encontra circunscrito ao conteúdo de uma de suas principais obras: *Hexaemeron*.<sup>156</sup> Embora Ambrósio assumia, com poucos acréscimos, algumas das reflexões desenvolvidas pelos padres gregos, ele tende, antes, à inclinação própria da patrística latina em favor de uma teologia de cunho moralista-catequética.<sup>157</sup> Como não poderia ser diferente, esta característica se reflete diretamente na abordagem da imagem e semelhança divina no *Hexaemeron*.

Em uma apreensão geral, Ambrósio se mantém atrelado a dois princípios que, como já se viu, caracterizam o modo grego de desenvolver a questão: a atribuição exclusiva do epíteto *imago Dei* à pessoa do Filho, e *ad imaginem Dei* ao ser humano, além da forte conotação soteriológica emprestada ao conceito de semelhança, como ilustra a seguinte passagem do *Hexaemeron*:

por conseguinte, aquela [a alma humana] é à imagem de Deus, e não pode ser estimada pela corporeidade, mas pelo vigor da mente: com ela se vê as coisas ausentes, cobre-se com a vista [distâncias] ultramarinas, percorre-se com os olhos perscrutando lugares afastados, espraçando seus sentidos por todos os lugares e em um só momento, pelos confins da Terra e profundezas do mundo; e se une a Deus, prende-se a Cristo, desce ao inferno e ascende para viver livremente no céu. Afinal, ouve aquele que diz: “mas a nossa morada está nos céus” (Fl 3,20). Não é, portanto, à imagem de Deus, na qual Deus sempre é? Mas antes ouve o porquê é à imagem de Deus, disse o Apóstolo: “assim, pois, nós todos que com a face descoberta observamos a glória de Deus, nesta mesma imagem somos reformados pela glória na glória, ou seja, pelo Espírito do Senhor” (2Cor 3,18).<sup>158</sup>

---

*cristã* devido ao fato de seu correspondente literal, *católica*, denotar uma cisão institucional inexistente à época de Agostinho.

<sup>156</sup> A obra é composta de seis livros nos quais se dividem nove homilias, provavelmente ouvidas por Agostinho, predicadas ao longo de uma Semana Santa compreendida entre os anos de 386 e 390.

<sup>157</sup> Cf. Johannes QUASTEN, *Patrología*, v. III, p. 210.

<sup>158</sup> *Hexaemeron*, VI,8,45. Cf. “ea igitur est ad imaginem Dei, quae non corporeo aestimatur, sed mentis vigore: quae absentes videt, transmarina visu obit, percurrit aspectu, scrutatur abdita, huc atque illuc uno momento

O excerto denuncia, no entanto, que a teologia de Ambrósio teria ousado, pontualmente, voos que ultrapassaram os limites da patrística grega. Se Gregório de Nissa e Orígenes já haviam indicado que a criação à imagem e semelhança de Deus somente poderia se referir à alma racional do ser humano, Ambrósio seria mais explícito ao ressaltar, lançando mão de um conceito central no pensamento agostiniano, que a mesma se relaciona mais especificamente à atividade da mente (*mens*) humana. Em seguida, a menção à ideia de uma visão da mente, em tudo superior à visão sensorial ordinária, que se une a Deus, também se faria sentir junto a Agostinho. O desvelamento da capacidade da mente em ultrapassar o *hic et nunc* ao qual se restringem os sentidos corporais seria determinante na busca de Agostinho por uma expressão intelectual do Deus que escapa às determinações do espaço e do tempo. O que corresponde exatamente ao tipo de visão preconizada por Ambrósio, cujo vigor permite que se aviste o que está ausente, que se estenda a um só tempo por todos os lugares, para que assim se veja o Deus invisível.<sup>159</sup>

Além disso, este tema ambrosiano teria grande influência na incorporação da memória e da vontade, juntamente com a inteligência, à composição da imagem trinitária na mente humana, haja vista que conhecer o Deus que não se circunscreve ao tempo presente implica na necessidade de se estender ao passado, através da memória, e ao futuro, através da vontade. Deste modo, Ambrósio aponta para Agostinho o caminho através do qual o tópico da criação *ad imaginem et similitudinem Dei* poderia se desvencilhar de uma hermenêutica

---

sensus suos per totius orbis fines et mundi secreta circumfert: quae Deo jungitur, Christo adhaeret, descendit in infernum, atque ascendit, libera versatur in coelo. Denique audi dicentem: Nostra autem conversatio in coelis est (Phil. III, 20). Non est ergo ad imaginem Dei, in qua Deus semper est? Sed audi quia ad imaginem est Dei. Dicit enim Apostolus: Nos itaque omnes revelata facie gloriam Dei speculantes ad eandem imaginem reformamur a gloria in gloriam, sicut a Domini spiritu (II Cor. III, 18)”. *PL*, XIV, col. 259D-260A. Cf. também “se compreenderes a Imagem, verás à imagem; pois o homem não é imagem de Deus, mas criado à sua semelhança. Cabe a outro ser a Imagem invisível de Deus: o primogênito entre as criaturas do universo, pelo qual todas as coisas foram feitas. Esse não é à *imagem de Deus*, mas *Imagem*, enquanto tu não és *imagem*, mas à *imagem*. Tens, portanto, em tua substância algo da Imagem e Semelhança de Deus, a qual resulta ser divina pela semelhança da imagem. Por causa disso a Imagem vem até aquele que é à imagem, busca aquela imagem que é à tua semelhança, para que reiteradamente anuncie, para que reiteradamente confirme: tu perderas aquilo que recebeste”. *Expositio in psalmum David CXVIII*, X,16 (grifo nosso). Cf. “si intelligas imaginem, videbis ad imaginem; homo enim non est imago Dei, sed ad similitudinem factus est. Alius est imago Dei invisibilis, primogenitus universae creaturae, per quem facta sunt omnia. Ille non ad imaginem, sed imago: tu non imago, sed ad imaginem. Habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine Dei, quod sit divinae simile imaginis. Propterea imago ad eum qui est ad imaginem, venit: et quaerit imago eum, qui est ad similitudinem sui; ut iterum signet, ut iterum confirmet; quia amiseras quod accepisti”. *PL*, XV, col. 1335B-1335C.

<sup>159</sup> A formulação do *Deus invisível* é descortinada em outra passagem do *Hexaemeron*: “mas se buscas o esplendor de Deus, o Filho é a imagem do Deus invisível. Logo, assim como é Deus, é também sua imagem. Se Deus é invisível, invisível também é a sua imagem. Portanto, ele é esplendor da glória do Pai e imagem da sua substância”. *Hexaemeron*, I,5,19. Cf. “sed si quaeris splendorem Dei, Filius est imago Dei invisibilis. Qualis ergo Deus est, talis imago. Invisibilis Deus, etiam imago invisibilis. Est enim splendor gloriae paternae, atque ejus imago substantiae”. *PL*, XIV, col. 131B.

exclusivamente soteriológica, levando-o a notar que o invólucro epistemológico com que ele, Ambrósio, toldava a questão – lição certamente aprendida por meio de seu profundo conhecimento do platonismo e neoplatonismo – poderia ser conciliado, e revitalizado, com as determinidades teóricas do cristianismo.

A ausência de uma teorização mais aprofundada do conceito de semelhança seria uma das lacunas da teologia de Ambrósio de Milão com a qual Agostinho teria de se defrontar. Se ao longo dos escritos ambrosianos é possível notar uma preocupação constante em examinar as decorrências da *imago Dei*, por outro lado, uma problematização consistente sobre o conceito de *similitudo* jamais encontraria abrigo em seu espírito pouco propenso a incursões filosóficas. Em consequência disso, o termo seria compreendido quase sempre como uma extensão lógica da ideia de imagem. Um dos poucos momentos em que merecera uma reflexão que se estende além da elementaridade se encontra no *De fide*, onde afirma:

portanto, disse o Pai: façamos o homem à nossa imagem e semelhança. No princípio do próprio mundo ouço o Pai e o Filho, único ser, e distingo uma única obra. Ouço aquele que diz, reconheço aquele que faz; mas atribuo ao Pai e ao Filho uma imagem, uma semelhança. Esta semelhança não é diversidade, mas unidade. Por conseguinte, quem a usurpa, deroga o Filho de Deus; pois, a não ser pela Imagem de Deus, não se pode ser à imagem de Deus.<sup>160</sup>

Novamente, em meio às suas palavras, sobressai-se a presença de fórmulas consolidadas pelos autores patrísticos que o precederam, seja no que se refere à unidade entre Pai e Filho, seja, ainda, no acatamento de que teria sido o ser humano criado à imagem da Imagem de Deus. Entretanto, ao menos em um ponto a reflexão conferida por Ambrósio de Milão ao conceito de semelhança prefigura aquela empreendida por Agostinho: a partir dos conceitos de *unidade* e *diversidade* é possível captar, respectivamente, a gradação entre a semelhança perfeita presente na relação entre o Pai e o Filho, e aquela imperfeita inerente ao vínculo entre o ser humano e Deus. Grande distância ainda teria de ser percorrida até que se alcançasse, com Agostinho, uma definição mais nítida de *similitudo* frente ao conceito de *imago Dei*, atuando como intermédio entre os princípios de diferença e igualdade; não obstante, os escritos de Ambrósio corroboram o fato de que esta discussão já estava latente na tradição patrística.

---

<sup>160</sup> *De fide*, I,7,53. Cf. “ergo Pater dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. In principio ipsius mundi Patrem et Filium esse audio, et unum opus cerno. Audio loquentem, agnosco facientem; sed et Patris et Filii unam imaginem, unam similitudinem lego. Similitudo haec non diversitatis, sed unitatis est. Quod igitur tibi usurpas, Filio Dei derogas; cum utique nisi per imaginem Dei, ad imaginem Dei esse non possis”. *PL*, XVI, 540C.

## Hilário de Poitiers

O principal ponto a se destacar, inicialmente, sobre Hilário de Poitiers diz respeito à influência direta de seu pensamento na própria doutrina trinitária agostiniana. Dois fatores concorrem na explicação desta aproximação. Primeiramente, pelo fato de terem sido contemporâneos, Agostinho e Hilário compartilharam a mesma atmosfera intelectual e os mesmos desafios que circundavam a questão trinitária cristã. Além disso, Hilário concebeu, entre 356 e 359, um tratado trinitário, também nomeado *De Trinitate*, largamente difundido no final do século IV. Obra que Agostinho conheceu profundamente, o que se comprova pela menção no livro VI do seu tratado trinitário.<sup>161</sup> Apesar da impossibilidade de se precisar a data em que a teria lido, sabe-se que fora pouco antes de 399.<sup>162</sup> Consequentemente, é bastante provável que Agostinho tenha escrito os primeiros livros do *trin.* ainda sob o efeito da impressão deixada pela leitura de Hilário de Poitiers.<sup>163</sup> Portanto, a despeito de sua propalada resistência a excursões filosóficas,<sup>164</sup> ou mesmo do caráter apologético de seu tratado em oposição à inclinação especulativa predominante no *trin.* de Agostinho, o fato é que a ascendência do escrito de Hilário de Poitiers sobre o Hiponense não pode ser minimizada, mesmo porque não se restringe apenas ao âmbito da teologia trinitária, mas também por se estender à questão da analogia.

A relevância de Hilário de Poitiers no processo de fundamentação da analogia agostiniana se deve a uma guinada na questão da cognoscibilidade divina. Se até Ambrósio de Milão a confluência da tradição patrística no problema da analogia se fazia sentir, mormente, através da intermediação do tema da imagem e semelhança entre o ser humano e Deus, com o *De Trinitate* de Hilário de Poitiers se consolida a discussão acerca da possibilidade do conhecimento da natureza divina por meio das coisas criadas. O fato é que, embora a teologia da *imago Dei* encontre em Hilário de Poitiers um constante interlocutor, ele, tal qual Ambrósio, não alcançaria uma reflexão propriamente original ao tema.<sup>165</sup> Exceção feita à

<sup>161</sup> Cf. *trin.*, VI,10,11.

<sup>162</sup> Cf. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agostinienne*, p. 122.

<sup>163</sup> Agostinho aventa esta ideia ao indicar um conhecimento abrangente das obras de cunho trinitário que precederam o seu tratado. Cf. *trin.*, I,4,7.

<sup>164</sup> Segundo Gilson, “*De Trinitate* de santo Hilário é uma obra capital na história da teologia latina, mas nela buscaríamos em vão as curiosidades metafísicas de um Orígenes, de um Gregório de Nissa ou mesmo de um Agostinho”. Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 124.

<sup>165</sup> Em síntese, a preocupação de Hilário de Poitiers era demonstrar, em resposta aos arianistas, como as palavras acerca da criação humana – *ad imaginem et similitudinem Dei* – confirmam a consubstancialidade entre o Pai e o Filho. Segundo afirma no livro IV do seu tratado trinitário: “assim se reconhece ter feito Deus o homem à imagem e semelhança comum a si mesmo e em companhia do [próprio] Deus, a fim de que nem a designação de

compreensão da ideia de semelhança como vínculo da unidade substancial entre o Pai e o Filho e meio primacial através do qual Deus se mostra às criaturas.<sup>166</sup>

A apreensão do contexto teológico-filosófico com o qual dialoga a analogia psicológica agostiniana deve passar por dois trechos do *De Trinitate* de Hilário de Poitiers. No livro III, em meio a um arrazoado centrado na inefabilidade das circunstâncias que compõem o nascimento do Filho, ele afirma:

assim como o Pai, a respeito de seu caráter ingênito, é inefável, também o Filho, no que concerne ao fato de ser unigênito, não pode ser explicado; porque o que foi gerado é imagem do ingênito. É necessário, pois, que apreendamos a imagem com a inteligência [*sensu*] e as palavras, para, então, alcançarmos aquele de quem é imagem. Contudo, perseguimos coisas invisíveis, procuramos coisas incompreensíveis, com nossa inteligência limitada pelas coisas visíveis e corpóreas.<sup>167</sup>

Adiante, reconhecendo certa debilidade na inteligência humana, acrescenta:

a inteligência da natureza humana é lenta e tem dificuldade para apreciar as coisas divinas. Sobre estas, as quais nos foram ditas uma vez, é preciso que sejamos advertidos com frequência, a fim de que não nos contentemos em pensar que os mistérios do poder divino possam ser explicados por exemplos tirados das comparações com as coisas humanas. Pois, pela aparência das coisas terrenas, as celestes penetram espiritualmente na inteligência [*sensu*] humana, para que gradualmente sejamos elevados pela nossa natureza ao conhecimento da grandeza divina.<sup>168</sup>

No primeiro excerto, a preocupação de Hilário de Poitiers é justificar o emprego do termo *nascimento*. O recurso à expressão pela qual se designa a maneira como um ser humano deriva de outro, embora seja absolutamente insuficiente para explicar o nascimento *sui*

quem exerce a criação admita a ideia de solidão, nem a obra estabelecida à mesma imagem e semelhança permita uma diversidade de divindades”. [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, IV,18. Cf. “atque ita Deus ad communem sibi cum Deo imaginem atque eamdem similitudinem hominem reperitur operari: ut nec solitudinis intelligentiam significatio efficientis admittat, nec divinitatis diversitatem ad eamdem imaginem ac similitudinem constituta patiat operatio”. *PL*, X, col. 111C.

<sup>166</sup> Conforme indaga: “e o que resta, senão que, pela semelhança perfeita de natureza, o Pai seja visto por meio do Filho?”. [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, VII,38. Cf. “et quid reliquum est, nisi ut per naturae unitam similitudinem Pater per Filium visus sit?”. *PL*, X, col. 231C.

<sup>167</sup> [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, III,18. Cf. “ut enim inenarrabilis est Pater in eo quod ingenuus est; ita enarrari Filius in eo quod unigenitus est non potest; quia ingenuus est imago qui genitus est. Cum enim sensu atque verbis imaginem apprehendimus, necesse est etiam eum cujus imago est consequamur. Sed invisibilia persequimur, et incomprehensibilia tentamus, quibus intelligentia ad conspicabiles res et corporeas coarctatur”. *PL*, X, col. 86B-86C.

<sup>168</sup> [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, VI,9. Cf. “naturae humanae tarda ac difficilis ad res divinas intelligentia exigit, de his, quae semel dicta a nobis sunt, frequentius admoneri, ne satisfacere sacramentis divinae virtutis, humanae comparationis exempla credantur; sed tantum ad imbuendum spiritaliter de coelestibus sensum, speciem terreni generis afferri, ut per hunc naturae nostrae gradum ad intelligentiam divinae magnificentiae provehamur”. *PL*, X, col. 163B.

*generis* do Filho, faz-se necessário devido à limitação da inteligência humana em assimilar, sem o auxílio de intermediações, a relação entre o Pai e o Filho. Na segunda citação, o argumento não mais se restringe à compreensão analógica da consubstancialidade entre o Pai ingênito e o Filho unigênito por meio da ideia de nascimento – embora ainda esteja pressuposta –, mas se abre à afirmação de que o entendimento acerca das coisas invisíveis passa pela forma (*species*) das visíveis. A suspeição que Hilário sempre resguardara ante a filosofia em muito contribuiu para a alternância entre momentos nos quais acatava a possibilidade de um conhecimento parcial da realidade divina mediado por comparações e outros em que a rechaçava.<sup>169</sup> Mesmo assim, sua concepção em favor de uma atividade cognitiva gradual, na qual se parte da imanência das coisas criadas a fim de se divisar a realidade transcendente, converge com vigor na base da analogia agostiniana.

Os esforços despendidos por Agostinho em proveito da solidificação teológica e filosófica de sua analogia deveriam avançar, a partir das proposições de Hilário, em duas frentes: no reforço do caráter intelectual do conhecimento analógico, fazendo prevalecer sua vinculação ao *intellectus*,<sup>170</sup> em oposição ao *sensus* de Hilário de Poitiers;<sup>171</sup> e na recusa à ideia de que a realidade divina seria divisada na aparência ou forma exterior (*species*) das criaturas, por onde Agostinho caminha rumo a um processo de interiorização da imagem com a qual a mente humana forma uma expressão intelectual de Deus. Logo, toda a hesitação que circundava a explícita, embora incipiente, percepção analógica de Hilário de Poitiers se extingue sob o efeito da *fundamentação psicológica* emprestada por Agostinho à sua analogia. Em detrimento da exteriorização da assertividade do conhecimento analógico, tal como observado por Hilário de Poitiers, o Hiponense sustenta que a analogia realmente apta a prefigurar a realidade, ao mesmo tempo una e trina, de Deus, deve se estabelecer partindo da atividade intelectual própria ao espírito humano, entendido aqui em sua constituição intrínseca na qual se coordenam a *memória*, a *inteligência* e a *vontade*.

<sup>169</sup> Cf. [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, IV,2.

<sup>170</sup> Cf. *trin.*, XIV,4,6; XV,7,12.

<sup>171</sup> O termo latino *sensus* admite também a significação de *inteligência* ao lado de sua acepção principal *sentido* (atividade dos órgãos sensoriais). Mas, tal como empregado por Hilário de Poitiers, ele conserva uma forte relação semântica com a ideia de um conhecimento sensorial, ao contrário da conotação exclusivamente intelectual que Agostinho empresta ao conceito *intellectus*.

## **Conclusão do capítulo**

A discussão empreendida neste capítulo converge na constatação de que, por um lado, a analogia agostiniana corresponde a uma teorização autorizada pelo próprio núcleo da fé cristã, isto é, o conjunto das Escrituras judaico-cristãs; por outro, que ela se insere em um longo e assistemático processo teológico gestado no interior da tradição patrística.

Com isso, em um primeiro momento, buscou-se refletir sobre a leitura agostiniana do Gênesis e das Epístolas Paulinas. Neste sentido, o tema da imagem e semelhança, que corresponde ao ponto de contato entre a analogia psicológica e as escrituras judaico-cristãs, permitiu entender como, a despeito de seu caráter especulativo, Agostinho jamais negligenciou o compromisso de sua teoria analógica com as proposições de base do cristianismo. O que se viu despontar neste capítulo foi, portanto, a composição teológica da analogia psicológica em sua estreita correspondência com o conteúdo da fé cristã.

No que concerne ao debate envolvendo as fontes patrísticas, destacou-se como o desenvolvimento da teologia da imagem e da semelhança junto ao pensamento patrístico já prenunciava uma aproximação com o tema da analogia. O que permite entender, parcialmente, a analogia psicológica agostiniana como um prolongamento de problemas e articulações teológicas que há muito se faziam perceber no horizonte do pensamento cristão.

## **CAPÍTULO 2 – A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DA ANALOGIA PSICOLÓGICA AGOSTINIANA: O PLATONISMO E O NEOPLATONISMO**

Após repassar os pressupostos teológicos da analogia junto às fontes escriturísticas e à tradição patrística, responsáveis por avalizar e direcionar o desenvolvimento inicial da analogia psicológica agostiniana em sua fundamentação na antropologia vinculada à teologia da *imago Dei*, há que se acrescentar que seu alicerce filosófico decorreria de outra fonte, a saber, das filosofias platônica e neoplatônica. Somente com o conhecimento advindo da tradição filosófica platônica, Agostinho encontraria suporte para a completa constituição metodológica e epistemológica da analogia psicológica. O projeto de uma filosofia cristã que pretendesse elevar a razão humana até o limite possível de uma compreensão da realidade divina seria profundamente beneficiado pela complementação da antropologia da *imago Dei* com os princípios teóricos da analogia de matriz platônica. Não bastava reconhecer aquela antropologia como um dos caminhos através dos quais a inteligência humana poderia compreender, sempre de maneira limitada e imprecisa, a realidade divina, mas fazia-se também necessário avançar rumo a um aprofundamento de suas implicações propriamente filosóficas. Para tanto, as palavras de Paulo, de Orígenes, de Gregório de Nissa, de Hilário de Poitiers e tantos mais, não poderiam prescindir do amparo teórico do platonismo e do neoplatonismo.

### **2.1 Platonismo**

A primeira questão à qual é preciso aludir diz respeito à extensão de seu conhecimento acerca dos diálogos platônicos. Apesar do significativo avanço ocorrido no século XX, o estudo historiográfico das fontes e traduções utilizadas pelo Hiponense se encontra, ainda hoje, sujeito a algumas lacunas, as quais, entretanto, não devem fazer esmorecer na busca pelas definições possíveis de serem alcançadas.

Nourrisson, em seu clássico estudo sobre a filosofia agostiniana, acredita que “ele parece ter conhecido o *Fédon*, o *Fedro*, a *República*, o *Górgias*. Talvez o único diálogo que ele tenha podido ler com aplicação e em toda sua extensão seja o *Timeu*”.<sup>172</sup> Em um segundo momento, Nourrisson inclui ainda o *Banquete*.<sup>173</sup> Embora exposta em uma obra datada de 1865, sua posição se mantém ainda hoje como uma importante referência na abordagem do problema, o que pode ser atestado por sua ressonância em estudos posteriores, no mais das vezes, acrescida apenas de retificações pontuais.<sup>174</sup> Mesmo não tendo travado contato com diálogos importantes para uma apreensão mais ampla da filosofia platônica tais como *Parmênides*, *Sofista* ou *Teeteto*, Nourrisson ressalta que, para um gênio da capacidade de Agostinho, conhecer um diálogo como o *Timeu* equivaleria a conhecer, no mínimo, os traços mais relevantes da metafísica platônica.<sup>175</sup> Acrescentando, ao lado do *Timeu*, o *Fédon*, cuja influência pode ser identificada de maneira inequívoca, sobretudo, nos primeiros escritos de Agostinho, pode-se constatar que ele teria conhecido ao menos dois dos principais diálogos de Platão no que se refere ao desenvolvimento dos tópicos subjacentes à sua reflexão analógica, isto é, a cosmologia dualista e, por extensão, a teoria das formas e da participação e a doutrina da alma.

Ao se debruçar, nas páginas do *Timeu*, sobre as implicações relacionadas à origem do mundo (κόσμος), Platão sintetiza a ação formadora do Demiurgo a partir da coordenação de três elementos, “[...] o que devém, aquilo em que isso devém, e o modelo à cuja semelhança

<sup>172</sup> Cf. “il paraît avoir connu le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, le *Gorgias*. Peut-être le seul dialogue qu’il ait pu lire avec application et dans tout son étendue, c’est le *Timée*”. NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, p. 103 (tomo II).

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>174</sup> Angel Vega, na introdução da edição da BAC das *conf.*, afirma que Agostinho teria lido ao menos duas obras de Platão: *Fédon* e *Timeu*. A primeira na tradução para o latim de Apuleio, a segunda tanto através da tradução de Cícero, quanto da de Calcídio. Cf. Angel VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, p. 21. Jean Doigon, por sua vez, em estudo bem mais recente, baseando-se na apropriação, por parte de Agostinho, de uma metáfora constante no *Fédon* de Platão, recorrente em pelos menos dois de seus primeiros escritos, *beata v. e ep. II*, declara tratar-se de um indício seguro que Agostinho conheceu alguns diálogos platônicos, ainda que através de traduções latinas. Cf. Jean DOIGON, *Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d’Augustin de 386*, p. 39 et passim. Por outro lado, uma das principais vozes discordantes acerca do contato de Agostinho com os diálogos de Platão é a de Grandgeorge. Em seu estudo dirigido à filiação neoplatônica do pensamento agostiniano, ele afirma, tendo em mente os escritos de Platão, que “[...] cette influence fut presque nulle ou en tout cas très faible et qu’il ne pouvait en être autrement puisqu’à ce moment l’on ne connaissait pas, en Occident, les ouvrages de Platon”. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, p. 34. Entretanto, alguns parágrafos antes ele destaca a menção explícita de Agostinho ao *Timeu* em *civ. dei*, VIII,11 (cf. *ibid.*, p. 33-34), o que o leva a admitir que talvez Agostinho possa ter lido alguma tradução daquele diálogo. Ainda assim, não sem alguma contradição, ele afirma posteriormente que “[...] nous n’avons nulle part trouvé quelque trace d’une traduction de Platon à cette époque”. Cf. *ibid.*, p. 53. O fato é que a posição assumida por Grandgeorge se mostra amplamente refutável, uma vez que se assenta em um dado historiográfico frágil; a existência de traduções latinas das obras de Platão à época de Agostinho é, atualmente, inquestionável, como, aliás, demonstram as citações acima nesta nota.

<sup>175</sup> NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, p. 103-104.

se originou o que nasceu”.<sup>176</sup> Quer dizer, todo o processo cosmológico platônico se desdobra na relação da realidade propriamente formada (o que devém) com o receptáculo e as ideias eternas, respectivamente, o meio material e o meio formal através dos quais aquilo que devém é formado. Com isso, Platão chega a uma concepção cosmológica convencionalmente designada dualista na qual o mundo sensível é entendido como uma cópia do mundo inteligível.<sup>177</sup> Conforme suas próprias palavras: “[...] este mundo se tornou um animal visível que abrange todos os animais visíveis, um deus sensível feito à imagem [εικόν] do inteligível [...]”.<sup>178</sup>

O dualismo cosmológico platônico compõe a base de sustentação da analogia na medida em que a contraposição entre os dois domínios de realidade – mundo sensível e mundo inteligível – pressupõe uma relação baseada, ao mesmo tempo, em um princípio de ruptura e de contiguidade. Se, por um lado, a formação do mundo sensível, através da atividade teórica e prática do demiurgo sobre o receptáculo,<sup>179</sup> indica o princípio material através do qual se consolida o afastamento (ruptura) entre ambos os domínios; por outro, essa mesma função mediadora, ao moldar os sensíveis a partir dos modelos inteligíveis eternos, aponta para a permanência de uma continuidade entre eles. Tem-se, assim, um dos princípios elementares para a ocorrência de uma relação analógica: a coexistência de uma ideia de ruptura – sedimentada no conceito de receptáculo –, e de contiguidade – relacionada às formas eternas –, ou seja, um pressuposto teórico propício à manutenção de uma diversidade e uma unidade entre os analogados.

<sup>176</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 67 [1977] (Timeu, 50c).

<sup>177</sup> A acomodação da cosmologia platônica em um esquema dualista traz ao menos uma dificuldade no que concerne à inserção do *receptáculo*, o qual, a princípio, não pertenceria nem ao mundo sensível, nem ao mundo inteligível. Platão não resolve a questão de maneira inequívoca. Na passagem 51b do *Timeu*, ele reforça o caráter dualista de sua cosmologia ao afirmar, sucintamente, que esta espécie “invisível e não caracterizada” participaria do inteligível, muito embora de “maneira obscura e difícil de compreender [...]”. *Ibid.*, p. 68. Por outro lado, no trecho 52a-b, Platão indica que o receptáculo – denominado, nesta passagem, *espaço* (χῶρος) – corresponderia a uma terceira realidade intermediária entre o mundo inteligível e o mundo sensível, por isso escreve: “[...] teremos de admitir que há, primeiro, a idéia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e, só pode ser apreendida pelo pensamento. A outra espécie tem o mesmo nome da primeira e com ela se parece, porém cai na esfera dos sentidos; é engendrada, está sempre em movimento, devém num determinado local, para logo desaparecer daí, e é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação. Por último, há um terceiro gênero, o espaço: por ser eterno, não admite destruição, enseja lugar para tudo o que nasce e em si mesmo não é apreendido pelos sentidos, mas apenas por uma espécie de raciocínio bastardo”. *Ibid.*, p. 69. Decerto, não se poderia pretender resolver essa questão, nem seria este o lugar apropriado para tal empreitada, o que cabe ressaltar aqui é que, embora Agostinho estivesse atento à questão do receptáculo (haja vista as palavras dispensadas ao tema da *matéria informe* no livro XII das *conf.*), ele concebia a cosmologia platônica de uma maneira essencialmente dualista. As palavras utilizadas por Hildeberto Bitar, na introdução de uma edição do *Timeu*, servem para ilustrar o ponto de origem da analogia agostiniana junto à filosofia platônica: “o pressuposto metafísico mais fundamental sobre o qual se ergue toda a cosmologia platônica é o da existência de dois mundos, do qual o segundo não é senão imitação do primeiro; o mundo das formas inteligíveis e o mundo das coisas sensíveis”. *Ibid.*, p. 25.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 112 (Timeu, 92c).

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 14.

Uma das primeiras referências de Agostinho ao dualismo da cosmologia platônica se encontra em um dos diálogos escritos durante o período em Cassiciaco:

[...] Platão julgou haver dois mundos: um inteligível, no qual habita a própria verdade; e este outro sensível, que se nos manifesta pelos sentidos do tato e da visão. Deste modo, aquele é verdadeiro, enquanto este é semelhante ao verdadeiro e feito à sua imagem. Por isso, a partir daquele, a verdade é como que aperfeiçoada e iluminada na alma que conhece a si mesma; por outro lado, a partir deste, não pode ser gerada nas almas dos estultos a ciência, mas somente a opinião.<sup>180</sup>

Além de corroborar o argumento segundo o qual Agostinho teria conhecido as ideias de Platão, ao menos em seus elementos mais gerais, não apenas através dos neoplatônicos, mas em sua própria expressão filosófica, o excerto indica ainda, especificamente, a sua anuência ao esquema cosmológico platônico. Logo, mesmo com a inserção progressiva de Agostinho no quadro teórico-conceitual cristão, o dualismo cosmológico platônico se manteria como um dado subjacente de seu pensamento.<sup>181</sup>

Em um segundo momento, a relevância da cosmologia platônica para a analogia psicológica agostiniana se relaciona ao caráter imagético do mundo sensível diante do inteligível. Platão emprega o termo *imagem* (εἰκόν) como um atributivo do mundo (κόσμος), entendido aqui como totalidade das coisas criadas, o que, por extensão, inclui também o ser humano. Com o conceito de imagem, ele desenvolveria uma ideia que serviria de enlace para as questões relacionadas à duplicidade estabelecida entre as esferas do sensível e do inteligível. A atribuição do conceito de imagem às coisas sensíveis indica que foram moldadas a partir de formas eternas e imutáveis fixadas em um domínio externo à realidade sensível.<sup>182</sup> Considerando a especificidade da atividade do demiurgo – o qual não criou o mundo *ex nihilo*, mas, antes, o formou de modo a torná-lo belo e bom –, Platão postula que

<sup>180</sup> *acad.*, III,17,37. Cf. “[...] Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari”. *PL*, XXXII, col. 954.

<sup>181</sup> Mesmo em um escrito de maturidade como o *civ. dei*, ele demonstra a perenidade dessa influência, afirmando: “de outra parte, Platão, no *Timeu*, livro no qual escreveu sobre a constituição do mundo, disse que Deus juntou primeiro a terra e o fogo [*Timeu*, 31b]. Está claro, porém, que ele atribui ao fogo o lugar do céu. Logo, esta sentença guarda certa semelhança com aquela que diz: ‘no princípio, Deus fez o céu e a terra’ [Gn 1,1]”. *civ. dei*, VIII,11. Cf. “in Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque junxisse : manifestum est autem quod igni tribuat coeli locum : habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est, In principio fecit Deus coelum et terram”. *PL*, XLI, col. 236.

<sup>182</sup> Platão utiliza com maior frequência, sobretudo no *Timeu*, o vocábulo εἶδος para designar os inteligíveis dos quais as coisas sensíveis são imagens, embora, empregue, por vezes, com o mesmo sentido, ἰδέα. Com isso, a fim de evitar certa indefinição conceitual, eles serão traduzidos preferencialmente por *forma*, exceto nas situações em que o contexto demandar diferente aplicação.

ele contemplou uma forma eterna antes de concluí-lo. “Logo”, afirma ele, “se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa”.<sup>183</sup> Segue-se que se, por exemplo, o mundo sensível é belo e bom essas características não lhe podem ser inerentes, pois toda realidade formada devém da atividade do demiurgo sobre um princípio *não caracterizado*, ou seja, isento de qualquer atributo.<sup>184</sup> Qualquer asserção passível de ser imputada ao mundo sensível corresponde a uma característica recebida durante seu processo de formação no qual foram reproduzidas as formas eternas das quais se serviu o demiurgo. O mundo é a imagem de uma realidade diferente dele mesmo, afinal, um elemento *não caracterizado e invisível* como o receptáculo não poderia sustentar uma imagem de si mesmo. Segundo Platão, a imagem, com isso, não pode pertencer nem ao receptáculo, nem às próprias formas que lhe servem de princípio, mas “[...] enquanto um fantasma sempre mutável de outra coisa, deve, por tal razão, nascer em outra coisa e agarrar-se, de qualquer modo, à existência, sob pena de não ser nada [...]”.<sup>185</sup> É possível inferir, portanto, que a condição do mundo enquanto realidade formada e imagem do inteligível é o que permite uma remissão da razão e da inteligência dos seres criados às formas eternas. Conquanto desta inferência decorram implicações epistemológicas relevantes – as quais serão discutidas posteriormente –, o que importa destacar, por agora, é que os conceitos de *forma* e, por extensão, de *participação* afirmam-se como elementos complementares necessários para o entendimento da relação entre os domínios do sensível e do inteligível na cosmologia platônica.<sup>186</sup>

A teoria das formas de Platão oferece um instrumento capaz de coligir a multiplicidade das coisas sensíveis em uma unidade, ao mesmo tempo, detentora e provedora de sua essência.<sup>187</sup> O conceito de *forma* poderia, assim, ser definido como a condição ou constituição primária das realidades sensíveis.<sup>188</sup> Contudo, a relação entre os domínios do

<sup>183</sup> PLATÃO, *Diálogos* [1977], p. 47 (Timeu, 29b).

<sup>184</sup> Por isso, para Platão, o receptáculo deveria ser também invisível. Caso contrário, sendo visível, ele possuiria forçosamente algum atributo que atentaria contra a sua própria definição como uma *espécie não caracterizada*.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 69 (Timeu, 52c).

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>187</sup> Neste sentido, Grandgeorge defende que as filosofias de Platão e Agostinho respondem a uma mesma tendência à unidade, a qual, de certa forma, define o pensamento humano em geral que, segundo suas palavras, “[...] veut tout dériver d’un principe premier en qui se concilient toutes les contradictions apparentes qui heurtent notre raison et notre sentiment”. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le neo-platonisme*, p. 151. Ainda que a tarefa de elevar tal princípio a uma regra geral da razão humana seja no mínimo uma temeridade, há que se concordar que, no que se refere ao platonismo e ao agostinianismo, esta propensão à unidade diz muito acerca dos caracteres predominantes no desenvolvimento de ambos os pensamentos.

<sup>188</sup> O que corresponde ao sentido predominante no texto do *Timeu*. No entanto, o termo comporta ainda outras cinco acepções possíveis, conforme a classificação de Constantin Ritter, são elas: aparência exterior,

inteligível e do sensível se complementaria através da ideia de participação. Para que algo exista, ele deve *participar* da forma eterna que lhe serve de modelo, o que Platão designa de μέτεξις. Com isso, a primeira dificuldade que se desprende de sua relação com a teoria das formas está relacionada à sua especificidade conceitual, o que acaba por merecer algumas considerações adicionais.

O conceito de μέτεξις, etimologicamente, comporta significações diversas como *pluralidade, relação, assimetria e similaridade*.<sup>189</sup> Ele executa uma função bastante clara e demarcada na cosmologia platônica que é a de explicar o modo como grupos de coisas sensíveis podem compartilhar o mesmo nome e as mesmas características. Exatamente neste sentido, a teoria da participação deve ser compreendida como um desdobramento ou complemento da teoria das formas, afinal, ambas se ocupam primariamente do mesmo problema, a relação entre multiplicidade e unidade.<sup>190</sup> Com isso, percebe-se como as significações primárias de μέτεξις se unificam no emprego do termo por parte de Platão, sobretudo, as acepções de assimetria e similaridade. A cosmologia platônica pressupõe a participação do mundo sensível no mundo inteligível, o que, por conseguinte, aponta para a existência de uma *similaridade* entre os elementos particulares e as formas eternas sem, contudo, que se extinga uma *assimetria* ontológica entre os dois níveis.

Logo, a teoria da participação resulta em uma dupla paradoxalidade, ao menos aparente, no constructo cosmológico platônico. Por um lado, embora fundamente sua teoria em um dualismo, a especificidade do conceito de μέτεξις permite concluir que Platão tencionava, pelo contrário, superá-lo, pois que, a radical diferença entre os domínios do sensível e do inteligível não propõe por fim um esquema dual, mas é exatamente o que o previne. Em outras palavras, o dualismo pressuposto inicialmente pela cosmologia platônica se interpõe como a própria condição necessária para sua superação, visto que somente porque pertencem a ordens de realidade distintas, εἶδος e εἰκόν podem ser unificados por intermédio da μέτεξις.<sup>191</sup> Por outro lado, as coisas sensíveis possuem certa realidade uma vez que participam das formas eternas, contudo, não possuem a realidade absoluta destas.

---

característica determinante de um conceito, conceito, gênero ou espécie e realidade objetiva designada pelo conceito. Cf. Jose Ferrater MORA, *Diccionario de filosofía*, p. 891 (tomo I).

<sup>189</sup> David SCHINDLER, *What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context*, p. 01.

<sup>190</sup> Cf. PLATÃO, *A república*, p. 450-452 (596a-e).

<sup>191</sup> Cf. “by contrast, it is precisely because the form transcends not only a particular sensible image, but in fact the very mode of existence of that image, that it can be present to it – and to every other. In other words, only partial transcendence – i.e., mere separation within the same order of reality – excludes immanence; true transcendence is coincident with immanence”. David SCHINDLER, *What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context*, p. 06.

Conseqüentemente, elas, ao mesmo tempo, se assemelham e se diferenciam das formas. Com efeito, a ideia de participação em Platão não envolve apenas uma μέτεξις, ou seja, uma participação das imagens nas formas, mas também uma παρουσία, uma presença das formas nas imagens. Enquanto as formas correspondem ao próprio fundamento transcendente pelo qual as coisas sensíveis são formadas, estas não possuem o princípio de sua realidade por si e se constituem, por isso, apenas como uma *cópia*; por outro lado, na medida em que as formas também lhe são imanentes através da παρουσία, elas compartilham de sua realidade e podem, com propriedade, ser designadas de *cópia real*.<sup>192</sup>

Diante da exposição dos traços elementares da cosmologia platônica, cabe agora identificar o primeiro nível de sua interpenetração com uma concepção analógica. Esta relação se concentra basicamente em duas importantes premissas. Primeiramente, não se pode falar em analogia sem a interposição de dois domínios de realidade formalmente distintos, aptos a serem mutuamente afetados sem, contudo, que um se extinga no outro. A disposição cosmológica platônica de um mundo inteligível que se sustenta como uma espécie de depositário e provedor das formas elementares do mundo sensível cumpre este requisito. Não obstante, e aqui se apresenta o segundo ponto, é preciso que também haja um princípio de continuidade, uma ligação possível entre os dois domínios. Na cosmologia platônica, a abertura entre ambas as esferas de realidade é sustentada pela teoria das formas e pela teoria da participação.<sup>193</sup> Assim, o desdobramento da participação nas ideias de μέτεξις e da παρουσία confere, sem prejuízo da manutenção de uma diferença fundamental, uma solução de continuidade entre os sensíveis e os inteligíveis.<sup>194</sup>

Tem-se, deste modo, a base platônica que serve de apoio à analogia em sua ocorrência filosófica. Tomando como referência a compreensão de Paul Grenet acerca dos elementos necessários para a ocorrência de uma *analogia rigorosa*, nota-se que,

além da semelhança composta de dessemelhança que já é reconhecida na analogia comum e indefinida, ela requer, também, o pertencimento de seus dois termos a duas ordens de realidade heterogêneas, ou pelo menos a dois planos irreduzíveis de

<sup>192</sup> Segundo Paul Grenet, “tel est, en effet, le paradoxe de l’image, que, dans le même temps, en tant que vraie copie, elle est identique au modèle, et en tant qu’elle est seulement copie, elle ne lui est identique que partiellement”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 189.

<sup>193</sup> Cf. “in order to enter into the various aspects of the problem of participation, let us focus them around a single question: what accounts for the *difference* between image and reality, *participans* and *participatum*? As we saw above, Plato conceived the notion of participation primarily as a means of accounting for the unity among things”. David SCHINDLER, *What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context*, p. 03.

<sup>194</sup> Cf. “il faut en effet remarquer que si Dieu (ou le monde purement spirituel) était absolument sans aucune continuité ontologique ni noétique avec le monde de notre expérience, aucune analogie n’aurait prise sur lui”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 11.

cognoscibilidade; enfim, ela deve consistir não em uma simples relação de semelhança, mas em uma semelhança de relações, quer dizer, não uma similitude bruta de qualidades ou de coisas, mas uma similitude relacional ou proporcional.<sup>195</sup>

Como já antecipado, as duas primeiras exigências descritas no excerto são cumpridas com a cosmologia platônica. No entanto, uma importante parcela do enraizamento platônico da analogia agostiniana se relaciona às implicações decorrentes da terceira exigência traçada por Grenet, ou seja, a passagem de uma *relação de semelhança* para uma *semelhança de relações*. Não por acaso, se Agostinho empresta novo fôlego ao tema da analogia isso se dá exatamente a partir do momento em que ele o assume como um método baseado precisamente em uma *semelhança de relações*.

Além destes elementos cosmológicos,<sup>196</sup> a influência do Ateniense sobre Agostinho, no que concerne à analogia psicológica, estende-se ainda a questões ontológicas e epistemológicas mais pontuais espargidas nos diálogos platônicos. Há que se proceder, portanto, ao levantamento de alguns destes tópicos e avaliar a profundidade de sua influência sobre o tratamento dispensado ao tema no *trin*.

Nas primeiras linhas do *Timeu*, Platão, oferecendo uma importante referência para a avaliação da camada ontológica subjacente à analogia, afirma, “tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa”.<sup>197</sup> Por outro lado, ele destaca que se a existência de uma mesma qualidade pode ser observada em seres diferentes, ela deve necessariamente existir de uma maneira independente, e *não originada*, com relação ao suporte sensível no qual se manifesta. Tais apontamentos, aparentemente desconexos, são articulados em uma reflexão voltada à especificidade ontológica das coisas sensíveis e dos inteligíveis, pela qual se conclui que, se as formas eternas sempre existiram sem conhecer um princípio, os seres sensíveis nascem, ou melhor, são formados, e nunca chegam a ser verdadeiramente.<sup>198</sup> Tem-se, conseqüentemente, por um lado, a eternidade das formas, por outro, a relatividade da existência das criaturas.

---

<sup>195</sup> “Outre la ressemblance mêlée de dissemblance qui est déjà reconnue dans l’analogie courante et vague, elle requiert, de plus, l’appartenance de ses deux termes à deux ordres de réalité hétérogènes, ou tout au moins à deux plans irréductibles de cognoscibilité ; enfin, elle doit consister non pas dans un simple rapport de ressemblance, mais dans une ressemblance de rapports, c’est-à-dire, non une similitude brute de qualités ou de choses, mais une similitude relationnelle ou proportionnelle”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 11.

<sup>196</sup> Embora tais proposições sejam essencialmente platônicas, não se pode esquecer que elas chegaram até Agostinho também através da intermediação do neoplatonismo e, de maneira ainda mais indireta, por meio dos pensadores cristãos do período patrístico, já que, como destaca Grandgeorge, “le platonisme a-t-il pénétré profondément les écrits de tous les Pères [...]”. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 04.

<sup>197</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 46 [1977] (*Timeu*, 28a).

<sup>198</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos*, p. 46 [1977] (*Timeu*, 28a).

O caráter relativo dos seres criados ante a absoluta realidade divina foi desde sempre um dado integrante da filosofia agostiniana. O fato é que a relação causal, tal como estabelecida no *Timeu*, entre a condição de criatura e a relatividade existencial parece ter sido absorvida quase sem ressalvas por Agostinho. Em uma passagem das *conf.*, é possível extrair uma amostra do modo como estas ideias são interligadas: “examinei as demais coisas abaixo de ti e vi que nem inteiramente *são*, nem inteiramente *não são*. Por certo *são*, porque procedem de ti; por outro lado, *não são*, porque não são o que tu és. Pois que, só é verdadeiramente o que permanece imutável”.<sup>199</sup> Agostinho não deixa dúvida que a existência das criaturas se encontra entre os extremos do ser e do não-ser. Por conseguinte, o primeiro nível de sua recepção das proposições do *Timeu* se dá exatamente na condição *sui generis* dos seres criados, os quais, na acepção de Platão, *não são verdadeiramente* e, na de Agostinho, *nem são, nem não são*.

O nexos causal entre a condição criatural e a relatividade existencial perpassa ainda o conceito de mutabilidade. Pode-se sintetizar a coordenação entre eles da seguinte maneira: porquanto criados, são mutáveis, enquanto mutáveis apresentam uma ambiguidade subjacente à sua condição existencial. Nas primeiras páginas do *Timeu*, Platão estabelece uma distinção entre dois tipos de realidades, uma que sempre existiu e nunca conheceu qualquer princípio, e outra submetida ao devir, a qual nunca chega a ser verdadeiramente.<sup>200</sup> Pouco depois, conclui que “[...] tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com a ajuda da sensação, está sujeito ao devir e ao nascimento”.<sup>201</sup> A totalidade das coisas criadas – o κόσμος – teve um começo e, portanto, é mutável. No agostiniano, por sua vez, são inúmeras as referências à relação entre mutabilidade e relatividade.<sup>202</sup> No livro XII das *conf.*, ele escreve: “[...] e dirigi minha atenção aos mesmos corpos, dos quais analisei mais profundamente a mutabilidade,

<sup>199</sup> *conf.*, VII,11,17 (grifo nosso). Cf. “et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter Manet”. *PL*, XXXII, col. 742. Agostinho se expressa através de termos bastante semelhantes em *civ. dei*, VIII,11: “[...] em comparação com aquele que verdadeiramente é, por ser imutável, estes que foram criados mutáveis não são”. Cf. “[...] in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint [...]”. *PL*, XLI, col. 236. Vale notar que o emprego do vocábulo *esse* por Agostinho admite, indistintamente, tanto a significação de *ser* quanto de *existir*. Conforme recorda Étienne Gilson, “[...] l’acte d’exister est précisément ce que désigne le mot ‘essence’”. Étienne GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 275. De fato, na filosofia cristã agostiniana, essência e existência se identificam de maneira absoluta em Deus e por derivação – porém, de modo relativo – nos demais seres criados. O desenvolvimento dessa questão, originalmente conceitual, em uma *disputatio* que resultaria nas posições antagônicas de uma ontologia essencial e uma ontologia existencial somente viria à luz com as lucubrações escolásticas. Agostinho não intuiu tais problemas, e apenas sob o jugo de um anacronismo perigoso seria possível aproximá-lo desta discussão.

<sup>200</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos* [1977], p. 46 (*Timeu*, 28a).

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, p. 46 (*Timeu*, 28c).

<sup>202</sup> Cf., por exemplo, *ep.* CXXXVIII, I, 4-7; *s.*, CCXLI, II,2, III,3; *conf.*, I,6,9; *trin.*, VIII,3,4-5; *civ. dei*, XI,10,3, XII,1,3.

pela qual deixam de ser o que tinham sido e começam a ser o que não eram”.<sup>203</sup> A instabilidade existencial aduzida pela mutabilidade se traduz, neste caso, na possibilidade de se transformar, quer dizer, de não mais ser o que se era. Nesta ambivalência ontológica, revela-se o ápice dramático da existência humana, ou seja, por um lado, é possível se decidir por uma existência mais real à medida que se *assemelha* cada vez mais a Deus, por outro, optar por uma existência gradualmente mais precária ao se afastar de Deus, diminuindo, conseqüentemente, sua semelhança.<sup>204</sup> Em que pese o acento cristão através do qual Agostinho expressa esta ideia, pode-se entrever também aqui sua filiação platônica.<sup>205</sup>

Posteriormente, Agostinho oferece um adendo à questão, afirmando que “nada, pois, [que seja] simples é mutável, logo toda criatura é mutável”.<sup>206</sup> Se no excerto anterior ele não se detém sobre a real implicação do conceito de mutabilidade, mas, antes, somente destaca seu desdobramento ontológico, quer dizer, o modo como se revela facultando aos seres criados a possibilidade de não mais serem o que tinham sido para então passarem a ser o que não eram, nesta passagem, ele oferece um significativo avanço ao asserir que a mutabilidade se deve à própria natureza composta das criaturas, cuja substância admite acidentes que são, de fato, o princípio formal e eficiente de todos os tipos de mudanças.<sup>207</sup> Agostinho estabelece, então, os termos de uma distinção fundamental entre a *summe simplex* essência divina e a *multiplex* substância das criaturas.<sup>208</sup> Também esta ideia encontra correspondência junto ao texto do *Timeu*. De acordo com Platão, a atividade prática do demiurgo foi exercida em conjunto com uma atividade teórico-contemplativa na qual ele se servira de um *modelo não composto por partes*.<sup>209</sup> Ressalta-se, assim, a subsunção de toda a realidade visível a um modelo simples em sua composição. A semelhança entre ambos os esquemas de pensamento se reforça quando, em seguida, ele contrapõe a este modelo o corpo do mundo formado pela

<sup>203</sup> *conf.*, XII,6,6. Cf. “[...] et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse quod non erant [...]”. *PL*, XXXII, col. 828.

<sup>204</sup> Não fosse a interpretação radical de Pelágio de algumas proposições constantes no *lib. arb.*, o que teria obrigado Agostinho a rever e até mesmo retroceder pontualmente em sua defesa do livre-arbítrio humano, poder-se-ia ter chegado a ler em uma obra do Bispo de Hipona que a mutabilidade é, de fato, a própria condição de efetivação da liberdade humana.

<sup>205</sup> Conforme Paul Grenet destaca, tendo em mente o entendimento platônico do processo de assemelhação ao divino, “[...] une parenté physique originelle avec le divin permet une imitation consciente et volontaire, qui est l’acte suprême, la fin dernière, et la béatitude absolue de la nature humaine”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 207.

<sup>206</sup> *trin.*, VI,6,8. Cf. “nihil enim simplex mutabile est ; omnis autem creatura mutabilis”. *CCSL*, 50,237.

<sup>207</sup> Cf. *trin.*, V,2,3.

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*, VI,6,8; VII,1,2. Embora, à época de Agostinho, a tradição latina já havia consolidado o termo *substantia* como tradução do grego οὐσία, ele acaba por expressar a preferência pelo vocábulo *essentia* quando em relação à natureza divina. Amparando-se em um argumento etimológico, ele defende que a palavra *substantia* vem do verbo *subsistere*, junção de *sub* e *stare*, ou seja, *estar sob*, o que acabaria por emprestar indevidamente um sentido relativo ao ser absoluto divino. Para esta discussão, cf. *ibid.*, VII,4,9.

<sup>209</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos*, p. 48 [1977] (*Timeu*, 30c).

harmonização dos *quatro elementos*.<sup>210</sup> Por um lado, as formas simples, eternas e imutáveis, por outro, as criaturas compostas, mortais e mutáveis.<sup>211</sup> Em uma passagem do *civ. dei*, Agostinho externa seu reconhecimento à concepção de Platão. Após sublinhar sua importância na confirmação da tese da incorporeidade divina, ele escreve: “na realidade, toda espécie, de qualquer modo mutável, pela qual qualquer coisa é aquilo que é – qualquer que seja o modo e qualquer que seja a natureza –, não pode vir a ser exceto por meio daquele que verdadeiramente é, porque é de maneira imutável”.<sup>212</sup>

Com isso, pode-se dizer, primeiramente, que o método analógico deve, parcialmente, seu surgimento a dificuldades ontológicas decorrentes do próprio dualismo cosmológico platônico, as quais se concentram em torno da questão da multiplicidade e da mutabilidade dos seres criados. Naturalmente, ao assumir alguns princípios da cosmologia platônica, Agostinho herdou também alguns de seus problemas e limitações. Portanto, sua influência sobre a analogia agostiniana deve ser mensurada considerando a recepção, por parte desta, tanto dos problemas decorrentes de seu dualismo fundamental, quanto da solução analógica concebida por Platão.

A analogia filosófica presente no platonismo teria surgido como uma espécie de amálgama das primeiras formas de manifestação da analogia – religiosa, artística e matemática – que representavam, respectivamente, a ideia de um ultrapassamento dos limites naturais da existência e do pensamento humano, de uma semelhança misturada com dessemelhança e de uma similitude de relações como meio de conhecimento.<sup>213</sup> Ao se voltar para estas formas primordiais de analogia é possível apreender o modo como o conceito de εἶδος se desenvolveria até o aparecimento de uma analogia propriamente filosófica. Primeiramente, referindo-se à analogia *artística*, o εἶδος assume junto ao pensamento platônico um papel importante na compreensão da constituição ontológica dos seres criados, uma vez que a ambiguidade de sua condição criatural, ao mesmo tempo, *semelhante e dessemelhante*, é explicada como uma consequência imediata da participação em uma determinada forma. Por outro lado, em relação à incorporação do princípio analógico oriundo do conhecimento *matemático*, Grenet pontua que “[...] a aparição e a persistência do Tipo ou

<sup>210</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos*, p. 48 [1977] (*Timeu*, 32b-c).

<sup>211</sup> A única ressalva a ser feita se refere ao fato de que o arcabouço conceitual e temático de Agostinho é amplamente devedor de uma concepção teísta estranha ao platonismo, o que pode ser sintetizado no fato de que enquanto Agostinho fazia uma teologia filosófica, Platão, especificamente no *Timeu*, almejava estabelecer uma cosmologia.

<sup>212</sup> *civ. dei*, VIII,6. Cf. “[...] omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est”. *PL*, XLI, col. 231.

<sup>213</sup> Para a tipificação das formas elementares da analogia e uma discussão subsequente, cf. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 17.

Forma (Eídos) no Fenômeno ou na Matéria (appeiron) determina a existência de uma realidade graças à fixidez de uma relação numérica entre quantidades extremas e entre qualidades contrárias”.<sup>214</sup> O texto do *Timeu* oferece inúmeras passagens que corroboram esta concepção do εἶδος como provedor de uma proporcionalidade numérica capaz de remeter o múltiplo ao uno, afinal, Platão é assertivo na defesa da ideia de que o universo foi configurado por meio de proporção (λόγος), medida e número.<sup>215</sup> Por fim, no que se refere à influência do uso da analogia nos domínios da *religião*, é preciso considerar não apenas seu desdobramento no conceito de εἶδος, mas também em outro conceito basilar para a analogia platônica: μέτεξις. Não resta dúvida que o primeiro assumiria um papel importante junto à remissão do ser humano para além do limite natural de sua existência e pensamento, tal como preconizado pela analogia religiosa, todavia, esse movimento só alcançaria sua plena expressão com a complementação do conceito de participação (μέτεξις). Embora o εἶδος seja o elemento determinante da existência dos sensíveis, caberia, entretanto, à μέτεξις a tarefa de fornecer um princípio formal de continuidade entre os *sensibilia* e os *inteligibilia*.

Assim, entende-se como a analogia adquiriu com Platão um caráter eminentemente filosófico, sintetizando e superando suas manifestações primárias artística, matemática e religiosa, e, além disso, como respondeu à questão ontológica de fundamental relevância dentro do pensamento grego e que se faria sentir também junto a Agostinho: a premente necessidade de encontrar uma unidade capaz de solucionar os problemas impostos pela multiplicidade aparente do mundo. O que importa destacar, contudo, é que *Platão ofereceu para este desafio uma solução analógica*, pois, como ressalta Grenet, “[...] o conjunto do cosmos platônico é regido e unificado pela similitude de relações”.<sup>216</sup>

A compreensão do influxo da analogia platônica sobre o agostinianismo deve ser complementada ainda com uma reflexão mais atenta àquelas subáreas da filosofia através das quais ela lhe deitaria marcas significativas: a ontologia e a epistemologia. Exatamente nestes

<sup>214</sup> Cf. “[...] l’apparition et la persistance du Type ou Forme (Eídos) dans la Phénomène ou la Matière (appeiron) détermine l’existence d’une réalité, grâce à la fixité d’un rapport numérique entre quantités extrêmes et entre qualités contraires”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 139.

<sup>215</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos*, p. 70 [1977] (*Timeu*, 53a-c). Cf. também, Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 144 *et passim*. Étienne Gilson percebeu a influência desta ideia no agostinianismo. Ao tratar a questão da relação entre as criaturas e o criador, ele destaca: “quel que soit donc l’objet que l’on considère, matériel ou spirituel, individuel ou social, il apparaît comme constitué par des nombres, des rapports, des proportions, des égalités, des convenances, qui ne sont à leur tour que les efforts de la créature pour imiter le rapport primitif de ressemblance par lequel se pose l’égalité parfaite de Dieu avec soi-même, son essentielle et indivisible unité”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 279.

<sup>216</sup> Cf. “[...] l’ensemble du cosmos platonicien est régi et unifié par la similitude des rapports”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 140.

dois domínios, a analogia psicológica agostiniana deixa transparecer a real extensão de sua filiação platônica.

Este duplo caminho, ontológico e epistemológico, originado no pensamento platônico pode ser resumido por uma célebre passagem dos *sol.*, onde Agostinho declara seu objetivo maior: “desejo conhecer a alma e Deus”.<sup>217</sup> A analogia seria um dos meios, – profundamente relevante sob a perspectiva de uma filosofia da religião – através dos quais Agostinho buscaria concretizar tal projeto.<sup>218</sup> Assim, já se tem estabelecida, de antemão, uma coincidência absoluta no que se refere ao objeto sobre o qual se voltam a analogia platônica e a agostiniana: a alma humana e a realidade divina.

No *Fédon*, quando instado a discorrer sobre a imortalidade da alma, Platão propõe que o dualismo entre o corpo e a alma seja remetido àquele entre as realidades visíveis e as invisíveis.<sup>219</sup> Ao argumentar que as características mais elementares das realidades visíveis – o caráter compósito, a mutabilidade e a capacidade de serem percebidas pelos sentidos –, são também observáveis no corpo humano, e que as das realidades invisíveis – a simplicidade, a imutabilidade e a capacidade de serem apreendidas pelo intelecto – são compartilhadas pela alma humana, Platão define uma aproximação entre os dois pares de conceitos, isto é, por um lado, as realidades visíveis são vinculadas ao corpo, por outro, as invisíveis à alma. Em um primeiro momento, ao acentuar apenas as semelhanças inerentes a cada um deles, ele deixa a impressão de que não chegará a oferecer mais que uma relação de semelhança, o que seria insuficiente para que fosse alcançada uma analogia que pudesse ser designada, a rigor, de filosófica. Afinal, restringindo-se a uma superposição arbitrária de características semelhantes

<sup>217</sup> *sol.*, I,2,7. Cf. “Deum et animam scire cupio”. *PL*, XXXII, col. 872.

<sup>218</sup> Cf. Paul Grenet faz notar como o ambicioso desígnio descrito nos *sol.* revela a ascendência do platonismo sobre o espírito de Agostinho na medida em que reproduz as preocupações temáticas correntes já ao tempo de Platão. Segundo suas palavras, “on peut bien le dire : l’atmosphère intellectuelle où va éclore le génie de Platon est tout pénétrée de la difficulté qu’il y a pour l’homme à connaître l’âme des morts, aussi bien que la réalité divine [...]”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 140. Ao lançar mão da expressão *alma dos mortos* ele faz menção ao fascínio do pensamento grego em apreender a alma sem a interferência do corpo (cf. *ibid.*, p. 24). Tal questão se reflete em uma discussão constante no *Fédon* (66a-67b) em que se compreende que a completa verdade acerca das coisas, e, por extensão, da alma, somente poderia ser alcançada após a morte, através da qual aquela se separa totalmente do corpo, libertando-se das limitações impostas por ele.

<sup>219</sup> “– Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma invisível, outra invisível.

– Admitamos.

– Admitamos ainda que os indivíduos conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá.

– Admitamos também isso.

– Bem, prossigamos – tornou Sócrates. – Não é verdade que nós somos constituídos de duas coisas, uma das quais é o corpo e a outra, a alma?

– [...]

– Logo, a alma tem com a espécie invisível mais semelhança do que o corpo, mas este tem, com a espécie visível, mais semelhança do que a alma?

– Necessariamente, Sócrates”. PLATÃO, *Diálogos*, p. 89 [1972] (*Fédon*, 79a-b).

entre os conceitos, ele não lograria explicar a relação entre um dos pares (corpo e alma) com o auxílio do outro (realidades visíveis e invisíveis). Todavia, alguns parágrafos adiante, os termos desta relação são desenvolvidos e Platão passa a mostrar como a dinâmica interna inerente às realidades visíveis e invisíveis pode lançar luz sobre aquela entre o corpo e alma. Não mais se trata, pois, de uma *relação de semelhança* entre ambos os pares, mas de uma verdadeira *semelhança de relação*; tampouco se afirma que a alma compartilha as mesmas características com as realidades invisíveis e o corpo com as visíveis. Mas, ao desvelar uma similitude na própria relação intrínseca a cada um dos pares, ele estende as proposições extraídas da reflexão voltada a um deles até o outro.<sup>220</sup> Em outras palavras, a relação não se estabelece no sentido de que o corpo possui as mesmas características das realidades visíveis e a alma das realidades invisíveis, mas que a relação intrínseca entre corpo e alma encontra uma correspondência proporcional àquela existente entre as realidades visíveis e as invisíveis. Deste modo, Platão definiria os termos fundantes de uma analogia filosófica, tendo sido precursor em trazer a concepção de uma semelhança de relação para o âmbito da filosofia.

O segundo nível da fundamentação epistemológica da analogia platônica pode ser destacado por meio de uma passagem do *Fédon* na qual Cebes responde a Sócrates: “penso não haver ninguém, Sócrates, por mais dura que tenha a cabeça, que seja capaz de não concordar, seguindo este método [μεθόδος], em que, em tudo e por tudo, a alma tem mais semelhança com o que se comporta sempre do mesmo modo, do que com as coisas que não o fazem”.<sup>221</sup> Neste excerto, a analogia é finalmente designada e apreendida como um método (μεθόδος), isto é, um meio através do qual o conhecimento pode ser atingido, conforme conceitua Platão no *Sofista*.<sup>222</sup> Evidenciando ainda a orientação metodológica da analogia, ele fala, no *Timeu*, em um *método de verossimilhança* ao se referir às “[...] razões plausíveis das coisas sujeitas ao nascimento”.<sup>223</sup> A analogia desponta, assim, como um *método* de superação da limitação da razão humana no que se refere especialmente à apreensão das realidades invisíveis.<sup>224</sup>

<sup>220</sup> Poder-se-ia sintetizar o exercício analógico de Platão da seguinte maneira: a) há duas espécies de seres (δύο εἶδη), os visíveis e os invisíveis; sendo aqueles mutáveis e mortais e estes imutáveis e imortais; b) o homem é também composto de duas coisas, corpo e alma; c) se o corpo é visível, logo deve ser mortal; por extensão, se a alma é invisível, deve ser imortal. Cf. Platão, *Diálogos*, p. 89-91 [1972] (*Fédon*, 79a-80e).

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 90 (*Fédon*, 79e).

<sup>222</sup> Cf. PLATÃO, *Diálogos*, p. 139-140 [1972] (*Sofista*, 218d).

<sup>223</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 77 [1977] (*Timeu*, 59c-d).

<sup>224</sup> Segundo Grenet, “on ne saurait mieux dire que la méthode analogique est le seul moyen en notre possession pour la connaissance de la nature de l’âme, pour cette raison qu’étant au delà des limites de notre expérience, elle ne peut être représentée que par la médiation ou substitution d’idées empruntées à cette expérience même”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 60.

Esta mesma concepção seria assumida por Agostinho. No *trin.*, as analogias utilizadas ao longo do tratado servem para exercitar a razão na apreensão da natureza trinitária de Deus. Dito de outro modo, as questões metodológicas refluem diretamente na teoria analógica agostiniana na medida em que o que está em jogo é a adequação do objeto de reflexão – *Deus unus et trinus* – à capacidade intelectual da mente humana.

Contudo, para além desta convergência no entendimento geral da analogia como um método necessário para se superar a limitação da razão humana na intelecção das realidades metafísicas, há que se notar a compreensão, também comum entre platonismo e o agostinianismo, de que ela corresponde a um método que reclama por uma aplicação gradativa, ou seja, que precisa ser aplicada em um estágio propedêutico antes que possa efetivamente se voltar ao seu objeto final. A analogia logra maiores benefícios quando aplicada inicialmente à compreensão das realidades físicas, antes que seja arregimentada para a compreensão das *invisibilia* ou de Deus. Embora esta proposição esteja mais explícita e desenvolvida junto à analogia agostiniana, é possível encontrá-la já em alguns diálogos platônicos, embora com algumas especificidades que merecem atenção.

Uma passagem da obra *Leis* oferece uma indicação de como Platão avalia a possibilidade de uma aplicação gradativa do método analógico. Com o intuito de sustentar a tese da bondade da soberania dos deuses, ele parte de uma comparação com exemplares paradigmáticos de governantes humanos, no que ele diz: “mas, com que chefes [os deuses] se parecem? Ou com quem podemos compará-los, sem incidir em erro, neste confronto entre grandes e pequenos?”.<sup>225</sup> Já nas páginas do *Fédon*, ao demonstrar a impossibilidade de se alcançar um conhecimento pleno e inequívoco da realidade dos seres enquanto a alma se encontrar restringida pelo corpo, Platão acata implicitamente a ideia de que o conhecimento por analogia se mostra como um caminho disponível ao ser humano.<sup>226</sup>

Agostinho, por sua vez, inicia sua teoria analógica com a utilização de *analogias sensíveis* que se servem de realidades passíveis de serem captadas pelos sentidos corporais ou das atividades próprias do homem exterior. Elas se mostram imprescindíveis no processo de inserção da razão humana no percurso gradativo que culmina no confronto com as

<sup>225</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 341 [1980] (Leis, 905e). No entanto, logo após empreender uma assemelhação entre as duas instâncias, ele ressalva que a comparação entre deuses e seres humanos, em termos diretos, resulta ineficaz e, em certa medida, até mesmo reprovável – cf. *ibid.*, p. 342-343, (Leis, 906e-907a) –, já que a cabo deste exercício há que se admitir que, para além de toda característica humana atribuída aos deuses, a realidade destes supera a precariedade dos seres viventes, indicando o malogro da analogia quando assentada exclusivamente em um princípio de atribuição bruta e direta de uma qualidade, ou de um conjunto de qualidades, aos deuses.

<sup>226</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 72 [1972] (Fédon, 65c). Cf. também Paul GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 221.

dificuldades que se desprendem da apreensão da realidade divina. Ele defende o seu emprego “para que, então, fosse encontrada uma trindade nas próprias coisas corpóreas visíveis e, através destas, exercitada a aplicação do leitor mais metodicamente”.<sup>227</sup>

Este mesmo excerto remete ainda a outro desdobramento da discussão. Durante muito tempo vem sendo aceita, sem maiores revisões, a posição de que a aplicação gradativa e ascendente da analogia no *trin.* se explica por uma *exigência externa* ao próprio fazer analógico, ou seja, uma espécie de concessão metodológica em favor de presumíveis leitores da obra ainda não completamente familiarizados com as sutilezas teóricas da analogia. No entanto, tem-se negligenciado outra hermenêutica possível. Revelando mais uma ressonância platônica junto à analogia agostiniana, pode-se afirmar que o caráter gradativo do esquema analógico desenvolvido no *trin.* responde, também, a uma *exigência interna* da própria analogia. O processo que acompanha a analogia psicológica envolve uma depuração em que as observações analógicas sensíveis, construídas sobre elementos imediatos à percepção humana, revelam-se necessárias à consolidação da estrutura metodológica que permitirá, em um momento posterior, que o intelecto humano se aplique à apreensão de realidades mais abstratas.<sup>228</sup> É o que se traduz na proposição, aceita tacitamente tanto por Agostinho quanto por Platão, de que a analogia adquire maior eficácia metodológica e epistemológica quando dispõe – e, em certo sentido, subdivide – os problemas sobre os quais se ocupa em uma escala crescente de dificuldade.<sup>229</sup> Não se trata, enfim, de um adiamento do confronto com as questões maiores e finais em favor de curiosidades somenos, mas do reconhecimento de que através das analogias formadas por imagens mais evidentes ao espírito humano se projeta e se organiza a estrutura exigida pelas analogias que têm como objeto as realidades inteligíveis.

Além disso, a reivindicação tipicamente agostiniana de que o movimento gradativo e ascensional da mente humana em direção ao conhecimento possível de Deus passa por um

---

<sup>227</sup> *trin.*, XV,3,5. Cf. “[...] ut in ipsis etiam corporalibus uisis inueniretur trinitas et distinctius in ea lectoris exerceretur intentio”. *CCSL*, 50,466.

<sup>228</sup> Certamente não se pretende, com isso, desconsiderar a explicação fornecida pelo próprio Agostinho, mas apenas destacar que seria submeter-se a uma conveniência um tanto quanto perigosa, deduzir que se ele nos oferece uma justificativa para a aplicação metodológica de sua analogia, esta seja, de fato, a única que possa e deva ser considerada, ou, o que seria ainda pior, que a partir daí sejam abandonadas investigações suplementares de possíveis elementos que concorram em importância com aquele, mesmo que não explicitamente assumidos.

<sup>229</sup> Cf. “[...] en tout ces cas, le méthode préconisée par Platon pour vainere la difficulté est la même : entre la pensée humaine et l’objet difficile, il réclame la médiation d’une image plus facile”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 54. O que está em jogo aqui não é a ressurgência da proposição segundo a qual a analogia deveria atribuir de maneira direta as características das realidades inferiores às superiores, afinal, como já se viu, Platão e Agostinho olhavam para isso com alguma desconfiança, mas sim a capacidade de adequar, através de uma mediação proporcional e gradativa, o objeto que se busca apreender ao intelecto humano.

não menos progressivo movimento de interiorização indica também a perduração de um tema platônico, apontando para outra linha de continuidade entre o *Fédon* e o *trin.*

Ao questionar se a realidade de todo o existente deveria ser apreendida pelos sentidos corporais ou pelo pensamento, Platão conclui com as seguintes palavras: “na verdade, nos foi mostrado que se desejamos alguma vez ter um conhecimento puro, devemos nos afastar do corpo e observar as coisas em si mesmas unicamente com a alma”.<sup>230</sup> Contudo, em seu entendimento, uma desvinculação completa da alma e do corpo somente seria possível com a morte, logo um *conhecimento cabal* das formas eternas e das realidades sensíveis seria, em algum sentido, inatingível para o ser humano enquanto submetido às limitações de sua constituição corpórea. Não obstante, ele não se opõe ao fato de que o movimento desta atividade intelectual implica em uma *interiorização*, uma necessidade incontornável de se afastar do corpo direcionando-se às próprias realidades invisíveis. Compartilhando da mesma ideia, Agostinho chega a tomá-la como uma espécie de divisa da sua teoria do conhecimento.<sup>231</sup> Deixando entrever traços nitidamente platônicos, ele afirma:

apartando-nos, pois, do que concerne ao homem exterior, e desejando ascender, em direção ao interior, por sobre o que temos em comum com os animais, deparamo-nos, antes de chegar ao conhecimento das coisas inteligíveis e supremas que são eternas, com o conhecimento racional das coisas temporais.<sup>232</sup>

A influência platônica se faz perceber na preconização da alma racional como o meio através do qual se alcança um conhecimento mais acurado das coisas; como diria Platão, o *conhecimento puro* é o resultado de sua atividade exclusiva. A partir daí, Agostinho conclui que o verdadeiro conhecimento se apoia no abandono do homem exterior em favor do homem interior. A implicação mais evidente da questão junto à analogia se liga ao fato de que a inclinação ascensional e interiorizante do conhecimento, tal como esboçada por Platão e desenvolvida por Agostinho, é o que determina seu caráter especulativo e representacional, o que se reflete em sua capacidade de extrair conteúdos assertivos por meio de aproximações

<sup>230</sup> PLATÃO, *Diálogos*, p. 74 [1972] (*Fédon*, 66d-e).

<sup>231</sup> No *vera rel.*, ele exorta: “não saias de ti, volta para ti mesmo; a verdade habita no interior do homem. Mas se encontras [somente] tua natureza mutável, transcende, neste caso, a ti mesmo. Porém, lembra-te que ao te transcender, transcende a alma que raciocina. Portanto, dirige-te para aquele ponto onde a própria luz da razão é iluminada”. *vera rel.*, 39,72. Cf. “noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur”. *PL*, XXXIV, col. 154.

<sup>232</sup> *trin.*, XII,15,25. Cf. “relinquentibus itaque nobis ea quae exterioris sunt hominis et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intellegibilium atque summarum quae sempiternae sunt ueniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit”. *CCSL*, 50,379.

proporcionais estabelecidas entre termos, a um só tempo, semelhantes e dessemelhantes.<sup>233</sup> Em resumo, o caráter ascendente e interiorizante do processo intelectual reclamado por eles se insere no alicerce teórico da analogia na medida em que sustenta e perfaz um meio de superação do conhecimento sensorial, incapaz, por si mesmo, de elaborar as representações imagéticas e proporcionais que formam o próprio cerne da analogia. Não resta dúvida, que esta lição Agostinho extraíra da filosofia de Platão.

Todavia, a originalidade e a profundidade com que Agostinho conduz a aplicação e a elaboração do método analógico se deve à sua capacidade de desenvolver elementos que permaneceram involuídos ou mesmo ignotos no platonismo. Destaca-se, então, o modo como a aproximação entre Platão e Agostinho, a partir da perspectiva da analogia, fecha-se com um tema pertencente a este grupo de elementos, qual seja, a concepção acerca do autoconhecimento da alma. Embora Platão tenha enfatizado a superioridade do conhecimento intelectual produzido pela alma, a interiorização incluída em sua teoria do conhecimento não problematiza o movimento de autoapreensão da alma. Por certo, o constructo analógico elaborado no *trin.* é devedor da exortação platônica de uma interiorização que remete a *mens humana* às realidades que se encontram, ao mesmo tempo, em seu interior e acima dela, porém, para se apreender o desdobramento desta concepção até a real colocação do problema do autoconhecimento da mente é preciso adentrar no caminho aberto pelo platonismo alcançando aquela corrente heterogênea que se apresentaria como uma propagadora dos ensinamentos do Ateniense: o neoplatonismo.

## 2.2 Neoplatonismo

Refletir sobre a aproximação entre o pensamento agostiniano e o neoplatonismo é se acercar de um território vasto e extremamente fértil nas possibilidades que oferece para uma compreensão mais profunda da formação intelectual do Hiponense. A leitura dos neoplatônicos, muito mais que os próprios diálogos de Platão, correspondem ao principal elemento aglutinador do instrumental filosófico que o acompanharia ao longo da vida.<sup>234</sup> O

<sup>233</sup> Referindo-se a tais características da analogia, Paul Grenet defende que “Platon, à défaut d’une intuition immédiate et d’une contemplation directe normalement refusées à l’homme, exige la construction d’une représentation conceptuelle à partir de matériaux donnés dans l’expérience”. Paul GRENET, *Les origines de l’analyse philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 63.

<sup>234</sup> Segundo Gilson, “a Plotin, Augustin doit à peu près tout le matériel et toute la technique de sa philosophie”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 330. Vega, por sua vez, chega a afirmar que “se puede hablar de neoplatonismo agustiniano con tanta y aun más propiedad que de neoplatonismo alejandrino o plotiniano”. Angel VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, p. 33. Cf. também GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 03.

neoplatonismo se consolida de maneira decisiva junto ao seu espírito, no momento em que Agostinho percebe a possibilidade de adequação de suas premissas fundamentais com o quadro cosmológico, antropológico e epistemológico do cristianismo. Como não poderia ser diferente, muitos destes elementos neoplatônicos se inserem também no abrangente ambiente teórico que circunda a analogia psicológica.<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Ainda que o próprio Agostinho pontue de maneira inequívoca a importância do neoplatonismo para a sua reflexão trinitária (cf. *conf.*, VII,9,14), não se poderia deixar de mencionar as objeções lançadas por um trabalho recente de René Michel Barnes contra a filiação neoplatônica de sua teologia trinitária. Erguendo-se contra uma das mais estabelecidas hermenêuticas entre os comentaristas do *corpus augustinianum* (posição paradigmática, segundo Barnes, em Olivier du Roy e sua obra *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustine*), ele propõe que a teologia trinitária agostiniana se deve ao desenvolvimento, no final do século IV, das resoluções do Concílio de Niceia (325), e não a um desdobramento teórico da metafísica neoplatônica. Consciente da profundidade da revisão que propõe com seu argumento no âmbito dos estudos agostinianos, Barnes reconhece que seria necessário percorrer toda a extensão da teologia trinitária agostiniana a fim de recolher dados suficientes para confirmar sua tese. Contudo, escorando-se nas limitações derivadas da natureza da publicação onde sua proposta é apresentada, Barnes decide restringir sua análise à *ep.* XI, à questão 69 do *div. qu.* e aos livros I-V do *trin.* (muito embora, venha a se utilizar, de fato, apenas dos dois primeiros livros do tratado). Daí surge grande parte dos problemas relacionados à sua posição. Embora alguns dos exemplos realmente apresentem indícios de uma inserção da teologia trinitária agostiniana no âmbito da polêmica acerca do Concílio de Niceia, sua reflexão não consegue dar conta do fato de que a teologia trinitária agostiniana sofre uma substancial mudança entre as obras de juventude e aquelas de maturidade, e mesmo entre os livros do *trin.*, tendo em vista se tratar de uma obra escrita ao longo de quase vinte anos. O escopo bibliográfico sobre o qual aplica sua ideia cobre um período relativamente pequeno do pensamento agostiniano, principalmente em se tratando de um tema que ocuparia sua atenção durante quase toda a vida. Se a preocupação de Agostinho em defender a unidade da Trindade através da comprovação da inseparabilidade de suas ações *ad extra*, ou mesmo, conforme complementa Barnes, toda a sua teologia trinitária até aproximadamente o ano de 400 podem ser *parcialmente* entendidas como um prolongamento da discussão acerca da cristologia niceana, somente com muita dificuldade seria possível acomodar, por exemplo, a segunda parte do *trin.* dentro deste quadro explicativo. A sucessão das analogias trinitárias apresentadas a partir do livro VIII demonstra um vínculo indissociável com a consideração da Trindade em sua realidade *ad intra*. Com isso, o caminho tomado pela reflexão trinitária agostiniana a partir daí não permite um enquadramento, ao menos irrestrito, na teoria proposta por Barnes. A não ser que estenda a investigação aos escritos de maturidade de Agostinho, sua tese não pode ser completamente sustentada, muita embora seja, de fato, uma proposta reflexiva instigante. Para toda esta discussão, cf. Michel René BARNES, *Rereading Augustine's Theology of the Trinity*. A tese de Barnes encontra ainda certa ressonância na obra *Augustine and the Trinity* de Lewis Ayres, corresponsável, ao seu lado, pelo que vem sendo designado de *new paradigm* entre o círculo de estudiosos de Agostinho. Segundo Ayres, a conexão entre o desenvolvimento inicial do pensamento trinitário agostiniano e o emanacionismo plotiniano é, em parte, refutável na medida em que a leitura agostiniana do neoplatonismo teria se consumado muito mais em um viés dualista. Para isso, ele se apoia em uma passagem das *conf.* (VII,9,13), na qual Agostinho relata que teria aprendido nos livros platônicos algo sobre Deus e o Verbo, calando-se sobre o Espírito Santo. Não obstante, é preciso reconhecer que, em última instância, Ayres relativiza a posição assumida por Barnes, admitindo que o neoplatonismo possui alguma relevância para o pensamento trinitário agostiniano, ainda que consideravelmente menor se comparado às reflexões suscitadas pelo Concílio de Niceia. Ambas as posições parecem, ainda, convergir em uma crítica elaborada de maneira mais clara em um artigo de Barnes de 1995 (Cf. Michel René BARNES, *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*), segundo a qual a aceitação de uma origem neoplatônica no tocante à teologia trinitária agostiniana decorre de uma interpretação excessivamente filosófica do tema, não condizente com o contexto teológico no qual estava inserida. Todavia, o *novo paradigma* proposto por Barnes busca corrigir esta possível distorção promovendo outra, haja vista que sua leitura se revela demasiadamente teológica. A partir daí, é preciso entender a posição deste trabalho como sendo conciliadora, uma vez que seu intuito é o de situar a reflexão trinitária agostiniana tanto em seu contexto teológico quanto filosófico. Além disso, ele dissona da reflexão de Barnes sob outra perspectiva: tem-se olhado para a tradição patrística com o objetivo de rastrear o desenvolvimento da antropologia que serve de fundamentação à analogia agostiniana – antropologia da *imago Dei* –, não para refazer o longo percurso da polêmica trinitária tomada a partir de seu desenvolvimento dogmático. O que nos parece ter muito a dizer acerca da especificidade da abordagem aqui proposta e da impossibilidade em se acatar a proposta de Barnes sob o risco de se esvaziar a

A primeira dificuldade a qual se deve confrontar corresponde a uma questão que há muito vem exigindo consideráveis esforços entre os estudiosos do pensamento agostiniano: quais autores ou obras neoplatônicas teria Agostinho, de fato, conhecido? Naturalmente, a resposta deveria ser, de início, buscada em seus próprios escritos. Contudo, ponderando sobre as duas ocasiões em que ele se utiliza da expressão *libri platoniorum* para designar as obras dos discípulos de Platão que lhe chegaram às mãos, provavelmente em Milão, pouco se pode extrair para que tais incertezas sejam dirimidas.<sup>236</sup> Durante muito tempo se sustentou a hipótese de que Agostinho estaria se referindo, em tais passagens, exclusivamente às Enéadas de Plotino. Posição que somente seria revisada com devida propriedade através da pena de Grandgeorge, que, em obra dedicada à relação entre o pensamento agostiniano e o neoplatonismo, defende a hipótese de que a expressão faz referência às obras de Porfírio e Plotino traduzidas para o latim por Mário Vitorino.<sup>237</sup> Desde então, tem sido esta a interpretação mais consensual do problema. Inclusive trabalhos mais recentes, como por exemplo o de Pier Franco Beatrice,<sup>238</sup> têm adotado, com poucas ressalvas, a posição de Grandgeorge. Mesmo entre os mais heterodoxos, a discussão se concentra muito mais na possibilidade de se inserir os nomes de Jâmblico e Apuleio entre os autores *platônicos* conhecidos por Agostinho, que exatamente em interpor alguma restrição seja ao nome de Plotino, seja ainda ao de Porfírio.<sup>239</sup> Logo, parece razoável restringir a discussão acerca dos possíveis elementos neoplatônicos subjacentes à analogia psicológica agostiniana aos nomes de Plotino e Porfírio.

A influência neoplatônica recebida por Agostinho não teria se dado apenas de maneira indireta, através dos pensadores patrísticos,<sup>240</sup> mas também de maneira direta, por

---

dimensão filosófica da analogia psicológica trinitária agostiniana em favor de uma discussão predominantemente teológico-dogmática.

<sup>236</sup> Cf. “[...] tu cuidaste para que, através de um homem inflado pelo gigantesco monstro da soberba, chegassem até mim certos livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim [...]”. *conf.*, VII,9,13. Cf. “[...] procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos [...]”. *PL*, XXXII, col. 740. Cf. “tendo lido, porém, pouquíssimos livros de Platão [...]”. *beata v.*, I,4. Cf. “lectis autem Platonis paucissimis libris [...]”. *PL*, XXXII, col. 961. Embora pareça se tratar, na segunda citação, de Platão e não de Plotino, há que se considerar que em cinco manuscritos o termo empregado é *Plotini* em vez de *Platonis*. Por isso, esta passagem é frequentemente citada quando se discute o contato de Agostinho com o neoplatonismo.

<sup>237</sup> GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 35-36.

<sup>238</sup> Pier Franco BEATRICE, *Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, p. 249-249.

<sup>239</sup> A única exceção digna de nota é a de John O’Meara, cuja discussão se encaminha para a conclusão, jamais afirmada manifestamente, que Agostinho teria lido somente Porfírio. Talvez tal hesitação esteja relacionada ao fato de que, embora seu argumento se sustente em referências textuais realmente pertinentes, elas se prestam muito mais a corroborar o contato de Agostinho com algumas obras de Porfírio, que, propriamente, a atestar a exclusão do nome de Plotino de seu *hintergrund* filosófico. Cf. John J. O’MEARA, *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, p. 162-164.

<sup>240</sup> Cf. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 18.

meio de um contato com traduções latinas de algumas obras neoplatônicas.<sup>241</sup> Certamente, não cabe aqui esvaziar a importância da intermediação dos pensadores gregos e latinos neste processo – responsáveis, sobretudo, por indicar a Agostinho a possibilidade de uma convergência entre os princípios neoplatônicos e a doutrina cristã –, mas, antes, oferecer maior atenção à trama complexa que compõe o ambiente intelectual no qual se insere seu pensamento. Além disso, a submissão ao argumento de que a incorporação do neoplatonismo no agostinianismo teria se dado exclusivamente por meio da tradição patrística implica em dois riscos: primeiro, negligenciar o fato de que antes de se tornar cristão, Agostinho estivera imerso na cultura filosófica greco-latina, o que decerto tem muito a dizer acerca de sua formação e trajetória intelectuais; ademais, subordinar a recepção dos elementos filosóficos de seu pensamento à ação de alguns nomes da tradição patrística equivaleria a aceitar a falsa percepção de que mesmo o que há de mais filosófico no seu pensamento já havia sido marcado e transformado pela teologia cristã. Baseando-se em sua biografia intelectual, esta síntese parece muito mais um produto que um condicionante do seu pensamento.

Sob uma perspectiva geral, é possível afirmar que o débito da analogia agostiniana com o neoplatonismo se concentra ao redor de dois grandes temas: o problema da mediação entre os domínios do humano e do divino e, além disso, o prolongamento da reflexão acerca da ascensão gradativa e da interiorização que marcam o itinerário rumo ao conhecimento de Deus – o qual, a despeito de se tratar de um tema presente nos escritos platônicos e, mesmo, no Segundo Testamento, receberia com o neoplatonismo um novo e importante impulso. Certamente, a menção a estes dois grandes eixos temáticos que, com alguma razão, orientarão a discussão a ser desenvolvida neste capítulo, não implica no fato de que tópicos mais pontuais não venham a ser incluídos ao longo da argumentação. O principal benefício em se delimitar, deste modo, o escopo da investigação é a possibilidade de se identificar, no mesmo relance, os interlocutores e o foco sobre o qual se projeta a relação entre os pensamentos agostiniano e neoplatônico. O debate acerca da mediação – que acabaria incluído no problema cristológico no discurso de Agostinho – conduz imediatamente ao nome de Porfírio; por sua

---

<sup>241</sup> É possível afirmar que Agostinho teria conhecido as *Enéadas* de Plotino e *Da filosofia dos oráculos*, *Sobre o regresso da alma*, *Carta a Anebon* e *Contra os cristãos* de Porfírio. No que concerne ao Filósofo de Tiro, essa posição é respaldada por Pierre Hadot e, além disso, por Isabelle Bochet, para quem não resta qualquer dúvida acerca da existência da obra *Contra os cristãos*, da qual Agostinho teria conhecido fragmentos traduzidos para o latim. Cf. Pierre HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin* e Isabelle BOCHET, *The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry*, p. 11.

vez, a reflexão relacionada ao caminho, natural e sobrenatural, da alma até Deus remete a Plotino.<sup>242</sup>

Embora a influência de Porfírio sobre Agostinho não esteja tão aderida aos seus escritos quanto a de Plotino, qualquer consideração acerca do neoplatonismo presente no agostinianismo há que se voltar ao Filósofo de Tiro. Sua inclinação ao paganismo e, conseqüentemente, sua posição marcadamente anticristã levariam Agostinho a se lançar diretamente contra muitas de suas proposições. Tendo por referência os próprios escritos de Agostinho, tal contenda se fecha, essencialmente, em torno do incitamento à adoração de falsos ídolos, e da radicalização do princípio originariamente platônico no qual se destaca o abandono do corpo em favor da alma.<sup>243</sup> Ambas as proposições podem ser explicadas, segundo Agostinho, recorrendo a um só fator, qual seja, a ignorância dos neoplatônicos no que se refere ao evento crístico.<sup>244</sup> Pois que, se houvessem compreendido o papel intermediário do Filho entre os planos divino e humano, não mais excitariam a que fossem idolatradas falsas divindades; se houvessem acatado o mistério da encarnação, não mais desprezariam o corpo, opondo-se à crença na ressurreição.<sup>245</sup> Tendo em mente exclusivamente a analogia psicológica, o que de mais relevante se extrai do confronto entre Agostinho e Porfírio advém do tema do verdadeiro mediador.<sup>246</sup>

Um panorama desta polêmica pode ser obtido pela análise de duas passagens do *trin.*,<sup>247</sup> o que indica que algumas das questões levantadas por Porfírio ocupavam Agostinho exatamente no momento em que escrevia a obra que abrigaria sua teoria analógica. No livro IV, ele afirma:

---

<sup>242</sup> Disjunção temática que decorre de uma diversidade latente na própria orientação dos pensamentos de Porfírio e Plotino, a qual, aliás, já havia sido identificada por Nourrisson: “d’autre part, tandis que Plotin, qui est, avant tout, un métaphysicien, insiste peu sur les questions morales et religieuses, ce sont celles, au contraire, qui occupent particulièrement Porphyre”. NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, p. 133.

<sup>243</sup> Conforme Agostinho escreve no *civ. dei*: “mas Porfírio afirma, dizem eles, que para que a alma seja feliz, todo o corpo deve ser abandonado”. *civ. dei*, XII,26. Cf. “Sed Porphyrius ait, inquiunt, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum”. *PL*, XLI, col. 794.

<sup>244</sup> Cf. *conf.* VII,9,13-14.

<sup>245</sup> Segundo O’Meara, “it would seem from what we already know about the *Philosophy from Oracles*, and from this additional information that the book, in attacking Christianity, denied the equality of Christ with the Father, denied the resurrection of his body, interpreted his prophecies about that resurrection and the belief of all men in him in a way different from that accepted by the Christians, and denied the resurrection of all bodies as absurd”. JOHN O’MEARA, *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, p. 83.

<sup>246</sup> Eugene TeSelle, referindo-se a Agostinho, afirma que “it was also from the Platonists that he learned of the need for mediation if man is ever to move, either in thought or in life, toward God”. EUGENE TESELLE, *Porphyry and Augustine*, p. 124. Contudo, conforme relata Agostinho, este ensinamento tomado dos platônicos haveria de ser complementado pelas palavras dos Evangelhos segundo as quais o verdadeiro mediador é o Verbo encarnado, o Filho tornado homem. Cf. *conf.*, IX,9,13.

<sup>247</sup> O mérito pela identificação do interlocutor de Agostinho nas duas passagens cabe a John O’Meara. Cf. JOHN O’MEARA, *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, p. 152-154.

portanto, de maneira alguma podem as almas ser purificadas e reconciliadas com Deus através de semelhanças sacrílegas, curiosidades ímpias ou invocações mágicas, já que o falso mediador não conduz às coisas superiores, mas antes interrompe o caminho, ocupando-o com paixões, as quais são tanto mais malignas, quanto maior a soberba que ele inspira em seus seguidores, que [assim] não podem mais nutrir com virtudes as asas para voar, mas amontoar o peso dos vícios para se enterrar; e tanto mais pesadamente a alma se precipitará, quanto mais alto acreditar ter sido carregada.<sup>248</sup>

O excerto sintetiza uma das faces do embate entre o Bispo de Hipona e o Filósofo de Tiro, aquela que se ocupa da adoração pagã de falsos ídolos, incapazes de conduzir o ser humano às realidades superiores, levando-o a se precipitar no abismo do mundo sensível. Como resultado, ele acaba por ensimesmar-se, erigindo o próprio *ego* como objeto de adoração, originando aquilo que Agostinho, ecoando as palavras de Eclo 10,15, define como o princípio do pecado: a soberba.<sup>249</sup> É preciso destacar, contudo, o uso da expressão *semelhanças sacrílegas* (*sacrilegas similitudines*). Neste contexto, ao aceitar a posposição de um termo qualificador, *sacrílegas* – utilizado com vistas às práticas teúrgicas defendidas por Porfírio –, o conceito de semelhança se abre a uma dupla possibilidade de atualização determinada pelo mediador ao qual se referencia. Deixando-se conduzir por um falso mediador, a semelhança se declina sacrílegamente. Por conseguinte, em oposição, sob a regência do verdadeiro mediador ela se torna capaz de efetivar sua determinação natural, tornando-se cada vez mais semelhante àquele de quem é imagem.

As questões defendidas por Porfírio levariam Agostinho a adotar uma suplementação argumentativa relacionada aos conceitos de imagem e semelhança. A imagem de Deus no homem é incorruptível, isto é, não se pode perdê-la porquanto responde à própria estrutura ontológica humana. A única possibilidade seria a de tornar-se mais ou menos semelhante àquele de quem é imagem. Explicitando a real extensão do papel mediador de Cristo junto à questão, Agostinho conclui: “acrescentando a nós, pois, a semelhança da sua humanidade, [Cristo] extinguiu a dessemelhança do nosso pecado [...]”.<sup>250</sup>

Esta reflexão se estende por uma passagem do livro XIII do *trin.* Apoiando-se no prólogo do Evangelho de João e em alguns temas paulinos, Agostinho pondera:

<sup>248</sup> *trin.*, IV,12,15. Cf. “nequaquam igitur per sacrilegas similitudines et impias curiositates et magicas consecrationes animae purgantur et reconciliantur deo quia falsus mediator non traicit ad superiora, sed potius obsidens intercludit uiam per affectus quos tanto maligniores quanto superbiores suae societatis inspirat, qui non possunt ad euolandum pinnas nutrire uirtutum sed potius ad demergendum pondera exaggerare uitiorum tanto grauius animae ruiturae quanto sibi uidetur eucta sublimius”. *CCSL*, 50,180.

<sup>249</sup> Cf. *civ. dei*, XIV,13,1.

<sup>250</sup> *trin.*, IV,2,4. Cf. “adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae [...]”. *CCSL*, 50,164.

o Verbo está fora do tempo e do *espaço*, é coeterno ao Pai e *está em todos os lugares*; sobre ele, se qualquer um puder, tanto quanto lhe é permitido, proferir um discurso verdadeiro, este *discurso* dirá respeito à *sabedoria*. E, por isto, *o Verbo feito carne, que é Jesus Cristo, tem os tesouros da sabedoria e da ciência*. [...]. E quando eu leio: *o Verbo foi feito carne e habitou entre nós*, no Verbo eu compreendo o verdadeiro *filho de Deus*, na carne eu reconheço o verdadeiro *filho do homem*, e ambos se juntam em uma única pessoa, ao mesmo tempo Deus e homem, por uma inefável liberalidade da graça. Com relação a isso, foi dito: *e vimos a sua glória, a glória enquanto unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade* [Jo 1,14]. Se relacionamos a graça à ciência e a verdade à sabedoria, julgo que não nos afastamos daquela distinção que fizemos valer. Pois, entre as coisas que se originam no tempo, esta é a mais elevada graça: que o homem esteja ligado a Deus na unidade da pessoa; entre as coisas, de fato, eternas, a mais elevada verdade é diretamente atribuída ao Verbo de Deus. Que ele seja própria e verdadeiramente o *Unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade*, isto se realizou para que ele mesmo esteja nas coisas feitas para nós temporalmente, com as quais seremos purificados por esta fé, para que o contemplemos incessantemente nas coisas eternas. Por outro lado, aqueles precípuos filósofos pagãos que *puderam enxergar pelo intelecto as coisas invisíveis de Deus, pelas quais tudo foi feito, mantiveram*, conforme foi dito sobre eles, *a verdade em iniquidade*. Isto porque filosofaram sem o mediador, ou seja, sem o Cristo-homem que eles nem acreditavam que estava por vir, segundo as palavras dos profetas, nem que já tivesse vindo, segundo os apóstolos. Assentados, pois, em coisas ínfimas, não puderam nada mais do que buscar um meio através do qual pudessem chegar àquelas sublimes, as quais discerniram. Assim, caíram sobre demônios enganadores que fizeram com que *a glória incorruptível de Deus se transformasse na semelhança da imagem corruptível do homem, dos pássaros, dos quadrúpedes e das serpentes* [Rm 1,18-23].<sup>251</sup>

Exercitando sua singular capacidade de combinar conceitos e expressões advindos de diferentes sistemas, Agostinho integra a questão do *mediador* ao conceito de semelhança e ao debate acerca do conhecimento das coisas eternas. Embora estenda o rol de seus

---

<sup>251</sup> *trin.*, XIII,19,24. Cf. “quod autem uerbum est sine tempore et *sine loco* est patri coaeternum et *ubique totum*, de quo si quisquam potest quantum potest ueracem proferre sermonem, *sermo* erit ille *sapientiae* ; ac per hoc *uerbum caro factum, quod est Christus Iesus et sapientiae thesauros habet et scientiae*. [...]. Et cum lego *uerbum caro factum est et habitauit in nobis*, in uerbo intellego uerum *dei filium*, in carne agnosco uerum *hominis filium*, et utrumque simul in unam personam dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum. Propter quod sequitur ac dicit : *Et uidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et ueritatis*. Si gratiam referamus ad scientiam, ueritatem ad sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione quam commendauimus non abhorrere. In rebus enim per tempus ortis illa summa gratia est quod homo in unitatem personae coniunctus est deo ; in rebus uero aeternis summa ueritas recte tribuitur dei uerbo. Quod uero idem ipse est *unigenitus a patre plenus gratiae et ueritatis*, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis cui per eandem fidem mundamur ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis. Illi autem praecipui gentium philosophi qui *inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspicere potuerunt*, tamen quia sine mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt, quem nec uenturum prophetis nec uenisse apostolis crediderunt, *ueritatem detinuerunt* sicut de illis dictum est *in iniquitate*. Non potuerunt enim in his rebus infimis constituti nisi quaerere aliqua media per quae ad illa quae intellexerant sublimia peruenirent, atque ita in deceptores daemones inciderunt per quos factum est *ut immutarent gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium*”. CCSL, 50A,415-416. Em suporte ao argumento de que esta passagem tem como interlocutor Porfírio, ressaltamos que nas *conf.* (VII,9,15) Agostinho já havia se utilizado de Rm 1,23 em um contexto de oposição ao neoplatonismo.

interlocutores aos nomes de Platão e Aristóteles, os quais não acreditaram nos profetas, além de Plotino, que não acreditou nos apóstolos, o tema central da passagem, o *verdadeiro mediador*, e as referências aos *demônios enganadores* que correspondem aos falsos ídolos dos ritos pagãos, conduzem inequivocamente ao nome de Porfírio.

Agostinho sublinha que a afirmação da divindade de Jesus Cristo e, acima de tudo, a revelação de sua encarnação, ele não pôde aprender nos *libri platoniorum*, mas apenas no Segundo Testamento. Ainda que reconhecesse nos conceitos de *Uno* (ἕν) e de *Princípio-intelectual* (νοῦς) as pessoas do Pai e do Filho, retomando uma hermenêutica há muito presente na tradição patrística, ele reprovava os neoplatônicos por não terem compreendido que o *Verbum Dei* se fez carne e habitou entre nós. A encarnação é o que avaliza a identificação de Cristo como o único mediador e, por consequência, detentor da *sabedoria* (conhecimento das coisas eternas) e da *ciência* (conhecimento das coisas temporais). O que aponta para o fato de que o evento crístico abrange para além de uma projeção salvífico-escolástica, outra de ordem epistemológica.

A contemplação das coisas eternas é a culminação de um processo cujo momento axial está relacionado à purificação desencadeada pela encarnação do Verbo, contudo, o modo como se dá esta purificação é que mostra particular interesse para o desenvolvimento posterior de uma analogia. Na natureza ao mesmo tempo divina e humana de Cristo, a imagem de Deus na alma (*mens*) humana, outrora corrompida pelo pecado, é restaurada em sua semelhança, aperfeiçoando sua identificação com aquele de quem é imagem. Assim, a adoração pagã devotada a animais, e mesmo ao corpo humano, defendida por Porfírio – em muito devido à influência dos *Oráculos Caldeus*<sup>252</sup> – é rechaçada por Agostinho por se mostrar incapaz de mediar os polos da criação e do criador na medida em que oferecem tão somente uma falsa imagem deste. Aqui, uma vez mais, ele se contrapõe à ocorrência de um antropomorfismo/zoomorfismo.

O tema da mediação crística, tal como assumido por Agostinho, desdobra-se também no problema da continuidade entre os planos da transcendência e da imanência – a mesma dificuldade com a qual Platão já havia se confrontado e resolvido, parcialmente, com a teoria da participação. Porém, a proposta de mediação oferecida por Porfírio colocava em risco não apenas a solução platônica, mas fundamentalmente o movimento de aproximação, que se encontra no próprio cerne do agostinianismo, entre o neoplatonismo e o cristianismo. Agostinho sabia que o sucesso de seu empreendimento dependeria do quão bem ele pudesse

---

<sup>252</sup> Acerca da influência dos *Oráculos Caldeus* nos escritos de Porfírio e de sua recepção no pensamento agostiniano, cf. Pierre HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin*, p. 212 et seq.

coadunar o voûç neoplatônico com a segunda pessoa da Trindade, o que passa forçosamente por sua função de mediador universal. A mediação crística, perfeita em sua junção das naturezas divina e humana, deveria ser definitiva e exclusiva em sua ação restauradora sobre a semelhança entre o ser humano e Deus. Não haveria espaço, neste quadro, para que a relação instaurada pelo *Verbo feito carne* pudesse ser rivalizada por mediações centradas em criaturas incapazes de remeter às coisas eternas, tal como defendido por Porfírio.

Retificado este descompasso entre o neoplatonismo e o cristianismo, Agostinho poderia prosseguir em sua leitura do neoplatonismo sob o enfoque do trinitarismo cristão.<sup>253</sup> Ele reconhece que, embora não houvessem encontrado o único caminho através do qual se poderia chegar até a verdade – o Cristo-mediador –, os filósofos neoplatônicos já a haviam descoberto, e o que é mais importante, em sua própria expressão trinitária.<sup>254</sup> Com isso, vislumbra-se o centro temático a partir do qual o neoplatonismo se faria sentir de maneira especialmente intensa junto à analogia psicológica: o emanacionismo e o movimento ao mesmo tempo ascensional e interiorizante que o acompanha.<sup>255</sup>

Entretanto, a tentativa de articulação entre cristianismo e neoplatonismo não deixaria de cobrar tributo àqueles que ousassem tal empresa, ainda que possa haver, e de fato haja, alguma coincidência em suas aspirações elementares.<sup>256</sup> Encargo que adviria, no caso de Agostinho, sob o peso da permanência de uma zona de incongruência intransponível entre ambos. Com efeito, muito se tem escrito sobre os elementos inconciliáveis entre o neoplatonismo e o cristianismo e sobre uma possível apreensão equivocada por parte de Agostinho de certos tópicos neoplatônicos.<sup>257</sup> Mas, ainda assim, não se pode negligenciar que o espelhamento das três hipóstases descritas por Plotino nas pessoas da Trindade se revela

<sup>253</sup> Embora esta leitura seja frequentemente associada a Plotino e sua teoria das emanações, Agostinho reconhecia também no pensamento de Porfírio um prenúncio da Trindade cristã. Referindo-se ao Filósofo de Tiro, ele escreve: “proclamas o Pai e seu Filho, a quem designas intelecto ou mente do Pai, e, entre eles, aquele que supomos dizeres Espírito Santo. À sua maneira, chama-os de três deuses”. *civ. dei*, X,29,1. Cf. “praedicas Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium, quem putamos te dicere Spiritus sanctum, et more vostro appellas tres deos”. *PL*, XLI, col. 307.

<sup>254</sup> Agostinho ilustra tal observação com uma analogia que se tornaria recorrente em sua obra: a da *patria-via*. Segundo sua compreensão, os neoplatônicos enxergaram a *patria* (a verdade, a Trindade, Deus...) a ser alcançada, mas não a *via* (o Verbo encarnado) até ela. Olivier du Roy identifica nesta dialética uma das estruturas de toda a teologia agostiniana, por onde conclui: “[...] cette structure objective de la théologie augustiniennne (*quo itur-qua itur ; patria-ua ; Trinitas-Incarnatio*) est en même temps une structure subjective ou méthodologique : car Dieu est lumière et pour la voir ou pour voir à sa lumière, il faut se purifier par la foi”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 103.

<sup>255</sup> Cf. “la lecture des *Libri platoniorum* a été un moment décisif de cette conversion, d’autant plus qu’en assurant sa délivrance métaphysique ils lui ont appris que la vie spirituelle consiste précisément à se convertir, à rentrer en soi-même, pour être présent à soi-même et à Dieu”. Goulven MADEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 557-558.

<sup>256</sup> GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 09-11.

<sup>257</sup> Cf. Goulven MADEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 558-559; GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 91-94, 106-110.

como um dado de fundamental importância para a compreensão da formação e do desenvolvimento do pensamento trinitário agostiniano.

Segundo Grandgeorge, “a concepção de Agostinho acerca de Deus nos é conhecida; acreditamos que no fundo ela é idêntica àquela de Plotino acerca do Uno-Primeiro. Tanto para um, quanto para o outro o ser supremo é inefável [...]”,<sup>258</sup> complementando logo adiante que “Plotino, antes de Santo Agostinho, e com uma força igual, já havia afirmado que o Uno deve ser concebido como absolutamente simples e imutável”.<sup>259</sup> Tais palavras sumarizam com precisão o nível mais elementar do entrecruzamento entre o neoplatonismo e o cristianismo. A identificação do Uno plotiniano com o Deus cristão seria o ponto de partida para todo o subsequente processo de absorção do emanacionismo neoplatônico em uma perspectiva trinitarista.

Em uma passagem das *Enéadas*, Plotino escreve: “[...] deve haver, portanto, uma distinção entre Ser e Unidade. Assim, um homem é, a um só tempo, um ser vivente racional e uma soma de partes, sua variedade é mantida coesa pela sua unidade. Logo, homem e unidade são diferentes – homem, algo com partes, contra a unidade sem partes”.<sup>260</sup> A ideia plotiniana do Uno como um princípio sem partes prolonga um tema platônico de profunda importância para a formação do modo agostiniano de exprimir a simplicidade, a imutabilidade e a eternidade de Deus. No *trin.*, sua reflexão caminha exatamente no sentido de identificar a *summe simplex essentia* de Deus<sup>261</sup> como o fundamento de sua imutabilidade e, por decorrência, de sua eternidade.<sup>262</sup> Qualquer mudança implica em uma passagem de um estado a outro, o que equivale à ocorrência de um decréscimo ou acréscimo, seja substancial ou accidental; todavia, o conceito de simplicidade, enquanto relacionado a uma concepção de unidade, não admite qualquer decréscimo em sua substância – pois deixaria assim de ser o que é, já que não é composto por partes que possam ser perdidas –, nem acréscimo, com o que deixaria de ser simples. Logo, pode-se afirmar que a mesma conexão entre unidade,

<sup>258</sup> “La conception que se fait saint Augustin de Dieu nous est connue ; nous croyons qu’au fond elle est identique à celle que se faisait Plotin de l’Un-Premier. Pour l’un comme pour l’autre, l’être suprême est ineffable [...]”. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 68.

<sup>259</sup> “Plotin, avant saint Augustin, et avec une force égale, avait déjà affirmé que l’Un doit être conçu comme absolument simple et immuable [...]”. Ibid., p. 69.

<sup>260</sup> *Enéadas*, VI,5,9. Aqui e doravante, as remissões às *Enéadas* de Plotino serão baseadas na tradução de MacKenna e Page, cf. PLOTINUS, *The Six Enneads*.

<sup>261</sup> Cf. *trin.*, VII,1,2.

<sup>262</sup> Cf. “pois, nada [que seja] simples é mutável [...]”. Ibid., VII,6,8. Cf. “nihil enim simplex mutabile est [...]”. CCSL 50,237.

simplicidade, imutabilidade e eternidade aprofundada pelo conceito plotiniano de Uno, reaparece no teísmo cristão assumido por Agostinho.<sup>263</sup>

Em um segundo momento, Agostinho se valeria, para o desenvolvimento de sua reflexão trinitária, do desdobramento do conceito de Uno na teoria emanacionista plotiniana. Trata-se aqui, efetivamente, de compreender, por um lado, que a dinâmica interna entre o Uno, o Princípio-intelectual e a Alma tem algo a dizer acerca do modo como se relacionam em sua imanência o Pai, o Filho e o Espírito; por outro, como a especificidade da relação das três emanções com os seres humanos lança luz sobre aquela entre a Trindade e a totalidade da criação.

O processo de absorção do emanacionismo plotiniano no pensamento trinitário de Agostinho se estenderia ao longo de seus escritos quase sempre infenso a uma pretensão de linearidade ou sistematicidade. Os vários níveis de definição das emanções plotinianas seriam retomados e rearranjados em diferentes agrupamentos trinitários de acordo com a demanda contextual específica de cada uma de suas obras. Estivesse envolvido em reflexões éticas, cosmológicas, ontológicas ou epistemológicas, por exemplo, Agostinho se apropriaria então de diferentes propriedades associadas por Plotino a cada uma das emanções. Certamente, não cabe aqui adentrar pelos meandros deste extenso e complexo movimento de apropriação e adaptação do neoplatonismo junto à sua reflexão trinitária,<sup>264</sup> mas, antes, de fixar o registro elementar da associação das atividades específicas de cada uma das emanções com aquelas próprias às pessoas da Trindade.

Neste sentido, uma passagem das *Enéadas* tem sido considerada uma fonte particularmente importante para a reflexão trinitária agostiniana.<sup>265</sup>

o Bem é aquele do qual tudo o mais depende, em direção ao qual toda existência aspira à sua fonte e sua carência, enquanto Ele mesmo não tem carência, suficiente a Si mesmo, aspirando a nada mais, a medida e o termo de tudo, emanando de Si mesmo o Princípio-intelectual, a Existência, a Alma, a Vida e todo Ato-intelectivo. [...]. O Princípio-intelectual que nós estamos discutindo não é desta maneira. Ele possui tudo, Ele é tudo, está presente em tudo por Sua própria presença. Ele tudo possui apenas possuindo, pois o que Ele possui é ainda Ele mesmo; nem mantém qualquer coisa particular apartada dentro dele, pois tal particular é o todo e em tudo diz respeito ao todo, ainda que não confuso em uma massa, mas distinto. À parte daquela extensão é que qualquer participante do Princípio-intelectual não participa

<sup>263</sup> Cf. “en tous cas, la conception que se fait Plotin de l’Un-Premier, être ineffable, absolument simple et immuable, se retrouve tout entière dans saint Augustin, et il importe de rappeler qu’elle est, jusqu’à un certain point, le fondement même de sa doctrine”. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 84.

<sup>264</sup> Olivier du Roy já se ocupou dessa questão, de maneira minuciosa, em *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Portanto, ao menos no que se refere aos escritos agostinianos que vão até o ano de 391, o tema já se encontra esgotado.

<sup>265</sup> Cf. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 128.

do todo como uma coisa, mas no que quer que seja permanece dentro de seus limites. [...]. E a Alma, externamente, circula ao redor do Princípio-intelectual. Fixando seu olhar sobre Ele, e enxergando-O em sua profundidade, através Dele vê a Deus.<sup>266</sup>

Apoiando-se nesta descrição sumária das três hipóstases, Agostinho encontra nas atividades intrínsecas do Princípio-intelectual e da Alma uma correspondência com as do Filho e do Espírito Santo, principalmente no que diz respeito à ação do Princípio-intelectual junto ao mundo, a tudo possuindo pela força de sua presença, e da Alma no movimento de conversão ao conhecimento do Bem. Esta conjunção forneceria parte do material a partir do qual ele formularia sua teologia trinitária, processo cuja origem remonta aos seus primeiros escritos.<sup>267</sup> Segundo du Roy, tendo em mente esta mesma passagem das *Enéadas*, a convergência entre o neoplatonismo e a reflexão trinitária agostiniana pode ser pensada da seguinte forma:

não há qualquer dificuldade em reconhecer o Pai ‘no princípio de todas as coisas’ e o Filho no ‘intelecto no qual estão todas as coisas’. [...]. Neste texto de Plotino (I,8,2), que cumpre um papel fundamental na teologia trinitária do recém-convertido e sobre o qual nos voltaremos posteriormente, a terceira hipóstase é chamada Alma. Em Agostinho, nós encontramos aqui a Razão, a qual tem sido identificada com o Espírito Santo.<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> *Enéadas*, I,8,2.

<sup>267</sup> Du Roy chega a utilizar a expressão *primeira teologia trinitária* para designar a reflexão de Agostinho no período que vai dos diálogos de Cassicíaco até o ano de 391, cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 33, 123 *et passim*. Contudo, ele demonstra alguma hesitação ao expor seu argumento. Afinal, embora deixe margem para uma compreensão da teologia trinitária agostiniana como um movimento linear – como, por exemplo, quando fala em uma *linha de evolução* do pensamento trinitário do Hiponense (cf. *ibid.*, p. 308) –, predomina um entendimento segundo o qual ela teria se desenvolvido através de modelos contrastantes, como parece indicar a utilização de expressões como *primeira teologia trinitária* ou *teologia trinitária de Cassicíaco* (cf. *ibid.*, p. 358). O fato é que esta proposta pressupõe a existência de uma segunda ou mesmo posteriores teologias trinitárias no agostinianismo, entre as quais seria possível detectar uma espécie de ruptura com o modelo anterior. Conforme nosso entendimento, a teologia trinitária agostiniana deve ser entendida como a ponta de um longo processo que, poderia se dizer, nem mesmo se inicia com Agostinho. Não parece haver espaço para a identificação de diferentes teologias trinitárias no interior do agostinianismo. Ainda que o processo de maturação de sua reflexão abrigue revisões, e algumas delas realmente profundas, este movimento decorre do aprofundamento de uma síntese entre elementos que já se revelavam desde o início e que *jamais seriam alijados* de seu constructo teórico: o neoplatonismo e o cristianismo. Com isso, a teologia trinitária agostiniana deve ser compreendida, acima de tudo, como um processo de aprofundamento sintético entre estas duas correntes. Ele jamais se engajaria em uma ruptura desta síntese, mas se aplicaria apenas a radicalizá-la, propondo diferentes padrões de entrecruzamento entre elas. Em outras palavras, não há que se falar em uma *primeira* teologia trinitária agostiniana, o que se revela é um processo de desenvolvimento instaurado no interior de um mesmo modelo trinitário o qual ele jamais alteraria em sua essência.

<sup>268</sup> “Nulle difficulté à reconnaître le Père dans le ‘Principe de toutes choses’ et le Fils dans ‘l’Intellect en qui sont toutes choses’. [...] Dans ce texte de Plotin (I,8,2) qui joue un rôle fondamental dans la théologie trinitaire du nouveau converti et que nous retrouverons plus loin, la troisième hypostase est appelée Âme. Chez Augustin, nous trouvons ici la Raison, qu’on est invité à identifier avec l’Esprit-Saint”. *Ibid.*, p. 128.

No entanto, a síntese intentada por Agostinho não se limita apenas à coadunação daqueles elementos neoplatônicos e cristãos naturalmente congruentes. Pelo contrário, o aprofundamento deste processo o obrigaria a se defrontar também com alguns pontos absolutamente divergentes. O primeiro diz respeito à própria natureza do Uno. Em uma passagem da quinta Enéada, Plotino conceitua:

o Primeiro deve ser sem forma e então, sem forma, ele não é o Ser. O Ser deve ter alguma definição e, portanto, ser limitado; mas o Primeiro não deve ser pensado como possuindo definição e limite, pois assim ele não seria a Fonte, mas o item particular indicado pela definição designada para ele. Se todas as coisas pertencem ao [domínio] do produzido, qual delas pode ser pensada como o Supremo? Não incluído entre elas, este pode ser descrito somente como algo que as transcende; mas se elas são o Ser e os Seres, ele [o Primeiro], portanto, transcende o Ser.<sup>269</sup>

Não escapou a Agostinho que esta definição do Primeiro, ou Uno, como transcendendo a esfera do ser e da essência<sup>270</sup> se revelava fortemente incompatível com o caráter pessoal do Deus cristão. A dissociação entre o *Uno* e o *ser* atentava contra uma importante passagem do Primeiro Testamento onde Deus revela seu nome a Moisés: “eu sou aquele que é”.<sup>271</sup> Se o Uno plotiniano correspondia ao Deus da tradição judaico-cristã, como Agostinho acreditava e jamais deixaria de buscar um meio para expressá-lo, aquele teria que ser incorporado a um quadro teórico em que lhe coubesse a denominação de *ser*. Logo, seria exatamente este processo de *essencialização* de Deus que culminaria na sua identificação como o *summum esse*, o *Ser* por antonomásia.<sup>272</sup> Diante do Uno que não poderia ser designado como um ser – uma espécie de *pré-ser* (προόν), conforme expressão de Mário Vitorino, no sentido de ser a causa tanto do *ser* quanto do *não-ser* –,<sup>273</sup> Agostinho respondia com um Deus entendido como o próprio Ser *per via eminentia*.<sup>274</sup> Em que pese o caráter radical desta transposição do neoplatonismo para o cristianismo, Agostinho jamais encarou a disparidade formal entre o Uno e Deus como um obstáculo à síntese que intentava, tampouco a abordou explicitamente, embora certamente não a ignorasse. Talvez por isso, seja importante apreender esta diferença não como a comprovação de uma inarredável

<sup>269</sup> *Enéadas*, V,5,6.

<sup>270</sup> Conforme Gilson, “il serait en outre inexact dire que Plotin concevait l’Un comme une essence, puisque, comme le Bien de Platon, l’Un se posait pour lui au delà de l’essence et de l’être”. Étienne GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 261

<sup>271</sup> Ex 3,14.

<sup>272</sup> Cf. *en. Ps.*, XXXVIII,22; *civ. dei*, XI,28.

<sup>273</sup> Cf. *Ad Candidum*, 2,14-30.

<sup>274</sup> Gilson chega, inclusive, a afirmar que “talvez só se meça a grandeza de Agostinho na história do pensamento cristão vendo-se com que sobriedade ele, [...], soube restabelecer o Deus cristão no plano do ser, concebido como indivisível do uno e do bem”. Étienne GILSON, *A filosofia na idade média*, p. 142.

incongruência entre o neoplatonismo e o cristianismo, mas antes como a constatação de que Agostinho acreditava na existência de uma coerência geral entre ambos os sistemas a despeito da permanência residual de elementos inconciliáveis.

Em uma passagem do livro V do *trin.*, Agostinho dispõe de maneira bastante clara os termos de que se serve para sustentar a especificidade de sua concepção de Deus frente ao Uno neoplatônico:

[Deus] é, pois, sem dúvida uma substância ou, mais adequadamente, uma essência, o que os gregos chamam οὐσία. Assim, então, como sabedoria [*sapientia*] vem de saber [*sapere*] e ciência [*scientia*] de conhecer [*scire*], também essência [*essentia*] vem de ser [*esse*]. E quem é maior que aquele que disse ao seu servo: “eu sou quem eu sou”, e “dirás aos filhos de Israel: aquele que é enviou-me até vós”? Mas outras coisas que são ditas essências ou substâncias admitem acidentes que causam mudanças maiores ou quaisquer que sejam. Em Deus, por outro lado, não pode acontecer nada semelhante. Por isto, existe uma única substância ou essência incomutável que é Deus, a quem máxima e verdadeiramente convém o próprio ser, e de onde vem a palavra essência.<sup>275</sup>

Agostinho é enfático ao afirmar que Deus é uma *substância*, ou melhor, uma *essência*, termo que ele julga mais pertinente conforme demonstraria algumas páginas à frente no próprio *trin.*<sup>276</sup> Embora inicie a passagem com uma análise etimológica que aprofunda a exegese do Ex 3,14 – defendendo, através da aproximação entre o substantivo *essentia* e o verbo *esse*, que aquele cujo próprio nome é *eu sou* somente poderia ser a *essência* em sentido absoluto –, o núcleo do seu argumento corresponde à percepção de que o caráter absoluto da essência divina deriva de sua imutabilidade, deixando perceber, aliás, uma das principais características do seu modo de abordar o problema da *essentia Dei*.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> *trin.*, V,2,3. Cf. “est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci οὐσίαν 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. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: *Ego sum qui sum*, et: *Dices filiis Israel: Qui est misit me ad uos?* 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, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit”. *CCSL* 50,207-208.

<sup>276</sup> Após ponderar que o termo substância implica a ideia de algo subsistindo a uma forma ou atributo que lhe é acrescido, Agostinho conclui: “por onde fica claro que Deus é chamado de substância de maneira abusiva; deve ser distinguido pelo termo mais usual essência. O que é dito de maneira própria e verdadeira, pois que talvez somente Deus possa ser chamado essência”. *trin.*, VII,5,10. Cf. “unde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam”. *CCSL* 50,261.

<sup>277</sup> Lawrence Roberts afirma que uma parte essencial do argumento ontológico de Agostinho seria exatamente a ideia segundo a qual o que é eterno e imutável possui o mais alto grau de existência, o que equivale a se passar da imutabilidade e da eternidade divina à postulação do caráter absoluto de sua *essentia*, cf. Lawrence D. ROBERTS, *Augustine's Version of the Ontological Argument and Platonism*, p. 95.

Este processo de *essencialização* de Deus, cujo ápice se encontra na denominação *summum esse*, revelar-se-ia de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria analógica desenvolvida no *trin.*, afinal, sustenta um dos pressupostos teóricos da analogia que se refere ao estabelecimento de um princípio de contiguidade entre os analogados. Logo, a continuidade possível entre Deus e os demais seres é garantida porque Deus é também um ser. Mesmo que não possa ser compreendido como um ser *entre* os seres, mas *acima* de todos os outros, a atribuição de *ser* a Deus assegura um liame ontológico entre o criador e a criatura. Por outro lado, exatamente porque não é apenas *um ser*, mas *o ser* acima de todos os outros seres, esta contiguidade ontológica deve ser conjugada com uma diferença radical entre eles. Relação dialética que recebe nas páginas das *conf.* sua mais célebre formulação,<sup>278</sup> mas que também ressoa no *trin.*, conjugada exatamente com o tema da *imago Dei*, quando Agostinho faz referência àquela “imagem desigual, todavia imagem, isto é, à criatura humana”.<sup>279</sup> Não seria por acaso que o conceito de imagem, enquanto sintetizador da diferença (*imagem desigual*) e da igualdade (*todavia imagem*) entre o ser humano e Deus, respalda o desenvolvimento de todo o exercício de aproximação analógica presente no *trin.*

Uma segunda dissonância se revela, ainda, ao longo do processo de incorporação da estrutura triádica do emanacionismo neoplatônico pela hermenêutica trinitária agostiniana. Trata-se da diferença entre as funções assumidas pelas segunda e terceira hipóstases (o Princípio-intelectual e a Alma) e aquelas próprias do Filho e do Espírito Santo.

Primeiramente, importa notar que, de acordo com a doutrina plotiniana, a função criadora cabe, precipuamente, à terceira hipóstase, ou seja, à Alma:

ela [a Alma, ψυχή] cria, então, a partir do modelo das ideias [λόγοι]; pois, o que recebeu do Princípio-intelectual [νοῦς] ela deve, por sua vez, passar adiante. Deste modo, em resumo, o Princípio-Intelectual dá [as ideias], a partir de si mesmo, à Alma que lhe segue de maneira imediata, e que, novamente, repassa a partir de si mesma à que lhe sobrevém, iluminada e marcada por ela. Esta Alma secundária começa a criar imediatamente, como que sob certa ordem; em algumas de suas criações, sem qualquer impedimento, em outras com algum esforço devido à relutância da matéria. Como possui seu poder criativo de maneira derivada, ela não acumula os Princípios-rationais [λόγοι] originais. Portanto, ela cria, mas não em completo acordo com os Princípios a partir dos quais ela foi dotada. Algo vem a existir a partir dela, mas este é, claramente, inferior.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> Cf. *conf.*, VII,11,17.

<sup>279</sup> *trin.*, IX,2,2. Cf. “[...] impari imagine attamen imagine, id est homine”. CCSL 50,294.

<sup>280</sup> *Enéadas*, II,3,17. Cabe acrescentar que a *Alma secundária* “[...] não é uma quarta hipóstase, mas um desdobramento da Alma: esta, sendo menos simples que a Inteligência, tem como que duas características agentes: uma que contempla as ideias ou formas na Inteligência, outras que se volta para o mundo, e das ideias gera os seres produzindo-os na matéria. De fato as duas aptidões têm que estar no mesmo Espírito Superior – a Alma – pois, sem conhecer as formas ou idéias, não pode gerar; mas se as conhecesse, e não gerasse nada, o

Tem-se assim, por um lado, o Princípio-intelectual que detém as formas, ideias ou modelos inteligíveis, por outro, a Alma que age sobre a matéria depois de contemplar aquelas mesmas ideias. Em outras palavras, como o Uno e o Princípio-intelectual não são agentes, uma vez que permanecem essencialmente imóveis,<sup>281</sup> cabe à Alma a função de se mover em direção à matéria a fim de gerar os seres inferiores.

De imediato é possível apreender o desacordo de tais ideias com o entendimento da tradição cristã sobre as atividades próprias a cada uma das pessoas trinitárias. No que diz respeito à criação, em particular, ela é entendida como uma atividade conjunta do Pai e do Filho. Ainda que Agostinho tenha adotado, no período inicial de sua produção intelectual, a doutrina segundo a qual o Espírito Santo – o correlato cristão da terceira hipóstase plotiniana – seria o responsável pela criação, ele retificaria esta posição posteriormente. De fato, se em *ord.*, diálogo escrito durante o período em Cassiciaco, ele, por meio de seu interlocutor Licêncio, define a Ordem como aquilo “[...] pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu”,<sup>282</sup> já a partir das obras escritas durante sua estada em Roma, sobretudo *quant. an. e de mor.*,<sup>283</sup> surgem as primeiras referências à ideia de que esta função caberia antes à segunda pessoa da Trindade, preparando, assim, o caminho rumo ao pleno entendimento do Filho como a Imagem e o Princípio a partir do qual tudo fora criado como que à sua própria semelhança.<sup>284</sup>

A explicação para a mudança na compreensão de Agostinho do papel atribuído ao Espírito Santo encontra-se, em grande parte, ligada a um progressivo aprofundamento no estudo dos textos bíblicos. O prólogo do Evangelho de João lhe mostraria a dificuldade de se aproximar a hipóstase plotiniana da Alma, essencialmente criadora, com a terceira pessoa da Trindade. As palavras do apóstolo João são incontestes no que diz respeito à ação do Verbo,

---

conhecimento não ativo das formas tornaria a Alma idêntica à Inteligência e indiferenciada dela”. PLOTINO, *Enéada II*, p. 40 (n. 53).

<sup>281</sup> Cf. *Enéadas*, II,3,18.

<sup>282</sup> *ord.*, I,10,28. Cf. “[...] per quem aguntur omnia quae Deus constituit”. *PL*, XXXII, col. 991. Agostinho identifica a Ordem com a terceira pessoa da Trindade. Conforme Olivier du Roy, “nous avons acquis la conviction que cette Raison ordonnatrice du monde, et qui se révèle essentiellement Nombre, est pour Augustin l’Esprit-Saint, qui émane pour gouverner le monde et pour mener au monde intelligible à travers les oeuvres de la culture qu’il inspire”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 142.

<sup>283</sup> Cf. “nous avons vu par ailleurs que c’était dans ces oeuvres également que la fonction illuminatrice et celle du Nombre, formateur des réalités sensibles, d’abord attribuées à l’Esprit, ont été attribuées à la Vérité, c’est-à-dire au Fils”. *Ibid.*, p. 261.

<sup>284</sup> Cf. *quant. an.*, 33,76 e, em uma expressão mais acabada, *Gn. contra man.*, I,2,3, onde Agostinho responde aos maniqueus que “[...] Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, pois estava o Verbo, pelo qual e no qual tudo foi feito, junto ao Pai”. Cf. “[...] Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia”. *PL*, XXXIV, col. 194.

por meio de quem tudo feito, junto à criação. Segundo Olivier du Roy, “as dificuldades de identificação do Espírito com a razão ordenadora do mundo impeliram, antes de tudo, Agostinho a buscar em outro lugar o papel próprio da terceira pessoa trindade e a inteligência que ele desejava ter disto”.<sup>285</sup> Esse *outro lugar* – 1Cor 6,17 e Rm 5,5 – indicar-lhe-ia que o Espírito se apresenta como o amor (*caritas*) unitivo entre o Pai e o Filho.

No *trin.*, é possível vislumbrar a culminação desse processo de depuração do papel do Espírito Santo. No livro V, alinhando-se à doutrina do *Donum Dei*, Agostinho ajuda a compor a ortodoxia da pneumatologia cristã escrevendo:

o Espírito Santo, portanto, é certa comunhão inefável do Pai e do Filho; e talvez por isso seja assim chamado porque esta mesma denominação pode convir ao Pai e ao Filho. [...]. Logo, para que a comunhão de ambos seja exprimida a partir de um nome que convenha aos dois, o Espírito Santo é chamado o *dom* de ambos.<sup>286</sup>

Ainda que as diferenças entre o emanacionismo neoplatônico e o trinitarismo cristão, tal qual assumido por Agostinho, não possam ser consideradas irrelevantes, ele não as tomaria como obstáculo para a assimilação do neoplatonismo no horizonte cristão, tampouco fariam com que se extinguisse o seu apreço pela filosofia dos *platônicos*. Para ele, esta aproximação jamais deixaria de ser considerada um exercício possível – mais que possível, legítimo –, principalmente, porque ele não esperava extrair do neoplatonismo apenas elementos que subsidiassem uma descrição das atividades *ad extra* das pessoas da Trindade, mas buscava também encontrar ali um método que lhe servisse para enfrentar a grande questão que se impunha não apenas ao seu espírito mas, em certo sentido, ao pensamento cristão dos séculos IV e V, a saber, a busca por uma base racional a partir da qual pudesse ser exprimida e justificada a Trindade divina em sua realidade *ad intra*.<sup>287</sup>

Deste modo, sublinhadas algumas diferenças pontuais que indicam o limite da absorção do neoplatonismo pelo pensamento agostiniano, é necessário voltar-se por ora àqueles elementos que convergem diretamente na constituição metodológica da analogia psicológica agostiniana, os quais correspondem à apropriação, por parte do neoplatonismo, de

<sup>285</sup> “Les difficultés de l’identification de l’Esprit avec la Raison ordonnatrice du monde ont d’abord poussé Augustin à chercher ailleurs le rôle propre de la troisième personne de la Trinité et l’intelligence qu’il désirait en avoir”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 262.

<sup>286</sup> *trin.*, V,11,12. Cf. “ergo spiritus sanctus ineffabilis quaedam patris filiique communio, et ideo fortasse sic appellatur quia patri et filio potest eadem appellatio conuenire. [...]. Vt ergo ex nomine quod utrique conuenit utriusque communio significetur, uocatur *donum* amborum spiritus sanctus”. CCSL 50,219-220. Um prenúncio desta concepção pode ser visto no *vera relig.*, 12,24.

<sup>287</sup> Segundo Olivier du Roy, apoiando-se no relato oferecido em *conf.*, VII,9,14, “[...] c’est dans Plotin et par lui qu’Augustin a trouvé l’intelligence du mystère de la Trinité”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 148.

dois tópicos originalmente platônicos, são eles: a definição do mundo como imagem de uma realidade inteligível e a apreensão do processo intelectual como um progressivo movimento de interiorização.

No que se refere à primeira das questões apontadas acima, a principal modificação frente ao platonismo trazida pelo pensamento neoplatônico, especialmente Plotino, diz respeito à introdução do conceito de imagem em uma *estrutura triádica*. Se na cosmologia dualista de Platão, o mundo sensível se afigurava como uma imagem do mundo inteligível, em Plotino esta discussão se insere em um constructo teórico baseado na relação entre o Uno, o Princípio-intelectual e a Alma. O que entra em questão, neste momento, é um complexo processo de derivação imagética estreitamente conectado à cadeia de emanação das hipóstases. Se no platonismo a intermediação entre os planos do sensível e do inteligível se resolvia na atividade contemplativa e formadora do Demiurgo, em Plotino, a relação entre imagem e domínio inteligível pressupõe o entendimento da atividade conjunta das hipóstases. Segundo o Filósofo de Licópolis, primeiramente, o universo corresponde a uma imagem do Princípio-intelectual, ou seja, da segunda hipóstase, que comunica a pluralidade das ideias contidas em si à potência propriamente formadora, a Alma.<sup>288</sup> Conforme suas palavras, “este cosmos é, portanto, corretamente descrito como uma imagem continuamente sendo produzida [...]”.<sup>289</sup> A própria relação entre as três substâncias inteligíveis se integra a partir de um emanacionismo articulado com uma derivação de ordem imagética, isto é, a Alma emana como uma imagem do Princípio-intelectual que, por sua vez, emana como uma imagem do Uno.<sup>290</sup> Deste modo, um sentido de unidade se estabelece entre o domínio do inteligível e o mundo composto de matéria devido à semelhança que decorre da relação imagética entre cada uma das emanções. Por fim, mesmo que a cada emanção haja uma progressiva diminuição da semelhança em relação ao Uno, o universo – a despeito de sua inferioridade diante das três hipóstases inteligíveis – ainda possui alguma semelhança com ele. De acordo com Plotino,

este Todo que emergiu para a vida não é uma estrutura amorfa – como aquelas formas menores dentro dele que nascem dia e noite da abundância da sua vitalidade

<sup>288</sup> Cf. *Enéadas*, II,3,16-18; III,2,1.

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, II,3,18.

<sup>290</sup> Segundo Plotino, “o Princípio-intelectual permanece como a imagem do Uno, primeiramente porque há certa necessidade que o Primeiro tivesse sua progênie, levando adiante muito de sua qualidade, em outras palavras, que exista algo à sua semelhança como os raios do sol em referência ao sol”. *Enéadas*, V,I,7. No que concerne à relação entre a Alma e o Princípio-intelectual, as principais referências são as seguintes passagens: “a Alma, apesar de todo o valor que lhe pertence, como temos mostrado, é ainda algo secundário, uma imagem do Princípio-intelectual [...]”. *Ibid.*, V,I,3. “[...] a alma, por exemplo, sendo uma expressão e ato do Princípio-intelectual como este é uma expressão e ato do Uno. Mas na Alma a expressão é obscura, pois a alma é uma imagem e deve olhar para o seu original [...]”. *Ibid.*, V,I,6.

–, o Universo é uma vida organizada, efetiva, complexa, que a tudo compreende, exibindo uma incompreensível sabedoria. Como, então, poderia alguém negar que ele não seja uma imagem clara, formada de maneira bela, das Divindades Intelectuais? Uma cópia, sem dúvida, não original; mas isto é a sua própria natureza. Ele não pode ser, ao mesmo tempo, símbolo e realidade. Mas dizer que é uma cópia inadequada é um equívoco; nada lhe falta daquilo que deveria estar incluído em uma formosa representação possuidora de beleza dentro da ordem física.<sup>291</sup>

Observa-se, portanto, a coordenação de três argumentos: (A) o Universo, devido à atividade da Alma sobre a matéria, possui forma, adquirindo, deste modo, uma estrutura organizada; (B) se possui certa organização entre os seus elementos, adquirindo um sentido de unidade, ele se forma como uma imagem do domínio inteligível; (C) se é uma imagem, não pode ser a própria realidade da qual é imagem, no entanto, possui todas as características que se espera de uma imagem clara e formada de maneira bela. Logo, é possível concluir que já se encontra pressuposta, em Plotino, a ideia de que o conceito de imagem se situa entre a univocidade e a equivocidade, afinal, ainda que não seja a *realidade* mesma daquilo de que é imagem, ela tampouco chega a ser uma *cópia inadequada*.

Uma compreensão semelhante ao argumento (A), ou seja, o mundo como uma realidade dotada de ordem, já havia sido apresentada por Agostinho no *ord.*<sup>292</sup> Porém, a conexão entre (A) e (B) somente adquiriria uma forma cabal no *trin.*, onde ele aponta para a existência, na criação, de uma estrutura compreendida como um vestígio ou imagem (no caso do ser humano) da Trindade criadora, descrita como unidade (*unitas*), forma (*species*) e ordem (*ordo*).<sup>293</sup> O argumento (C), por sua vez, apresenta uma ideia cuja influência seria decisiva para a constituição formal da analogia psicológica agostiniana na medida em que a posição intermediária que Plotino confere à imagem se faria sentir na própria compreensão da alma como *imago Dei*. É impossível não notar o paralelo entre ambas as ideias quando, por exemplo, Agostinho faz menção à ambiguidade da *imagem imperfeita, porém, imagem* de Deus (*impari imagine attamen imagine*), a qual se refere ao ser humano.<sup>294</sup> O que se vê é a mesma lógica presente na reflexão de Plotino, a imagem como um conceito situado entre os extremos da igualdade e da diferença.

A estrutura triádica do pensamento plotiniano, em sua modificação do dualismo platônico, seria, pois, decisiva na busca de Agostinho por uma expressão racional da *imago*

<sup>291</sup> *Enéadas*, II,9,8.

<sup>292</sup> Cf. *ord.*, I,10,28.

<sup>293</sup> Cf. *trin.*, VI,10,12. Apesar da expressão Trindade criadora (*Trinitas creatrix*) já aparecer relacionada com os conceitos de *unidade, beleza e ordem* desde sua primeira ocorrência na obra de Agostinho (cf. *vera relig.*, 7,13), sua aproximação com o conceito de imagem somente seria realizada no *trin.*

<sup>294</sup> Cf. *trin.*, IX,2,2; cf. também *ibid.*, X,12,19.

*Dei* enquanto possível meio para a compreensão da realidade divina unitária e trinitária. Referindo-se a uma passagem do *vera relig.* em que dois conceitos originalmente platônicos – *participação* e *semelhança* – estão em pauta,<sup>295</sup> Olivier du Roy afirma: “a participação se exprimirá em termos de semelhança, o que é um velho tema platônico, mas não semelhança à ideia ou à forma, mas semelhança ao Uno pela Forma, que é a suprema Semelhança. E isto é tipicamente neoplatônico, embora sua expressão seja ali muito original”.<sup>296</sup> Logo, Agostinho encontrara no neoplatonismo a estrutura triádica a partir da qual reinterpretaria os conceitos platônicos de participação e de semelhança para, então, integrá-los à questão da *imago Dei*. A imagem de Deus na alma humana seria, então, inserida em um constructo no qual se destaca a especificidade de sua relação com cada uma das pessoas trinitárias. Novamente, não se trata aqui de extrair do neoplatonismo a justificativa para o desenvolvimento das analogias trinitárias – o que Agostinho encontra, antes, junto à autoridade das Escrituras judaico-cristãs – mas de trazer à luz os elementos que compõem esta inteligência trinitária e que se insinuam na linha de reflexão que se estende do platonismo ao neoplatonismo da Antiguidade tardia.

A passagem do dualismo platônico ao triadismo neoplatônico auxiliaria ainda a que Agostinho conciliasse a analogia psicológica com a demanda cristológica premente no contexto teológico do final do século III e início do século IV e que se faz notar, aliás, na primeira parte do *trin.*, fortemente influenciada pela polêmica em torno do arianismo. A proposição plotiniana de um Princípio-intelectual que se define como a realidade detentora das ideias (formas) dos demais seres,<sup>297</sup> ou ainda como autocompreensão e imagem do Uno,<sup>298</sup> serviria como importante parâmetro no aprofundamento intelectual das denominações cristológicas da *forma Dei*, da *sapientia Dei* e da *similitudo Dei*.<sup>299</sup> Discussão que converge na concepção do Filho como *Imago Dei*,<sup>300</sup> tal como esclarece a seguinte passagem do livro VI do *trin.*:

<sup>295</sup> Cf. *vera relig.*, 36,66.

<sup>296</sup> “La participation s’exprimera donc en termes de ressemblance, ce qui est un vieux thème platonicien, mais non pas de ressemblance à l’idée ou à la forme, mais de ressemblance à l’Un par la Forme, qui en est la suprême Ressemblance. Et cela est typiquement néoplatonicien, quoique l’expression en soit fort originale”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 338.

<sup>297</sup> Cf. *Enéadas*, I,1,8.

<sup>298</sup> *Ibid.*, V,I,7.

<sup>299</sup> Em relação à *forma Dei*, cf. *vera relig.*, 36,66; 55,113; *trin.*, I,7,14; I,13,29-30; VII,3,5; XV,15,25; para *sapientia Dei*, cf. *vera relig.*, 16,30; *lib. arb.*, III,15,42; *conf.*, II,5,7; *trin.*, II,5,7; II,15,25; II,17,31; IV,13,18; IV,20,28; VI,1,1; VII,3,4; XIV1,1; para *similitudo Dei*, cf. *Gn. litt. imp.*, 15,57; 15,61; *div. qu.*, LI,4.

<sup>300</sup> Ainda que em última análise, a concepção da imagem perfeita referente ao Filho contradiga um princípio implícito no pensamento plotiniano segundo o qual o conceito de imagem não admite igualdade, mas implica sempre em uma diminuição com relação ao original (cf. *Enéadas*, II,9,1; III,2,1), não há como negar, contudo, a influência de Plotino junto à base de sustentação deste tópico no agostinianismo. O problema decorre daquele que tem sido identificado como um dos principais pontos de divergência entre os pensamentos de Agostinho e Plotino, isto é, o fato de que as emanções das hipóstases do Princípio-intelectual e da Alma pressupõem uma

visto que a Imagem [o Filho] reproduz perfeitamente aquele de quem é imagem, ela mesma lhe é igualada, não aquele à sua imagem. Nesta imagem, [Hilário] destacou a forma [*speciem*], creio que devido à beleza que existe em tamanha concordância; primeira igualdade e semelhança que em nada se diferencia; de maneira alguma desigual ou parcialmente dessemelhante, mas em tudo correspondendo àquele de quem é imagem. Ali se encontra a vida primeira e suprema para a qual não é uma coisa viver e outra ser, mas são o mesmo o viver e o ser; também a inteligência primeira e suprema para a qual não é uma coisa viver e outra entender, mas isto que é entender, é também viver e ser; e todos são uma unidade, tal qual o Verbo perfeito a quem nada falta, arte do Deus onipotente e sábio e repleto de todas as razões imutáveis dos seres viventes. Nele todos são um, assim como ele mesmo é a unidade do Uno com quem tudo é uno. Ali Deus conhece todas as coisas que ele fez através dele [...].<sup>301</sup>

Agostinho associa à condição de Imagem perfeita assumida pelo Filho o predicado de *primeira igualdade e semelhança*; a *perfeita forma* que deriva desta concordância e que contém as razões imutáveis de todos os seres; e, por fim, a *inteligência primeira e suprema* através da qual Deus conhece todas as coisas criadas. O que se vê é a *cooptação no conceito de Imagem de Deus*, respectivamente, da *similitudo Dei*, da *forma Dei* e da *sapientia Dei*. Logo, o caráter imagético da segunda pessoa da Trindade seria imprescindível na consecução do projeto de uma inteligência trinitária tal qual pretendido por Agostinho. De fato, observa-se, nesta discussão, a interposição de um segundo nível operativo à função mediadora do Filho. Se a defrontação com o pensamento de Porfírio o havia conduzido a acentuar o caráter salvífico instituído pela mediação crística, agora, com o afluxo da reflexão de Plotino no tema da *Imago Dei*, a ênfase passa a recair sobre o seu caráter propriamente epistemológico.

A partir de sua atividade na criação, em que se destacam exatamente os atributos de semelhança, forma e sapiência, o Filho, em sua condição de Imagem, reproduz de maneira especial na alma humana a própria estrutura trinitária que corresponde à essência divina, permitindo que a *mens* do ser humano também seja denominada *imago Dei*. O processo de aproximação, baseado em um princípio de assemelhação, da *imago Dei* à *Imago Dei* comporia

---

progressiva diminuição em relação ao Uno, além de serem consideradas substâncias distintas umas das outras (cf. *Enéadas* V,1,6; V,8,13). Logo, ao anuir à denominação do Filho como Imagem perfeita de Deus, Agostinho busca se esquivar de um subordinacionismo ou de um modalismo de matriz sabeliana latente no pensamento plotiniano, cf. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, p. 97.

<sup>301</sup> *trin.*, VI,10,11. Cf. “*imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa uita cui non est aliud uiuere et aliud esse, sed idem et esse et uiuere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud uiuere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc uiuere, hoc esse est unum omnia tamquam uerbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Ibi nouit omnia deus quae fecit per ipsam [...]*”. *CCSL*, 50,241.

um dos pressupostos mais relevantes, sob um ponto de vista formal, da analogia psicológica. Se, como já se discutiu ao longo do primeiro capítulo, Agostinho recusou a conclusão exegética de que o ser humano seria uma espécie de imagem de segunda ordem, ou seja, imagem da Imagem, o sentido trinitário desta proposição desponta na medida em que a própria Imagem, embora atribuída pessoalmente ao Filho, refere-se a Deus em sua unidade substancial. Em outras palavras, a mediação imagética promovida pelo Filho não acarreta no fato da alma humana ser uma imagem somente da segunda pessoa da Trindade, mas, pelo fato da imagem portada pelo Filho ser uma imagem perfeita de Deus, portanto imagem substancial da própria Trindade, a alma pode ser denominada, inequivocamente, *imago Dei* ou, o que lhe equivale, *imago Trinitatis*. Com a única ressalva que, enquanto a *Imago Dei* referente ao Filho denota uma *relação de igualdade*, a *imago Dei* relacionada ao ser humano se atualiza em uma *relação de semelhança*.

Outra implicação, no entanto, deriva desta discussão, qual seja, a ação da Trindade na criação se insinua como um estágio do processo de disposição dos elementos subsidiários à proposta analógica no *trin*. Somente porque a Trindade criadora dispõe o mundo de forma que se reproduza nele sua própria estrutura triádica, o ser humano é capaz de se voltar intelectivamente a ela, amparando-se nos vestígios espargidos por toda a criação e, sobretudo, na imagem incrustada na porção eminente de sua alma (*mens*). Poder-se-ia enfeixar o debate de modo a declarar que a condição de *imago Dei*, da qual se vale o ser humano, deve-se ao fato dele ter sido criado *ad imaginem et similitudinem Dei*. Por conseguinte, no agostinianismo, estas categorias não resultam em um conflito entre duas diferentes hermenêuticas da teologia da imagem – como, por vezes, a discussão foi apreendida no período patrístico –, mas, em lugar disso, em uma relação apta a ser entendida a partir de um encadeamento causal, isto é, a *imago Dei* se interpõe como uma condição antropológica resultante do própria especificidade de sua criação *ad imaginem et similitudinem Dei*.

A discussão reencontra o tema deste capítulo na medida em que se entende que o aprofundamento intelectual da Trindade criadora, posto em prática por Agostinho, seria marcado pelo neoplatonismo plotiniano e sua investigação acerca do surgimento e das atividades próprias a cada uma das três primeiras hipóstases. Se no conceito de *Imago Dei* é possível encontrar tanto o elemento especificador da criação do ser humano, quanto a razão de sua reconciliação (entendida aqui em seu duplo sentido salvífico e epistemológico) com a Trindade, “isto se explica logo”, segundo Olivier du Roy, “em termos absolutamente neoplatônicos: o Uno, pai e fonte, nos aparece graças à Forma semelhante e igualmente

perfeita a ele. Nela, o movimento de saída do Uno e de retorno ao Uno se cumpre perfeitamente”.<sup>302</sup>

É necessário, em adição, estender a análise ao caráter essencialmente *interiorizante* por meio do qual se efetiva o movimento de regresso às realidades inteligíveis. Enquanto se apresenta como um desdobramento de elementos dispostos originariamente pelo platonismo, este tópico se apresenta como a etapa derradeira do processo de assimilação do neoplatonismo junto à teoria analógica agostiniana, fornecendo, para tanto, uma síntese da cosmologia, da ontologia e da epistemologia gestadas no arco que se estende dos diálogos platônicos ao pensamento porfiriano. Importa sublinhar, em adição, que o processo interiorizante, incorporado na fórmula agostiniana *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*, determina o próprio fluxo das analogias trinitárias traçado no *trin.*<sup>303</sup> O movimento de interiorização, pelo qual se cumpre o retorno (*reditus*) da alma à sua origem, é responsável por perfazer o processo que se iniciara com a saída (*exitus*) produzida pela ação da Trindade criadora.<sup>304</sup>

Nas *conf.*, Agostinho reafirma a orientação neoplatônica deste regresso interiorizante a Deus: “e por ali [pelos livros dos platônicos] admoestado a voltar a mim mesmo, entrei em meu interior guiado por ti, e assim o pude porque Tu te fizeste meu adjutor”.<sup>305</sup> Além de uma influência geral do pensamento de Porfírio,<sup>306</sup> esta passagem tem sido analisada sob a ótica da teoria da conversão da alma tal como descrita em dois momentos das *Enéadas*.<sup>307</sup>

<sup>302</sup> “Cela s’explicite bientôt en des termes foncièrement néo-platoniciens: L’Un, père et source, nous apparaît grâce à la Forme semblable à lui et s’égalant parfaitement à lui. En elle, le mouvement de sortie de l’Un et de retour à l’Un s’accomplit parfaitement”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 374.

<sup>303</sup> *trin.*, XIV,3,5.

<sup>304</sup> Olivier du Roy oferece uma extensa análise da confluência do esquema do *exitus/reditus* no desenvolvimento da discussão acerca da Trindade criadora. Cf. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 367.

<sup>305</sup> *conf.*, VII,10,16. Cf. “et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus”. *PL*, XXXII, col. 742. A palavra *inde* interpõe alguma dificuldade para a tradução da passagem. Por um lado, pode ser tomada de modo a se entender que *em seguida* à leitura dos livros dos platônicos ele teria sido advertido a voltar-se a si mesmo, ou seja, uma advertência independente e posterior àquela leitura; por outro, que encontrara tal advertência exatamente *naquela* leitura. A tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina adota a primeira opção, tendo por resultado um texto que diminui o nexos causal entre a leitura dos platônicos e o *redire ad memetipsum*. Em contraposição, Maria Luiza Jardim Amarante e Angel Vega optam pela segunda aceção, a qual também julgamos ser a mais apropriada por conta do contexto temático geral do livro VII e, mais especificamente, dos capítulos que antecedem à passagem em discussão, onde Agostinho desenvolve a oposição *ibi legi* e *non ibi legi* que versa exatamente sobre o que ele teria lido e o que ele não teria lido nos *livros dos platônicos*.

<sup>306</sup> Conforme Goulven Madec, “le lecture des *Libri platoniorum* a été un moment décisif de cette conversion, d’autant plus qu’en assurant sa délivrance métaphysique ils lui ont appris que la vie spirituelle consiste précisément à se convertir, à rentrer en soi-même, pour être présent à soi-même et à Dieu”, concluindo em seguida, “or il me paraît certain que Porphyre a joué un rôle dans l’élaboration de la philosophie augustinienne de l’intériorité [...]”. Goulven MADEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 557-558.

<sup>307</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, p. 604, n. 52.

Após determinar que a jornada até o Pai não pode ser uma distância que se percorre com os pés, mas fechando-se os olhos e *voltando-se para si mesmo*, acrescenta Plotino:

e esta visão interior, como se dá sua operação? Recém-despertada, ela é muito débil para sustentar o esplendor supremo. Portanto, a Alma deve ser exercitada no hábito de observar, primeiro, todas as nobres atividades e, em seguida, as belas obras produzidas não pelo ofício das artes, mas pela virtude de homens reconhecidos por sua bondade; por fim, deve-se buscar as almas daqueles que moldaram estas belas formas. Mas como olhar dentro de uma alma virtuosa e conhecer sua beleza? Volte-se para dentro de si mesmo e olhe.<sup>308</sup>

O que se nota no excerto é, fundamentalmente, o exílio das coisas exteriores rumo à interioridade. A alma se exercita na observação de coisas cada vez mais elevadas, das nobres atividades, passando pelas ações virtuosas, até a consideração das almas daqueles que as produzem; deste modo, chega-se finalmente à circunspecção de si mesma, o que Plotino designa, propriamente, de *visão interior*. Alcança-se, aqui, o ponto fulcral deste processo de conversão. Ao dirigir a si o seu olhar, a próxima tarefa da alma é exercitar-se na semelhança do objeto de sua mirada.<sup>309</sup> Porém, a partir deste momento a conversão se dirige ao superior, também se desenvolvendo gradativamente. A alma deve, portanto, aperfeiçoar-se inicialmente na semelhança daquilo de que é imagem, ou seja, da hipóstase da Alma e, “assim”, conclui Plotino, “subindo, a Alma chegará primeiro ao Princípio-intelectual e perscrutará todas as belas Ideias no Supremo e reconhecerá que este é o Belo e que as Ideias são o Belo”.<sup>310</sup> Logo, se a ordem das emanções, que se inicia no Uno, passando pelo Princípio-intelectual e pela Alma e terminando nos demais seres, implica em uma sucessão na qual cada nova emanção desponta como uma imagem da anterior, o processo de retorno, seguindo rigorosamente o sentido inverso, orienta-se exatamente pelo princípio de semelhança que rege a relação imagética de cada uma das emanções.

Após alçar esta conversão a si a uma espécie de regra divina, mencionando o “ordenamento do Deus que exigia que conhecêssemos a nós mesmos”,<sup>311</sup> Plotino deita as linhas que revelam uma intuição analógica neste processo: [...] nós devemos, também, derivar nossas almas daquilo que nos suporta acima de nós, e assim como dentro de nós todas as partes emergem de nossa alma, da mesma maneira, analogicamente, nós, permanecendo como

<sup>308</sup> *Enéadas*, I,6,9.

<sup>309</sup> Cf. “qualquer visão deve ser conduzida por um olho adaptado ao que está para ser visto, possuindo alguma semelhança com ele”. *Enéadas*, I,6,9. Nota-se a relação desta passagem com a conclusão da sentença 26 de Porfírio: “for the similar is known by the similar; because *all knowledge is an assimilation to the object of knowledge*”. *Select Works of Porphyry*, p. 211.

<sup>310</sup> *Enéadas*, I,6,9.

<sup>311</sup> *Ibid.*, IV,3,1.

partes do universo, emergimos da Alma do mundo como partes dela”.<sup>312</sup> Reafirma-se, no excerto, que as almas inferiores derivam da hipóstase da Alma e o modo como este processo se desdobra no estabelecimento de uma relação analógica entre elas. Todavia, há que se assumir alguma prudência, uma vez que não há qualquer integração desta analogia, ainda incipiente, em um quadro epistemológico, quer dizer, a discussão não se encaminha no sentido de se afirmar que através da replicação da estrutura da Alma nas almas que lhe derivam seria possível remontar intelectivamente de uma a outra. Mas, sem dúvida, os elementos necessários para o desenvolvimento de uma teoria analógica já se encontravam assim dispostos. Esta insinuação analógica decorre da integração entre o movimento da emanção e o de conversão; por um lado, ela deriva da relação imagética presente no fluxo descendente das emanções, por outro, do exercício progressivo de assemelhação que rege o processo ascendente de conversão às realidades superiores.

Concluindo, o neoplatonismo, por meio de uma síntese entre a estrutura ontológica (triádica) dos seres criados, a questão da imagem e da semelhança e o tema da conversão a si e do regresso ao Uno expõe a potencialidade analógica de seu constructo teórico em termos bastante similares aos que Agostinho desenvolveria posteriormente. É exatamente na confluência destes fatores que deve ser estimada a relevância da reflexão neoplatônica na consolidação da teoria analógica apresentada no *trin*.

---

<sup>312</sup> *Enéadas*, IV,3,1.

## Conclusão do capítulo

Após investigar ao longo do primeiro capítulo os antecedentes teóricos da analogia psicológica agostiniana junto à tradição teológica, buscou-se aqui complementar este quadro estendendo a atenção às suas bases filosóficas, o que equivale fundamentalmente ao platonismo e ao neoplatonismo.

No que diz respeito à filosofia de Platão, acentuou-se a importância do dualismo cosmológico e seu desdobramento na teoria das ideias e nos conceitos de imagem e participação – o próprio solo no qual a analogia despertaria para a sua primeira ocorrência filosófica. Além disso, o Ateniense seria responsável por oferecer o impulso inicial ao reconhecimento da analogia como um *método* capaz de auxiliar a razão humana na apreensão das realidades inteligíveis. Quanto ao neoplatonismo, abordou-se, de início, sua contribuição ao tema da *mediação* entre a criação e o Criador, o que traria significativos aportes à questão da semelhança. Além disso, debateu-se o modo como se prolongam e se aprofundam em seu corpo teórico algumas proposições de origem platônicas, o que teria resultado, essencialmente, em duas grandes revisões: por um lado, a retomada da oposição entre os domínios do inteligível e do sensível sob a égide de um emanacionismo triádico, por outro, a fundamentação da conversão às realidades inteligíveis em um processo de interiorização cujo ápice corresponde ao retorno da alma humana a si mesma.

## **SEGUNDA PARTE**

### **A ANALOGIA PSICOLÓGICA NO *DE TRINITATE***

### CAPÍTULO 3 - AS ANALOGIAS TRINITÁRIAS

Após percorrer o conjunto de elementos que formam o substrato da analogia psicológica – o que se efetivou em uma busca por *precisar o alcance e a delimitação temática* da teologia patrística e da filosofia platônica e neoplatônica junto a ela –, é imprescindível que este movimento seja sucedido por uma exposição de seu desenvolvimento no *trin.*, em especial, entre os livros VIII e XV.

Logo em suas primeiras páginas, Agostinho expõe o plano geral da obra: “por isto, com a ajuda de nosso Deus e Senhor, encarregar-nos-emos de dar conta, o quanto podemos, daquilo que nos pedem: que a Trindade é um *só, único e verdadeiro* Deus, e que, convenientemente, o que se diz, se crê e se compreende acerca do Pai, do Filho e do Espírito Santo [diz respeito] a uma *única e mesma* substância ou essência”.<sup>313</sup> Ele pretende, em seu tratado trinitário, coligir os diversos elementos teóricos que compõem a base de sua formação intelectual a fim de oferecer um argumento convincente – embora jamais cabal, em virtude da incapacidade da razão humana em exaurir tal mistério – à ideia de uma unidade substancial, sem prejuízo de uma distinção pessoal, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Sua empresa se divide, para tanto, em duas frentes de ação. Por um lado, fazia-se necessário, primeiramente, esgrimir contra as objeções ao trinitarismo cristão interpostas pelos adversários da fé cristã.<sup>314</sup> É preciso entender, neste caso, como já mencionado, a discussão dos sete primeiros livros a partir do contexto polemicista trinitário, marcado principalmente pelo arianismo, que se seguiu ao Concílio de Niceia. Predomina nesta seção uma alteração exegética na qual Agostinho se volta aos dados escriturísticos a fim de demonstrar a consonância dos dois Testamentos no que concerne à unidade substancial das pessoas trinitárias *ad intra e ad extra*.

---

<sup>313</sup> *trin.*, I,2,4. Cf. “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 *unius eiusdemque substantiae* uel *essentiae* dicatur, credatur, intellegatur [...]”. *CCSL*, 50,31.

<sup>314</sup> No capítulo de abertura do *trin.*, Agostinho classifica os detratores do Deus uno e trino em três grandes grupos: “[...] aqueles, pois, que buscam *saber sobre Deus* segundo o corpo; aqueles que [o fazem] segundo a criatura espiritual, tal como a alma; e aqueles que [não o fazem] nem segundo o corpo, nem segundo a criatura espiritual, mas que, como quer que seja, *têm uma falsa* [opinião] *sobre Deus*, estando ainda mais distantes da verdade porque isto que eles sabem não foi alcançado, de fato, nem pelo corpo, nem pelo espírito criado, nem pelo próprio criador”. *trin.*, I,1,1. Cf. “[...] eorum scilicet qui secundum corpus *de deo sapiunt* ; et eorum qui secundum spiritalem creaturam, sicuti est anima ; et eorum qui neque secundum corpus neque secundum spiritalem creaturam, et tamen *de deo falsa existimant*, eo remotiores a uero quo id quod sapiunt nec in corpore reperitur nec in facto et condito spiritu nec in ipso creatore”. *CCSL*, 50,28.

Por outro lado, ele sabia que a irrefutabilidade de seu argumento não poderia ser alcançada apenas pelo recurso à autoridade da fé cristã – o ouvido dos ímpios não reconhece o idioma dos profetas e dos apóstolos. Era preciso demonstrar, em adição, que o caráter uno e trino de Deus não se opõe às exigências da razão, pelo contrário, pode mesmo ser apreendido pela mente, respeitando-se, sempre, a limitação intelectual do ser humano e a inesgotabilidade última do mistério trinitário.

Em conclusão, se o ser humano não pode alcançar, em sua existência natural, a sabedoria absoluta da realidade trinitária divina, isto não se deve a uma contraposição do dogma trinitário ao domínio do racional, mas a certa insipiência da razão humana em superar a aparente paradoxalidade de um ser ao mesmo tempo uno e trino. Daí, o que se exige é o suporte de um método racional capaz de destacar, primeiro, a possibilidade lógica da coexistência de unidade e trindade no interior de um mesmo ser, para que, então, possa ser alcançada a inteligência possível da essência trinitária divina. Logo, dois objetivos complementares, porém essencialmente distintos, entram em cena na segunda parte do tratado: primeiramente, oferecer sustentação racional à ideia fulcral do trinitarismo cristão, isto é, a coexistência de duas propriedades formalmente excludentes (unidade e trindade) em um único ser, e então, em um segundo momento, a busca por um saber assertivo, ainda que limitado, sobre o Deus uno e trino.

A analogia é o meio pelo qual Agostinho se aplica à consecução de tal propósito. O primeiro dado característico deste exercício diz respeito à reprodução e à síntese, em seu desenvolvimento argumentativo e na sua consolidação epistemológica, da orientação interiorizante preconizada na conversão às realidades superiores do neoplatonismo e da exortação paulina descrita no Rm 1,20, segundo a qual a realidade invisível de Deus é inteligível por meio das criaturas desde a criação do mundo. O fluxo das analogias segue o itinerário ontológico das criaturas desde aquelas inferiores, ou seja, que se restringem à percepção dos sentidos, até alcançar o ponto supremo da criação, o espírito humano, o que culmina na prescrição de um *voltar-se a si mesmo*. Assim, uma apreensão, que se pretenda tão eficaz quanto possível, da analogia psicológica em sua constituição elementar, bem como em relação às questões que suscita para o âmbito da filosofia da religião, exige que a mesma seja abordada com atenção à lógica inerente à sucessão das tríades analógicas apresentadas no *trin*.

Seria possível afirmar que a linha de reflexão, no interior do agostinianismo, que conduz ao constructo analógico presente no *trin*., tem seu início na ideia de que toda a criação carrega consigo vestígios do criador. Como o Deus criador é uma Trindade, a criação está marcada em sua constituição ontológica por uma estrutura triádica. O vínculo entre a

Trindade criadora (*Trinitas creatrix*) e a consolidação da analogia é atestado por uma passagem no final do livro VI do *trin.* Conforme ressalta Agostinho, a Trindade pode ser compreendida através das criaturas, e aqui ele alude mais uma vez ao Rm 1,20, porque

todas estas coisas que foram feitas pela arte divina manifestam em si certa unidade, forma e ordem. Qualquer uma delas, [enquanto] existe, é alguma unidade, como, por exemplo, as naturezas dos corpos e as capacidades das almas; e é formada com alguma beleza, como, por exemplo, as figuras ou qualidades dos corpos, e as ciências ou artes da alma; de outro modo, possui e exige certa ordem, como, por exemplo, os pesos ou posições dos corpos e ainda os amores ou prazeres das almas.<sup>315</sup>

Ao retomar a tríade *unidade, forma e ordem*, a passagem assinala a principal via de continuidade entre a teoria analógica do *trin.* e o tema da Trindade criadora presente desde muito em seu pensamento.<sup>316</sup> Neste sentido, a analogia psicológica tem de ser entendida não apenas como o ápice de um desenvolvimento cuja origem mais remota se encontra na tradição teológica e filosófica precedente, mas também a um processo inerente à própria evolução do agostinianismo.

Tal persistência temática e reflexiva não se opõe, entretanto, ao fato de que o estágio alcançado pela discussão no *trin.* apresenta elementos originais alocados em uma nova disposição metodológica e epistemológica. A analogia em seu nível mais elementar, isto é, em se servindo de realidades materiais do mundo sensível, já vinha sendo utilizada por Agostinho em escritos muito anteriores ao *trin.* Contudo, em seu tratado trinitário a sucessão de tríades analógicas, para além de uma preconização dos vestígios trinitários presentes no mundo sensível, prolonga-se em uma investigação do ser humano tanto em sua condição corpórea, ou seja, em sua atividade sensorial, quanto espiritual.<sup>317</sup> Além disso, com o progressivo reconhecimento de que o cerne da concepção trinitária cristã se refere à coexistência entre as ideias de uma unidade substancial e de uma trindade pessoal, aliado à sedimentação de uma

---

<sup>315</sup> *trin.*, VI,10,12. Cf. “haec igitur omnia quae arte diuina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est sicut sunt naturae corporum ingeniaque animarum, et aliqua specie formatur sicut sunt figurae uel qualitates corporum ac doctrinae uel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet sicut sunt pondera uel conlocationes corporum atque amores aut delectationes animarum”. *CCSL*, 50,242.

<sup>316</sup> Cf., por exemplo, *vera relig.*, 7,13.

<sup>317</sup> A dicotomia entre homem sensível e homem inteligível remete àquela entre corpo, âmbito de atuação das faculdades sensoriais humanas, e alma, sede das faculdades intelectivas. Em uma base teológica, tal polarização se origina na distinção paulina entre homem exterior e homem interior (2Cor 4,16; Ef 3,16; Rm 7,22). Contudo, a apropriação agostiniana do tema se encaminha não tanto para a manutenção de uma oposição entre homem exterior e homem interior, mas antes para o estabelecimento de uma interação entre eles. Isto em muito se deve à influência da anagogia neoplatônica com seu longo movimento de saída e retorno ao Uno que engloba todas as esferas de emanção.

concepção de Deus como um ser que conhece a si mesmo através do Verbo que é Deus consigo,<sup>318</sup> ficaria claro para Agostinho que o ser humano poderia oferecer uma síntese analógica capaz de prefigurar com maior precisão o esquema trinitário que sustenta o teísmo cristão. Afinal, através da subsunção das capacidades intelectivas ou sensoriais do ser humano, organizadas triadicamente, à sua unidade ontológica<sup>319</sup> se tem uma *imagem* da consubstancialidade das pessoas trinitárias. Por outro lado, somente o ser humano é capaz de conhecer a si mesmo, a partir do fechamento do espírito sobre suas próprias faculdades.<sup>320</sup> O que se percebe, assim, é ainda a manutenção da inclinação interiorizante do movimento de retorno às realidades superiores tal como apregoado pelo neoplatonismo, mas que, no caso do *trin.*, inicia-se na atividade sensorial humana.

### 3.1 Amans, quod amatur, amor

Após defender ao longo dos sete primeiros livros do tratado a ortodoxia da fé trinitária, Agostinho adverte sobre a necessidade de se amar a verdadeira Trindade para que, então, possa se chegar a conhecê-la. Com isso, a fim de mensurar a compreensão do amor neste caminho que conduz à Trindade, ele questiona “[...] a partir de que semelhança ou comparação com as coisas conhecidas nós cremos e amamos o Deus ainda não conhecido?”<sup>321</sup> O primeiro passo na busca por tal semelhança e comparação parte de uma passagem joanina (1Jo 4,8) onde se lê que *Deus é amor (Deus dilectio est)*.<sup>322</sup> Ele conclui, então, que “tu vês, pois, a Trindade, se vês a caridade [amor]”.<sup>323</sup> A primeira analogia apresentada no *trin.*

<sup>318</sup> Em consonância a esta ideia, Olivier du Roy faz referência ao Deus que diz a si mesmo o que ele é, cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 459. Ademais, ele reconhece que sobre a proposição do Deus autocognoscente recai grande parte da originalidade trazida por Agostinho ao âmbito da teologia trinitária cristã.

<sup>319</sup> O conceito de *unidade ontológica* diz respeito aqui ao fato de que a memória, a inteligência e a vontade – emprestando apenas uma das tríades analógicas concebidas por Agostinho – coordenam-se no interior do mesmo ser. Em outras palavras, aquele que recorda, que entende e que deseja se unifica sob uma concepção de ser, e a percepção de que este ser *sou eu* é o resultado do dobramento intelectual do espírito sobre si mesmo.

<sup>320</sup> Cf. *Ibid.*, p. 455.

<sup>321</sup> *trin.*, VIII,5,8. Cf. “[...] ex qua rerum notarum similitudine uel comparatione credamus quo etiam nondum notum deum diligamus [...]”? *CCSL*, 50,279. É importante salientar a oposição *res nota* (coisas conhecidas) e *nondum notus deus* (Deus ainda não conhecido) que remete novamente ao tema da anterioridade do mundo. O mundo enquanto antecede a existência individual de cada ser, é a primeira instância sobre a qual se volta o ser humano em seu itinerário até Deus. O movimento natural do desejo e do conhecimento é o de inclinar-se às criaturas que compõem a realidade que se apresenta de maneira imediata e desde sempre à percepção. O mundo cumpre, desta maneira, além de uma destinação *soteriológica*, porquanto âmbito de manifestação e atualização dos eventos reveladores do amor divino por sua criação, uma função *epistemológica*, secundando o espírito humano no processo de compreensão da natureza divina.

<sup>322</sup> Cf. *trin.*, VIII,7,11.

<sup>323</sup> *Ibid.*, VIII,8,12. Cf. “immo uero uides trinitatem si caritatem uides”. *CCSL*, 50,287.

concentra-se, assim, na semelhança entre o amor existente no espírito humano e o significado trinitário do Deus cognominado amor.

Após o estabelecimento desta premissa, Agostinho desenvolve sua reflexão apontando que o amor, em seu impulso básico pelo mundo sensível, dirige-se àquilo que lhe está mais próximo, ou seja, aos próprios seres humanos. Posteriormente, ele iguala o amor ao próximo ao amor de Deus postulando que aquele que ama o seu irmão, ama o próprio amor, isto é, Deus.<sup>324</sup> Chega-se, então, à primeira conclusão, “pois que não é amor, aquele que nada ama. [Mesmo] que ame a si mesmo, é preciso que ame alguma coisa para que se ame com amor”.<sup>325</sup> O amor, por uma determinação própria, exige sempre um extravasamento relacional. Mesmo quando considerado em sua essencialidade – amor ao próprio amor – ele somente se efetiva quando em referência àquilo que é amado. Amor é sempre e necessariamente amor votado a algo.<sup>326</sup> Acrescenta-se a esta díade, em seguida, um terceiro termo, isto é, o amor, visto que é sempre com o mesmo amor que se ama o próximo ou a si mesmo. Deste modo, no fechamento do livro VIII, Agostinho expõe os termos que integram a tríade do amor: o que ama (*amans*), o que é amado (*quod amatur*) e o mesmo amor (*amor*), responsável por enlaçar os dois primeiros.<sup>327</sup>

Embora já esteja latente a correspondência do *amans* com o Pai, do *quod amatur* com o Filho e do *amor* com o Espírito Santo, ele interrompe a discussão antes de efetivar a sobreposição analógica entre os dois níveis. Adiado para o livro seguinte as razões que justificam tal postergação, ele se restringe a arguir a necessidade de ascender a regiões superiores para que então se possa prosseguir com a perquirição, pois que *ainda não encontrou o que procurava, mesmo tendo descoberto o lugar onde deve proceder a busca*.<sup>328</sup>

A analogia do amor serviu, portanto, para confirmar que o conhecimento da Trindade deve ser buscado no próprio espírito humano, dando mostras da orientação psicológica do seu constructo analógico e, ademais, consolidando o primeiro nível do aprofundamento intelectual da antropologia da *imago Dei*. Porém, se esta analogia consegue refletir o desdobramento triádico do amor, não logra o mesmo êxito no que se refere à sua unidade substancial. Limitação decorrente do fato de sustentar uma coordenação entre *três realidades distintas*, pois *aquele que ama, o que é amado e o amor* não constituem uma mesma substância. Quando Agostinho tenta se esquivar desta dificuldade ponderando acerca do amor

<sup>324</sup> Cf. *trin.*, VIII,7,10.

<sup>325</sup> *Ibid.*, VIII,8,12. Cf. “*caritas enim non est quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligat aliquid oportet ut caritate se diligit*”. *CCSL*, 50,287.

<sup>326</sup> Cf. *trin.*, VIII,8,12.

<sup>327</sup> Cf. *ibid.*, VIII,10,14.

<sup>328</sup> Cf. *ibid.*, VIII,10,14.

a si mesmo, em que *aquela que ama e o que é amado* se fundem em um só termo, a emenda acarreta em um dano ainda maior, já que, neste caso, retroceder-se-ia a um esquema constituído por apenas duas realidades, *aquela que ama e o amor*, extinguindo-se a própria base triádica. A analogia do amor se mostra, por conseguinte, duplamente limitada. Por um lado, mostra-se incapaz de captar a unidade substancial que enlaça as pessoas trinitárias, por outro, nem sempre onde existe amor, há forçosamente três elementos.<sup>329</sup>

Ante a impossibilidade de se avançar no exercício de inteligência trinitária se apoiando somente na tríade *amans, quod amatur e amor*, Agostinho incita a que “retiremos, então, desta consideração, as muitas coisas excedentes das quais se constitui o homem e tratemos somente da mente, para que encontremos com clareza isto que agora procuramos, o quanto nos é permitido em tais questões”.<sup>330</sup> A analogia do amor, baseada em uma tríade relacional que extravasa o âmbito da interioridade humana em favor de elementos extrínsecos, deve ceder lugar a outras formas analógicas assentadas exclusivamente no espírito humano.<sup>331</sup> O que se busca, em síntese, com a circunscrição da análise à mente (*mens*) é a defrontação com uma realidade apta a exprimir a unidade de essência da Trindade. As realidades que Agostinho extrairá, daqui em diante, sob a forma de tríades têm em comum o fato de reportarem todas a uma mesma substância – a própria mente.

### 3.2 Mens, notitia, amor e memoria, intellectus, voluntas

A tríade analógica subsequente prescinde, em oposição, de uma ancoragem teológica específica. Desde agora, a tarefa que se impõe é um exame da mente humana guiado precipuamente pela razão. O amor ainda compõe a discussão, porém, não mais na condição de definição teológica de Deus, mas como manifestação do impulso volitivo da mente em estar presente a si mesma, isto é, o amor interior. Agostinho destaca, de imediato, que “a mente, portanto, quando ama a si mesma manifesta duas [realidades]: a mente e o amor”.<sup>332</sup> Ele se apressa, então, a acrescentar que não se trata, neste caso, de corpos, mas de substâncias

<sup>329</sup> Cf. *trin.*, IX,2,2.

<sup>330</sup> *Ibid.*, IX,2,2. Cf. “auferamus enim ab hac consideratione cetera quae multa sunt quibus homo constat, atque ut haec quae nunc requirimus quantum in his rebus possumus liquido reperiamus, de sola mente tractemus”. *CCSL*, 50,295.

<sup>331</sup> Agostinho voltará a se debruçar sobre o amor, em uma perspectiva analógica, no livro X, sem romper, porém, com este movimento progressivo em direção ao espírito, uma vez que ele será retomado não mais em seu caráter intersubjetivo, tal como se acompanhou aqui, mas na condição de potência do espírito.

<sup>332</sup> *trin.*, IX,2,2. Cf. “mens igitur cum amat se ipsam duo quaedam ostendit, mentem et amorem”. *CCSL*, 50,295.

espirituais,<sup>333</sup> ou melhor, de uma substância espiritual, porque a mente e o amor não são dois espíritos ou essências, mas um só espírito e essência. Se na tríade *amans, quod amatur e amor* os termos somente se integram de maneira relativa, por força de sua relação mútua, a mente e o amor se unificam essencialmente, isto é, no espírito.<sup>334</sup> Logo, a díade mente e amor oferece um avanço significativo por retratar tanto uma interação relacional, uma vez que seus termos integrantes, considerados reciprocamente, correspondem a duas realidades, quanto uma unidade de essência, pois que formam um só espírito.

Mas, tem-se ainda somente uma díade. Por conseguinte, a reflexão deve se estender de modo a que um terceiro termo seja encontrado e, assim, possa dividir-se, de fato, uma imagem de Deus no homem. Para tanto, Agostinho recupera o axioma utilizado na fundamentação da analogia do amor, a saber: não é possível amar aquilo que se ignora. “A mente, então”, ele conclui, “não pode amar a si mesma a não ser que já se conheça. Pois, como se ama o que se ignora?”<sup>335</sup> Com isso, o impulso volitivo de se amar vem sempre acompanhado pelo impulso cognoscitivo de se conhecer. Finalmente, completa-se a tríade analógica: “assim como são dois, a mente e o seu amor, quando ela se ama, são também dois, a mente e seu conhecimento, quando se conhece. Logo, a própria mente, o seu amor e o seu conhecimento são três, e estes três formam uma unidade e quando perfeitos são iguais”.<sup>336</sup>

A mente é, deste modo, considerada a partir de suas potências dinâmicas. Não há ainda uma sedimentação do conhecimento e do amor em duas faculdades do espírito, o que há são duas atividades, volitiva e cognoscitiva, da mente, as quais se manifestam no ato de se

<sup>333</sup> O entendimento das realidades incorpóreas ou espirituais como substâncias ou essências, está ligado a uma discussão que tem lugar no livro V do *trin.*, onde Agostinho empresta voz a um processo de essencialização de Deus promovendo uma disjunção entre os conceitos de essência/substância e a ideia de corpo. Segundo conclui, Deus, embora incorpóreo, é também uma substância ou essência, assim como o espírito humano. Cf. *trin.*, V,2,3. Ele desenvolve esta reflexão, por um lado, em oposição à tese neoplatônica de um Uno que escapa às determinações do ser e do não-ser, mas, sobretudo, contra aqueles que defendem a ideia de que Deus seria uma substância corpórea – e aqui, ele se refere aos maniqueus e sua incapacidade de conceber uma substância que não seja corpórea. Cf. *ibid.*, I,1,1 e também *conf.*, III,7,12.

<sup>334</sup> Cf. “[...] todavia, o que ama e o amor, ou assim se diga, o que é amado e o amor são dois que formam certa unidade. Na verdade, estes dois são designados de maneira relativa conforme sua reciprocidade. Com efeito, o que ama é dito em referência ao amor e o amor ao que ama. O que ama, ama, pelo amor, alguma coisa e o amor é possuído por aquele que ama algo. A mente e o espírito, porém, não são ditos de modo relativo, mas designam a [mesma] essência”. *trin.*, IX,2,2. Cf. “[...] 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”. *CCSL*, 50,295.

<sup>335</sup> *trin.*, IX,3,3. Cf. “mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit?” *CCSL*, 50,295-296. A autonomia da mente se faz notar, ainda, na especificidade de seu autoconhecimento. Enquanto necessita dos sentidos para conhecer as realidades corpóreas, ela se basta para apreender as realidades incorpóreas. Por conseguinte, por ser uma substância incorpórea, ela se conhece por si mesma. Cf. *trin.*, IX,3,3.

<sup>336</sup> *Ibid.*, IX,4,4. Cf. “sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat ; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se nouit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt”. *CCSL*, 50,297.

conhecer (*cum se novit*) e de se amar (*cum se amat*).<sup>337</sup> O emprego do substantivo *notitia* para designar o segundo termo da tríade é sintomático no tocante a esta questão. Diferente de *intelligentia* ou *intellectus* que, malgrado certas nuances conceituais e contextuais, designam a própria faculdade racional do ser humano, o termo *notitia* é entendido como o ato cognoscitivo implicado no saber originário pelo qual a mente conhece a si mesma.<sup>338</sup> O mesmo se pode dizer com relação ao amor, o qual denota, neste caso, exclusivamente o ato de amar. A passagem da tríade *mens, notitia, amor* para *memoria, intellectus, voluntas* põe em evidência, exatamente, tais matizes conceituais. No entanto, antes de se avançar a esta questão, resta ainda uma observação referente ao excerto transcrito acima.

Agostinho finaliza a passagem sugerindo que, quando perfeitos, *mens, notitia* e *amor* são iguais. Inclui-se, deste modo, outro parâmetro analógico a ser observado nas tríades identificadas no *trin.* Elas devem prefigurar não apenas as noções de unidade substancial e trindade pessoal inerentes ao *Deus uno et trino*, mas também a igualdade entre as pessoas trinitárias. Assim como são iguais, na imanência trinitária, o Pai, o Filho e o Espírito, também deve haver igualdade entre os termos que compõem as tríades analógicas. Neste caso, a *mente* não pode ser maior ou menor que o seu *conhecimento* e o seu *amor*, tampouco o podem ser o *conhecimento* e o *amor*, seja em relação a si mesmos ou à *mente*. Igualdade que somente pode ser alcançada, conforme se depreende das palavras de Agostinho, quando o conhecimento de si e o amor a si são perfeitos.

A perfeição do amor procede da capacidade da mente de amar a si mesma na intensidade exigida pelo lugar intermediário que ocupa na criação. A mente deve se amar mais que a seu corpo – que lhe é inferior, já que possui menor semelhança com Deus –, e menos que o próprio Deus – a quem ela é inferior.<sup>339</sup> A perfeição do amor está relacionada à virtude da *ordo amoris*, isto é, o amor, para amar o que deve ser amado na medida em que isso deve ser amado, precisa observar a posição de seu objeto no plano da criação.<sup>340</sup> O que,

---

<sup>337</sup> Mesmo quando efetivar a transposição da tríade *mens, notitia, amor* para *memoria, intellectus, voluntas* visando identificar as faculdades mentais que secundam os atos pelos quais a mente se conhece e ama, o conceito de *faculdade* deve ser cuidadosamente discernido. De fato, *faculdade* não denota uma compartimentagem da mente em memória, intelecto e vontade, pelo contrário, os três são toda a mente sempre. Logo, o termo *faculdade*, quando aplicado às questões que envolvem a reflexão agostiniana acerca da mente ou espírito humano, deve ser entendido de maneira a indicar a mesma mente apreendida sob diferentes enfoques. *Grosso modo*, o que varia neste caso é a perspectiva a partir da qual ela é analisada.

<sup>338</sup> Cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 438. Luis Arias afirma, na introdução da edição da BAC do *trin.*, que “el conocimiento que tiene de sí misma es intuitivo”, e sustenta seu raciocínio lembrando que “Santo Tomás interpreta esta frase según la teoría aristotélica del conocimiento. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster (Summa Theol., I, q. 87, a. 1 c.)*”. Cf. SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 61.

<sup>339</sup> Cf. *trin.*, IX,4,4.

<sup>340</sup> Cf. *civ. dei*, XV,22.

por sua vez, alude à distinção entre uso (*uti*) e fruição (*frui*). Toda a criação deve ser amada apenas na medida em que este amor tenha como meta maior o amor a Deus, o único a ser amado exclusivamente por si mesmo. Em outras palavras, o amor à criação deve ser *usado* com vistas à *fruição* de Deus.<sup>341</sup>

Quanto ao conhecimento, embora Agostinho reconheça que ele também pode exceder-se ou rebaixar-se perante aquilo que conhece, a perfeição é alcançada de maneira natural quando a mente se conhece:

[...] seu conhecimento não se supera porque o que conhece é o mesmo que é conhecido. Pois quando se conhece totalmente, sem qualquer outra coisa [acrescida] a si, seu conhecimento é igual a ela, porque o conhecimento não é de uma natureza diferente da sua quando conhece a si mesmo. E quando se percebe totalmente, sem nada mais, ele não é nem menor, nem maior.<sup>342</sup>

Ao se voltar cognoscitivamente a si mesma, a mente tem como único objeto sua própria realidade, logo, o produto deste conhecimento é, exclusivamente, a totalidade de si mesma. Neste impulso essencial de se conhecer e se amar, o que se conhece e se ama não pode ultrapassar-se ou inferiorizar-se porque esta atividade se restringe ao próprio domínio interior do espírito. Por isso, apresentando-se em sua totalidade a si mesma, a mente necessariamente se conhece e conhece o amor pelo qual se ama, bem como se ama e ama o conhecimento com que se conhece. A mente se conhece, amando-se, e se ama, conhecendo-se. Os três termos se igualam na perfeição com que se relacionam e coexistem.

No entanto, Agostinho busca ainda uma representação mais clara do modo como a tríade *mens*, *notitia* e *amor* mantém uma diversidade relacional no interior de uma mesma essência. Servindo-se do exemplo de dois homens que sejam também amigos, com o que a condição de amigo designa *relação* e a de homem *substância*, pois eles são amigos somente enquanto amigos, não enquanto homens,<sup>343</sup> ele pondera: “mas, do mesmo modo que aquele que ama e que sabe é uma substância, a ciência é uma substância e o amor é uma substância. Porém, o que ama e o seu amor e o que sabe e a sua ciência são designados de maneira

<sup>341</sup> Cf. “fruir, com efeito, é ligar-se, pelo amor, a alguma coisa por causa dela mesma. Usar, pelo contrário, é se retirar daquilo que se tenha chegado pelo uso para possuir aquilo que se ama, se, todavia, deve ser amado”. *doc. chr.*, I,4,4. Cf. “frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est”. *PL*, XXXIV, col. 20.

<sup>342</sup> *trin.*, IX,4,4. Cf. “[...] non se superat notitia sua quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua quia neque ex alia natura est eius cognitio cum se ipsa cognoscit. Et cum se totam nihilque amplius percipit, nec minor nec maior est”. *CCSL*, 50,297.

<sup>343</sup> Cf. *trin.*, IX,4,5.

relativa entre si, assim como os amigos [...]”.<sup>344</sup> Enquanto conhecimento de si e amor a si, os termos *mens*, *notitia* e *amor* se coordenam de modo relativo, porém, cada um deles permanece também por si, e a explicação é simples: a mente, com o mesmo conhecimento com que se conhece e com o mesmo amor com que se ama, é capaz de conhecer e amar realidades externas a si. Ainda que decorram de uma conversão originária da mente sobre si mesma, o conhecimento e o amor a si precisam subsistir por si mesmos, do contrário seriam apenas acidentes inerentes a ela.<sup>345</sup>

Agostinho se encaminha, em seguida, a arrematar que na tríade *mens*, *notitia* e *amor*, todos os termos estão em todos. Conforme assevera, “cada um deles está em si mesmo e reciprocamente, de modo total, em todos; cada um nos dois [outros], ou os dois em cada um; assim, pois, *todos em todos*”.<sup>346</sup> Portanto, na primeira analogia trinitária, de fato, psicológica apresentada no *trin.*, já se encontra disposto o esquema elementar sobre o qual se baseará o desenvolvimento ulterior da discussão. As analogias serão analisadas tendo como referência a eficácia com que reproduzem, na dinâmica interna de seus termos, a perfeita integração de quatro princípios teóricos que fundamentam o dogma trinitário: a) unidade substancial; b) trindade relacional; c) igualdade pessoal; d) integração ou circumincessão.<sup>347</sup> As analogias psicológicas correspondem, deste modo, a constructos explicativos pelos quais se busca uma exposição inteligível – através de realidades mais evidentes, como reitera o Hiponense ao longo do *trin.* – de como tais princípios podem ocorrer *concomitantemente* em uma mesma realidade. Em última instância, o que se impõe é a necessidade de se encontrar uma expressão racional capaz de clarificar a concepção trinitária cristã.

<sup>344</sup> *trin.*, IX,4,6. Cf. “sed item quamuis substantia sit amans uel sciens, substantia sit scientia, substantia sit amor, sed amans et amor aut sciens et scientia relatiue ad se dicantur sicut amici [...]”. *CCSL*, 50,298.

<sup>345</sup> Cf. *trin.*, IX,4,5.

<sup>346</sup> *Ibid.*, IX,5,8. Cf. “singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis, siue singula in binis siue bina in singulis, itaque *omnia in omnibus*”. *CCSL*, 50,300. Segundo Alfred Schindler, “an diesen drei Größen kann nun aber gerade gezeigt werden, wie die unmittelbare Selbstgewißheit mit den trinitarischen Verhältnissen in Beziehung steht: memoria, intellegentia und voluntas sind ein Leben, eine mens, eine Substanz und eine Essenz, und zwar jedes für sich und alle drei zusammen. Esse, vivere und intellegere dienen also nur der Abbildung der einen Substanz, während memoria, intellegentia und voluntas Relationsbegriffe sind. Da sie zugleich in jener unkörperlichen Weise gleich sind, umfassen sie sich gegenseitig je einzeln und je eine alle usw”. Alfred SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre*, p. 201-202.

<sup>347</sup> O conceito de circumincessão (*circumincessio*) – transposição latina do grego περιχωρησις – veio a se consolidar como um aprofundamento teológico, levado a cabo pelos autores patrísticos, da noção de comunhão (*communio*) trinitária. Neste sentido, diferencia-se do princípio de unidade substancial pelo fato de não se esgotar na subsunção das pessoas trinitárias em uma mesma essência, mas por abranger, principalmente, o modo como cada e qualquer uma delas, entendida em seu caráter relacional e não substancial, encontra-se compenetrada reciprocamente nas demais. De acordo com Schmaus, as pessoas trinitárias não apenas existem umas *nas* outras, como também umas *para* as outras. Enquanto podem ser designadas como ação e operação, em cada uma delas esta ação existe como entrega e nas demais como aceitação. Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmática*, p.490-496.

Na porção final do livro IX, Agostinho se lança em uma aparente digressão antes de alcançar a tríade analógica subsequente. O fato é que a tríade *mens, notitia e amor* deveria ainda repercutir uma questão teológica pontual relacionada à relação entre Pai, Filho e Espírito, a saber: “por que não se crê ou se compreende que o Espírito Santo tenha sido gerado pelo Deus Pai de modo a que também pudesse ser chamado Filho”?<sup>348</sup> Entendendo que a resposta ao problema seria mais facilmente encontrada se buscada em uma realidade mais evidente ao ser humano, isto é, na mente, imagem inferior a Deus,<sup>349</sup> ele seria reelaborado nos seguintes termos: “por que, então, a mente gera seu conhecimento quando se conhece, mas não o seu amor quando se ama”?<sup>350</sup>

Ao emitir um juízo sobre aquilo que espera conhecer, a mente tem como parâmetro regras imutáveis que, por sua vez, apontam para a existência de uma *verdade eterna*, forma segundo a qual foram feitas todas as coisas. Esta forma ocasiona a geração de um verbo, em tudo consentâneo ao conhecimento, que é como uma espécie de dicção interior.<sup>351</sup> Em outras palavras, a mente, ao se conhecer, gera um verbo interior que é, ao mesmo tempo, conhecimento e imagem perfeita de si mesma.<sup>352</sup> Assim como o Verbo de Deus (*Verbum Dei*) corresponde ao conhecimento e à imagem perfeita que o Pai tem de si mesmo, também o verbo da mente (*verbum mentis*), gerado de modo imediato quando a mente se volta a si mesma, é o conhecimento e a imagem perfeita que a mente possui de si. Mas se a mente era cognoscível a si mesma antes de se conhecer, de maneira que o seu conhecimento e a geração do seu verbo já lhe estavam potencialmente presentes, por que a potencialidade de amar a si mesma, não resulta na geração do amor? Não obstante reconheça a dificuldade que envolve o problema, Agostinho esboça duas explicações que, a seu ver, seriam complementares. Primeiramente, conclui que a função do amor não é geradora, mas unitiva. O amor é responsável por unir o conhecimento e o verbo à mente. Em um segundo momento, o amor é relacionado ao desejo (*appetitus*) que a mente tem de se conhecer, antes que efetivamente o faça; “[...] por isto”, prossegue ele, “aquele desejo pelo qual o conhecimento é concebido e parido não pode ser chamado com correção de prole ou algo que fora parido. Este mesmo desejo, através do qual a coisa a ser conhecida se torna anelada, faz-se amor da coisa conhecida enquanto conserva e cinge a prole comprazedora, isto é, o conhecimento, e o une

<sup>348</sup> *trin.*, IX,12,17. Cf. “cur non spiritus quoque sanctus a patre deo genitus uel creditur uel intellegitur, ut filius etiam ipse dicatur”? *CCSL*, 50,308.

<sup>349</sup> Cf. *trin.*, IX,12,17.

<sup>350</sup> *Ibid.*, IX, 12,17. Cf. “cur enim mens notitiam suam gignit cum se nouit, et amorem suum non gignit cum se amat”? *CCSL*, 50,308.

<sup>351</sup> *trin.*, IX,7,12-8,13.

<sup>352</sup> *Ibid.*, IX,11,16.

ao genitor”.<sup>353</sup> Em oposição ao conhecimento, ao se amar a mente não gera uma prole ou verbo. O amor se efetiva na função de excitar a mente na busca daquilo que deseja conhecer, neste caso, a si mesma, e após o encontro daquilo que esperava conhecer, passa a ser responsável por conservar a posse do objeto conhecido, unindo a mente ao seu verbo. Consequentemente, se o conhecimento pode ser designado como um princípio de geração, ao amor cabe a denominação de princípio volitivo, enquanto *appetitus*, e de princípio unitivo, enquanto propriamente *amor*.

Somente com todos estes elementos desenvolvidos, Agostinho confia ter encontrado uma analogia apta a prefigurar, através da estrutura triádica que se destaca da interatividade de seus termos, a inerência da inter-relação entre o Pai, o Filho e o Espírito em absoluta consonância com os axiomas que compunham, àquela altura, a desenvolvente teologia trinitária cristã. Assim, anuindo ao sentimento de ter alcançado uma primeira expressão analógica realmente eficaz da Trindade, ele arremata: “é certa imagem da Trindade, a própria mente, o seu conhecimento, que é sua prole e o verbo [gerado] de si mesma, e o terceiro [termo], o amor; e estes três [formam] uma unidade e uma substância. Não é menor a prole na medida em que a mente se conhece tanto quanto é, nem é menor o amor na medida em que se ama e se conhece tanto quanto é”.<sup>354</sup>

A convicção de ter encontrado o fundamento psicológico que justifica a existência de uma *imago Trinitatis* no espírito do ser humano, não o faz esmorecer na empresa de aprofundar o entendimento desta imagem. Compromisso expresso, de imediato, nas primeiras linhas do livro X, em que incita: “agora, para explicar estas mesmas [questões] de modo mais claro, que se aplique, por conseguinte, a atenção mais diligentemente”.<sup>355</sup> Agostinho se refere, provavelmente, a uma dificuldade que se desprende da discussão referente à tríade *mens*, *notitia* e *amor*. O fato é que ele havia desconsiderado a aporia decorrente do argumento segundo o qual algo totalmente desconhecido não pode ser amado. Agostinho o utilizara a fim de justificar que o amor a si com o qual a mente chegava à presença de si mesma, deveria ser acompanhado por um autoconhecimento.<sup>356</sup> Porém, esta dificuldade não mais poderia ser

<sup>353</sup> *trin.*, IX,12,18. Cf. “[...] per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit”. *CCSL*, 50,310.

<sup>354</sup> *trin.*, IX,12,18. Cf. “et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa uerbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se nouit mens quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit quantum nouit et quanta est”. *CCSL*, 50,310.

<sup>355</sup> *trin.*, X,1,1. Cf. “nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda limatior accedat intentio”. *CCSL*, 50,311.

<sup>356</sup> Cf. *trin.*, IX,3,3. Reflexão que reaparece em *ibid.*, X,1,1: “com efeito, o que quer que seja totalmente ignorado, não se pode amar de maneira alguma”. Cf. “nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest”. *CCSL*, 50,312.

evitada. Antes mesmo do impulso inicial de se conhecer e de se amar, a mente já deveria de alguma forma lhe ser conhecida, de outra forma, como saberia existir ali uma realidade pronta a ser amada e conhecida?<sup>357</sup> Seria necessário, então, aprofundar a conexão intrínseca entre os termos *mens*, *notitia* e *amor*.

No capítulo 2 do livro X, ainda em referência ao conhecimento que se dirige às coisas exteriores, ele prenuncia o direcionamento a ser seguido a fim de se confrontar a aporia: “assim, todo e qualquer estudioso ou curioso não ama o desconhecido, ainda que com ardentíssimo desejo se incline a saber o que ignora, pois, quando menos, já possui um conhecimento geral daquilo que ama, mas que espera conhecer em algum [aspecto] singular [...]”.<sup>358</sup> O cerne da reflexão contida nesta passagem diz respeito à expressão *conhecimento geral* (*genere notus*). Antes mesmo de se voltar intelectivamente a algo, a mente deve possuir um *conhecimento geral*, isto é, não específico, uma espécie de apreensão pré-reflexiva daquilo que almeja conhecer com maior propriedade. Uma melhor compreensão da conjunção entre estes dois níveis intelectivos, Agostinho oferece quando correlaciona a cada um deles uma atividade cognitiva específica. Ao conhecimento geral ele atribui a ação de *perceber* (*cernere*), previamente, ou a beleza da forma (*species*) do que ainda não fora especificamente conhecido, ou, ainda, o valor daquele saber (*scire*), no sentido de que a todos se revela, antecipadamente, a utilidade de se conhecer algo; em oposição a este conhecimento derivado de uma percepção ou conhecimento geral, ele imputa a ação de conhecer (*noscere*), a qual, ainda que não seja uma atividade intelectual da mente humana integralmente reflexiva, encontra-se um nível acima do que ele designou de *perceber*.<sup>359</sup> Em resumo, Agostinho acreditava ter contornado a aporia suscitada pela impossibilidade de se amar ou conhecer algo totalmente desconhecido oferecendo uma proposição baseada em um conhecimento geral pelo qual se percebe o valor e utilidade daquilo que, somente a partir daí, pode ser amado e conhecido em seus elementos singulares. Tendo deslindado, portanto, que o conhecimento das coisas exteriores se organiza a partir de uma articulação entre *cernere* (perceber), *amare* (amar) e *noscere* (conhecer), sua preocupação, desde então, passa a ser a inserção deste arranjo no processo pelo qual a mente se conhece e se ama.<sup>360</sup>

<sup>357</sup> Não há como deixar de reconhecer nesta discussão uma reminiscência do *paradoxo de Mênon*, exposto por Platão no diálogo homônimo. Cf. ainda Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 287.

<sup>358</sup> *trin.*, X,2,4. Cf. “quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim iam genere notum habet quod amat idque nosse expetit etiam in aliqua singula [...]”. *CCSL*, 50,315.

<sup>359</sup> Cf. *trin.*, X,1,2-2,4.

<sup>360</sup> Cf. *ibid.*, X,2,4.

Agostinho afirma que a mente “[...] ao se buscar para que se conheça, já se conhece buscando-se. Portanto, já se conhece. Por isso, não pode ignorar-se totalmente aquele que, enquanto se ignora, sabe, decerto, que se conhece. Do contrário, ao ignorar que se ignora, não se buscaria para se conhecer”.<sup>361</sup> O autoconhecimento da mente é, por conseguinte, insofismável. Mesmo na hipótese de que se ignorasse, ela se conheceria, pois, em sua autorreflexividade, já conhece aquilo que sabe que ignora. No entanto, diferente do que acontece com o conhecimento das realidades exteriores, ao se conhecer, ela se conhece totalmente.<sup>362</sup> Com isso, em relação à mente, não se pode proceder, tal como na apreensão das coisas exteriores, associando o *conhecimento geral*, necessário para superação da aporia do conhecimento, a uma admoestação externa advinda da utilidade ou do valor de se conhecer determinada coisa, ou a uma imagem prévia a partir da qual ela seria instada a voltar a si mesma, ou mesmo entrevedo na razão eterna a beleza relacionada ao fato de se conhecer.<sup>363</sup> Em todas estas conjecturas, estaria implicada a sugestão de que a mente, em seu *conhecimento geral*, somente se conheceria parcialmente, o que, como se viu, discrepa da exigência de que seu autoconhecimento seja sempre total.

Com efeito, presume-se que o seu conhecimento geral ocorre de maneira concomitante à conversão a si pela qual se conhece e se ama. Não é possível que um conhecimento geral de si seja suscitado para que somente então a mente, efetivamente, se conheça. Neste caso, *cernere* (perceber) e *noscere* (conhecer) se igualam na própria atividade de autoapreensão da mente. Não há, portanto, qualquer possibilidade de se recair na *reductio ad absurdum* implícita na aporia do conhecimento, em que o conhecimento de algo sempre exige um conhecimento anterior menos específico, já que o conhecimento geral e o conhecimento de si se igualam na automanifestação da mente. A primeira premissa admitida por Agostinho, a partir deste arrazoado, é que a mente, a rigor, não precisa nem mesmo se buscar, uma vez que na integralidade de seu autoconhecimento ela já está presente a si mesma de maneira cabal.<sup>364</sup> É necessário, no entanto, que ela pense (*cogitet*) sobre si mesma para que, diferenciando-se das imagens dos objetos exteriores presentes dentro de si, possa viver

<sup>361</sup> *trin.*, X,3,5. Cf. “[...] cum se quaerit ut nouerit, quaerentem se iam nouit. Iam se ergo nouit. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat”. *CCSL*, 50,318.

<sup>362</sup> Cf. “assim, quando conhece algo de si, não o pode [conhecer] a não ser [a mente] inteira, e [também] por inteira se conhece. Ora, se se conhece, conhecendo algo, não pode conhecer o que quer que seja, a não ser a mente inteira. Logo, conhece-se por inteira”. *trin.*, X,3,6. Cf. “Cum itaque aliquid de se scit quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam”. *CCSL*, 50,319.

<sup>363</sup> Cf. *trin.*, X,3,5.

<sup>364</sup> Cf. *ibid.*, X,4,6.

em conformidade com a sua natureza.<sup>365</sup> A disjunção cognitiva a ser delimitada, com relação à conversão a si mesma da mente, encaminha-se, conseqüentemente, a outro nível. A dupla possibilidade que se anuncia diz respeito ao conhecer (*noscere*) e ao pensar (*cogitare*), de onde se extrai dois tipos de conhecimento, *notitia* e *cogitatio*.

Ao ponderar sobre o autoconhecimento da mente, Agostinho havia destacado que neste processo ocorre a geração de um verbo (*verbum*) que seria como uma imagem da mente perfeitamente igual a si.<sup>366</sup> Deste modo, o segundo termo da tríade *mens*, *notitia* e *amor* se desdobra, em verdade, na relação *notitia/verbum*, o que interpõe certo desequilíbrio formal à estrutura triádica desta analogia. Assim, a distinção entre *notitia* e *cogitatio*, ou *noscere* (conhecer) e *cogitare* (pensar), tem por finalidade precisar a conexão entre a *notitia* e o *verbum* gerado por ela. Decerto ambos os termos possuem características específicas; *notitia* denota o conhecimento total pelo qual a mente se conhece, já o *verbum*, através do qual ela defronta uma imagem perfeita de si, diferenciando-se das imagens sensíveis nela presentes, resulta de um pensar (*cogitare*) sobre si mesma.<sup>367</sup> Entretanto, a relação entre *notitia* e *verbum* não põe em risco a tríade analógica, pois o verbo, enquanto imagem perfeita de si mesma gerada pela mente ao se conhecer, é um elemento necessário para a postulação da perfeita igualdade entre os termos trinitários, sem a qual esta analogia não seria uma real expressão da própria Trindade. Afinal, somente ao pensar em si através do verbo, perfeitamente semelhante a si, a mente consegue se conhecer e se amar sem qualquer confusão com as demais imagens presentes em seu interior. Tendo sido explicada a complementaridade entre *notitia* e *verbum*, encontram-se resolvidas as principais inconsistências da tríade *mens*, *notitia* e *amor*. O foco dirige-se, a partir de então, à transição entre *mens*, *notitia*, *amor* e *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*.

---

<sup>365</sup> Cf. “para que, então, lhe foi preceituado que se conheça? Creio que para que pense em si mesma e viva segundo sua natureza [...]”. *trin.*, X,5,7. Cf. “utquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat ? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat [...]”. *CCSL*, 50,320.

<sup>366</sup> Cf. *trin.*, IX,11,16.

<sup>367</sup> Segundo Schmaus, “der Terminus nosse bezeichnet das habituelle Erkennen, der Terminus cogitare das aktuelle Denken”; por onde conclui que “das Verbum kommt nur zustande durch das aktuelle Denken”. Michael SCHMAUS, *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, p. 251. Schmaus concilia a afirmação de Agostinho segundo a qual o verbo não poderia existir sem pensamento (Cf. *trin.*, XIV,7,10) com a leitura tomista que interpreta o autoconhecimento da mente, preconizado por Agostinho, como um conhecimento habitual (Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8). Por um lado, um conhecimento *in habitu* (*notitia*), por outro, um conhecimento *in actu* (*cogitatio*). Embora apoiada em uma terminologia de origem aristotélica relativamente estranha ao agostinianismo, o recurso à reflexão tomista auxilia na compreensão da distinção entre *notitia* – que por seu caráter implícito e imediato implica em uma disposição da mente no mesmo sentido apontado pelo termo *habitus* – e *cogitatio*, entendido aqui através de sua dimensão de conhecimento em ato, ação de recolher e associar no espírito impressões sensoriais ou dados inteligíveis que transparece em sua própria etimologia. Cf. *conf.*, X,11,18 e *trin.*, XI,3,6.

O desenvolvimento da discussão que cerca o estabelecimento e os problemas originados pela coordenação entre *mens*, *notitia* e *amor* levaria Agostinho a concluir que a mente, através do conhecimento e do amor a si mesma, estaria presente desde sempre e de maneira imediata a si mesma. Neste sentido, ele argumenta: “mas quando é dito à mente: *conhece a ti mesma*, no [próprio] movimento pelo qual compreende o que foi dito: *a ti mesma*, ela conhece a si mesma, não por outro motivo além do fato de estar presente a si mesma [...]”.<sup>368</sup> Por onde conclui que a própria alma, ao se conhecer, é capaz de inferir que existe, vive e entende, pois que para conhecer a si mesma é necessário que entenda. Todo o ser que entende está vivo e todo aquilo que vive existe.<sup>369</sup> Restaria, então, ampliar esta inferência assumindo que, tal como sabem que entendem,

do mesmo modo, sabem que querem e isto não pode [saber] aquele que não sabe juntamente que existe e que vive. E, igualmente, referem a própria vontade àquilo que desejam por meio da vontade. Sabem, também, que se recordam e, ao mesmo tempo, sabem que ninguém se recorda a não ser que exista e viva, mas referimos a própria memória àquilo que por meio dela recordamos.<sup>370</sup>

A mediação entre *mens*, *notitia*, *amor* e *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* se realiza, assim, por intermédio da tríade *esse* (ser), *intelligere* (entender), *vivere* (viver),<sup>371</sup> indicando a influência de um movimento progressivo interiorizante, de matriz neoplatônica, nesta transição. Quando Agostinho investiga a mente em seu conhecimento (*notitia*) e amor a si, ele a considera a partir de sua introspecção imediata. No entanto, ao se voltar à coordenação entre *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, ele penetra em uma camada psicológica mais profunda, deparando-se com as próprias faculdades que fundamentam a *notitia* e o *amor* da mente.<sup>372</sup>

<sup>368</sup> *trin.*, X,9,12. Cf. “sed cum dicitur menti : *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est *te ipsam* cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est [...]”. *CCSL*, 50,326.

<sup>369</sup> Cf. *trin.*, X,10,13.

<sup>370</sup> *Ibid.*, X,10,13. Cf. “item uelle se sciunt neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non uiuat pariter sciunt, itemque ipsam uoluntatem referunt ad aliquid quod ea uoluntate uolunt. Meminisse etiam se sciunt simulque sciunt quod nemo meminisset nisi esset ac uiueret, sed et ipsam memoriam referimus ad aliquid quod ea meminimus”. *CCSL*, 50,327. Passagem de difícil tradução na qual o cerne da reflexão se refere à indicação das faculdades subjacentes ao movimento introspectivo da mente quando se deseja, se entende e se recorda, são elas, respectivamente: a vontade, a inteligência e a memória.

<sup>371</sup> Esta mesma tríade já havia sido apresentada por Agostinho no diálogo *sol.* II,1,1. Porém, ainda não vinculada a um contexto trinitário, mas de oposição ao ceticismo. Olivier du Roy e Lewis Ayres concordam sobre a influência de Plotino neste tema (cf., principalmente, *Enéadas*, I,6,7). Ayres sugere ainda *Sofista*, 248-249 e *Adversus Arium* I,58 de Mário Vitorino como outras possíveis fontes. Para uma apreensão geral deste debate, cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 173-177 e Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 134-135. É preciso, por fim, fazer referência às *conf.*, XIII,11,12 onde Agostinho começa a extrair um debate analógico-trinitário apoiado exatamente nos termos *ser*, *entender* e *viver*.

<sup>372</sup> Conforme Tomás de Aquino esclareceria séculos depois, “[...] o conhecimento é hábito da memória e o amor hábito da vontade [...]”. *Super Sent.*, I, d. 3, q. 5. Cf. “[...] et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis [...]”. Tomás de Aquino alude a certa desproporção entre as duas tríades analógicas ao mencionar que

Com efeito, seria necessário certificar, em seguida, se esta nova tríade cumpre as quatro premissas imprescindíveis para uma analogia trinitária, isto é, a coexistência e a coordenação entre unidade substancial, trindade relacional, igualdade entre os termos integrantes e mútua contenção (circuminessão). No que concerne aos dois primeiros princípios, Agostinho atesta:

portanto, estas três: memória, inteligência e vontade, assim como não são três vidas, mas uma vida; nem três mentes, mas uma mente; não são, por conseguinte, três substâncias, mas uma substância. Com efeito, a memória quando designada como vida, mente e substância, é designada [com relação] a si mesma, [mas] quando designada propriamente de memória, é designada em relação a alguma coisa. Isto também se diz sobre a inteligência e a vontade, pois que inteligência e vontade são [assim] designadas em relação a alguma coisa. Por outro lado, vida, mente e essência existem, cada uma delas, por si mesmas.<sup>373</sup>

Enquanto remetem a uma só vida, a uma só mente e a uma só essência, *memoria*, *intelligentia* e *voluntas* demonstram a tenacidade de sua unidade. Por isso, podem ser designadas indiferentemente e estritamente em relação a si mesmas, de vida, mente ou essência. Mas, quando nomeadas propriamente de memória, inteligência ou vontade, tais atributos dizem respeito a cada uma delas consideradas em sua relação com as demais. A memória, enquanto tal, não subsiste por si mesma, mas somente em sua coordenação com a inteligência e a vontade, e, da mesma forma, a inteligência com relação à memória e à vontade, e esta com referência à memória e à inteligência.<sup>374</sup>

---

a expectativa de que a mente correspondesse a um hábito da memória e o conhecimento a um hábito da inteligência não procede segundo a intenção de Agostinho. A explicação para esta incongruência concerne à impossibilidade de se atribuir à mente a designação de hábito, pois que representa antes a parte superior da alma. Tomada a rigor, esta reflexão aponta, segundo Tomás de Aquino, para certa incoerência da analogia formada pela tríade *mens*, *notitia*, *amor* já que o primeiro termo (*mens*) possui uma natureza diferente dos demais, invalidando uma das premissas buscadas por Agostinho, qual seja, a perfeita igualdade entre os termos constituintes das tríades analógicas. Contudo, uma vez mais, o Aquinate faz menção a um problema que permanecera alheio à reflexão do Hiponense.

<sup>373</sup> *trin.*, X,11,18. Cf. “haec igitur tria, memoria, intelligentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed *una substantia*. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur ; quod uero memoria dicitur ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de uoluntate dixerim, et intellegentia quippe et uoluntas ad aliquid dicitur. Uita est autem unaquaque ad se ipsam et mens et essentia”. *CCSL*, 50,330-331.

<sup>374</sup> No livro IV, Agostinho já havia se acercado desta questão ao escrever: “[...] quando faço referência à minha memória, meu intelecto e minha vontade, cada um destes nomes, por certo, refere-se a coisas singulares, porém, cada um deles foi criado por todos os três. Nenhum dos três, então, é designado sem que a memória, o intelecto e a vontade não operem ao mesmo tempo”. *trin.*, IV,21,30. Cf. “[...] cum memoriam meam et intellectum et uoluntatem nomino, singula quidem nomina ad res singulas referuntur sed tamen ab omnibus tribus singula facta sunt ; nullum enim horum trium nominum est quod non et memoria et intellectus et uoluntas mea simul operata sint”. *CCSL*, 50,203. Esta discussão acusa a ressurgência de um problema cuidadosamente refletido ao longo do livro V e no início do livro VII. Em sua contenda contra os arianistas, Agostinho argumenta que o nome *Deus* se refere à essência divina, pois que cada uma das pessoas da Trindade pode ser corretamente chamada de Deus. No entanto, os nomes *Pai* e *Filho* cabem unicamente à primeira e à segunda pessoa da Trindade, e somente de

Por sua vez, a igualdade e a mútua contenção entre os termos triádicos, Agostinho faz extrair da reciprocidade de suas relações, considerando a interação de cada um deles com os demais, tomados singularmente e conjuntamente,

não somente, porque, a partir de cada um, cada um [é percebido], [mas] também, em verdade, a partir de cada um, todos são percebidos. Recordo-me, pois, de ter memória, inteligência e vontade; e entendo que entendo, quero e recordo; e quero querer, recordar e entender; e me recordo, ao mesmo tempo, de toda a minha memória, minha inteligência e minha vontade. [...]. Da mesma maneira, tudo aquilo que entendo, eu sei que entendo; e sei que quero tudo aquilo que quero; sei, ademais, tudo aquilo que recordo. [...]. A minha vontade também abrange toda a minha inteligência e memória enquanto uso tudo o que entendo e recordo.<sup>375</sup>

A partir das quatro premissas, Agostinho ratifica a correlação analógica entre *memoria*, *intelligentia* e *voluntas* e a Trindade. A expectativa seria que se prosseguisse, doravante, com a execução do conteúdo programático descrito algumas páginas antes – o qual preconizava a necessidade de compreender a potencialidade da memória, da inteligência e da vontade; em seguida, o que se possui na memória e na inteligência através da vontade; e, por último, o uso que a vontade faz de tal conteúdo com vistas a determinado fim<sup>376</sup> –, para então, chegar-se à consideração da essência da qual o espírito humano é imagem, ou seja, a

---

maneira relativa, pois a palavra Pai faz referência à existência de um Filho e vice-versa. Porém, não designam uma relação accidental, já que ser Pai e Filho é, em Deus, algo eterno e imutável. Cf. principalmente *trin.*, V,5,6; VII,1,2. Com relação ao Espírito, torna-se um pouco menos clara a identificação da relação designada por seu nome, porquanto o próprio Pai e o Filho são substancialmente espíritos. Logo, a palavra espírito não se refere a uma relação, mas a um atributo essencial de Deus. Agostinho propõe, assim, duas soluções para que se compreenda a relação implícita ao nome Espírito: primeiro, quando em referência à terceira pessoa da Trindade designa relação. Em oposição, quando em referência à essência espiritual compartilhada pelas três pessoas da Trindade, refere-se à própria substância divina. Além disso, insatisfeito por ainda não ter esclarecido satisfatoriamente como o nome Espírito expressa a reciprocidade de relações da Trindade, ele recorre à expressão *Dom*, emprestada da reflexão de Hilário, que necessariamente implica na ideia de um doador e, por extensão, de um receptor deste Dom. Neste caso, a expressão Dom de Deus, ou seja, Dom do Pai e do Filho, esclarece a relação denotada pelo Espírito, comunhão do Pai e do Filho. Cf. *ibid.*, V,11,12; 12,13. Cabe ressaltar que, no que diz respeito à questão acerca dos nomes Pai e Filho, a originalidade aduzida por Agostinho se restringe à sua inserção em uma perspectiva trinitária, já que não fora responsável pela introdução do tema no ambiente patristico. De fato, Gregório de Elvira, no *De fide*, obra escrita por volta de 360, já defendia que “[...] nem o Pai pode, alguma vez, ser [assim] chamado sem o Filho, nem o Filho ser [assim] chamado sem o Pai, por isso o Filho sempre [existiu], porque sempre [existiu] o Pai”. Cf. “[...] nec pater potest umquam sine filio nominari nec filius sine patre vocari; ac per hoc semper filius, quia semper pater”. *CCSL*, 69,227. Lewis Ayres vai um tanto mais longe e chega a falar de um “[...] well-known fourth-century argument that the term ‘Father’ implies the existence of a child and, thus, Father and Son must be coeval realities”. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 75.

<sup>375</sup> *trin.*, X,11,18. Cf. “neque enim tantum a singulis singula, uerum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et uoluntatem, et intellego me intellegere et uelle atque meminisse, et uolo me uelle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intelligentiam et uoluntatem simul memini. [...]. Item quidquid intellego intellegere me scio, et scio me uelle quidquid uolo ; quidquid autem scio memini. [...]. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit dum toto utor quod intellego et memini”. *CCSL*, 50,331.

<sup>376</sup> Cf. *trin.*, X,11,17.

Trindade. Porém, Agostinho interrompe o aprofundamento desta tríade alegando que embora a mente continuamente conheça (*noscat*) a si mesma, ela nem sempre consegue pensar (*cogitare*) em si a fim de se diferenciar das imagens sensíveis que, por isso, podem se misturar com o próprio verbo que gera ao se conhecer. Com efeito, a memória e a inteligência de si podem ser facilmente confundidas, levando a se concluir erroneamente que se trata não de duas faculdades, mas de uma só designada de duas maneiras diferentes.<sup>377</sup>

O recurso encontrado por Agostinho para contornar esta dificuldade foi o de retroceder rumo a uma investigação das tríades que surgem na alma (*anima*) a partir da atenção dos sentidos às coisas exteriores.<sup>378</sup> O que resultaria na elaboração das analogias sensíveis. Este recuo se justifica por se tratar de matéria menos obscura ao entendimento humano, na qual a atenção do leitor poderia ser exercitada.<sup>379</sup> Diferente da mente que *sempre* se conhece e se ama, o que será enfatizado, por diante, é a memória, a inteligência e a vontade no exercício, respectivamente, de “[...] recordar-se do que antes não recordava, de ver o que antes não via, e de amar o que antes não amava”.<sup>380</sup> As analogias sensíveis oferecem, deste modo, um momento de respiro diante do alto nível de abstração exigido no tratamento das tríades que se formam no espírito humano em sua autorreflexividade.

### 3.3 Res, visio, intentio e memoria, visio interna, voluntas

O desenvolvimento das analogias sensíveis, que ocupam todo o livro XI do *trin.*, é preambulado por uma discussão que visa ressaltar a especificidade da estrutura triádica da atividade sensorial do ser humano comparada àquela que se observa na mente humana. A partir da diferenciação proposta por Paulo entre o homem interior, dotado de inteligência, e o homem exterior, dotado de sentidos corporais, Agostinho promove uma importante distinção conceitual. As pregações de Ambrósio já haviam lhe mostrado que a *imagem (imago)* da

<sup>377</sup> Cf. *trin.*, X,12,19.

<sup>378</sup> Cf. *ibid.*, X,11,17. É interessante notar aqui o emprego de *anima* no lugar de *mens*. Uma vez que o foco da análise passa a se dirigir ao conhecimento sensorial, a busca pelas tríades analógicas não mais se concentra na porção superior da alma humana (*mens*), sede do conhecimento intelectual, mas naquela que responde pela captação dos dados recebidos pelos sentidos.

<sup>379</sup> Cf. *ibid.*, XV,3,5. Não se trata, portanto, de um rompimento com a proposta metodológica, apoiada em um movimento progressivo de interiorização, que rege a reflexão analógica agostiniana como um todo, mas de um *excursus propedêutico*, instrumentalizado exatamente para que o desenvolvimento da analogia psicológica possa prosseguir em seu itinerário ao interior sem qualquer resquício de dubiedade ou fragilidade nas etapas que compõem o seu processo argumentativo. Não há um enfraquecimento das tríades *mens*, *notitia*, *amor* e, sobretudo, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*. Elas ainda respondem pelo núcleo da reflexão analógica e será através do aprofundamento destes termos que Agostinho se aproximará, posteriormente, da Trindade considerada em sua imanência.

<sup>380</sup> *Ibid.*, X,12,19. Cf. “[...] cum meminuit quod antea non meminerat et cum uidet quod antea non uidebat et cum amat quod antea non amabat”. *CCSL*, 50,332.

Trindade no ser humano se encontra somente na eminência de sua interioridade, ou seja, na mente. Logo, a relação analógica estabelecida na atividade sensorial do ser humano se fundamenta em uma espécie de imagem da Trindade de segunda ordem, o que Agostinho designa como *vestigio* (*vestigium*).<sup>381</sup> O seu caráter derivativo provém do fato do homem exterior possuir certa semelhança com o homem interior. O vestígio se constitui, portanto, como uma espécie de imagem da imagem presente no homem interior. Porém, como arremata Agostinho, “mesmo que não [seja] tão expressiva, talvez [seja], contudo, mais fácil para se discernir”.<sup>382</sup>

Ele se põe a investigar, a princípio, a percepção das realidades visíveis por meio da visão.<sup>383</sup> Sintetizando a expressão básica da tríade relacionada ao conhecimento advindo dos sentidos, ele reflete:

assim, quando vemos quaisquer corpos, estas três coisas, com muita facilidade, devem ser consideradas e distinguidas: primeiro, o próprio objeto que vemos, seja ele uma pedra, alguma chama ou o que quer que possa ser visto com os olhos – o que, em todo caso, já podia existir antes de ser visto. Em seguida, a visão que não existia antes de percebermos o objeto apresentado aos sentidos. Em terceiro lugar, aquilo que detém o sentido dos olhos no objeto que é visto, durante o tempo em que é visto, isto é, a atenção da alma. Com efeito, nestes três não existe somente uma clara distinção [externa], mas já uma diferença de natureza.<sup>384</sup>

A primeira analogia sensível se refere, portanto, à coordenação entre objeto (*res*), visão (*visio*) e atenção (*intentio*). Dois pontos se destacam nesta apreensão do processo de visão. Por um lado, Agostinho assinala a diferença entre o sentido e a visão propriamente dita. O primeiro já existe no ser humano antes que a atenção da alma o direcione a uma determinada realidade externa. A visão, pelo contrário, somente se forma sob o concurso do objeto a ser visto. A visão é o sentido informado (*sensus informatur*) por um objeto.<sup>385</sup> Ao ser percebido, o objeto deixa no sentido uma impressão, ou seja, uma forma em tudo semelhante

<sup>381</sup> Cf. *trin.*, VI,10,12; XI,1,1; XII,5,5. Em duas oportunidades, Agostinho lança mão da expressão *effigies* (representação) de maneira sinonímica a *vestigium*: *ibid.*, XI,1,1 e XIV,3,5.

<sup>382</sup> Cf. *ibid.*, XI,1,1. Cf. “[...] et si non expressiorem tamen fortassis ad dinoscendum faciliorem”. *CCSL*, 50,333.

<sup>383</sup> A opção por se restringir a uma perquirição da visão em detrimento dos demais sentidos, Agostinho defende com um argumento bastante difundido na Antiguidade, a saber, a ideia de que a visão é o mais excelente dos sentidos. Além disso, ela possibilita, ainda, uma melhor correlação com o processo cognoscitivo denominado por ele de visão da mente. Não obstante, ele ratifica que os resultados colhidos através desta investigação valem também para os outros sentidos. Cf. *trin.*, XI,1,1.

<sup>384</sup> *Ibid.*, XI,2,2. Cf. “cum igitur aliquod corpus uidemus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam uidemus siue lapidem siue aliquam flammam siue quid aliud quod uideri oculis potest, quod utique iam esse poterat et antequam uideretur. Deinde uisio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae uidetur quamdiu uidetur sensum detinet oculorum, id est animi intentio. In his igitur tribus non solum est manifesta distinctio sed etiam discreta natura”. *CCSL*, 50,334.

<sup>385</sup> Cf. *trin.*, XI,2,2.

a si e que desaparece tão logo a atenção do vidente não mais se aplique sobre ele.<sup>386</sup> Assim, e aqui se alcança a segunda questão, percebe-se uma unidade entre os três termos, porquanto compõem uma mesma atividade – a visão –, preservada, todavia, no seio de uma *diferença de natureza*. De fato, há uma distinção entre as realidades designadas pelos três termos, além disso, eles se originam em substâncias diferentes. Enquanto a visão e a atenção estão no sujeito que vê, o objeto visto é uma realidade distinta. Percebe-se, ainda, que mesmo nas atividades intrínsecas ao vidente – a visão e a atenção – permanece outra disparidade uma vez que derivam, respectivamente, do corpo e da alma.<sup>387</sup>

Agostinho justifica a possibilidade de uma relação analógica entre o homem sensível e a Trindade demonstrando como a atividade sensorial do ser humano possui certa unidade e diversidade entre seus termos constituintes. Embora não se possa atribuir a denominação de *substancial* a tal unidade, é por força desta coordenação que se forma ali um vestígio da Trindade.<sup>388</sup>

Contudo, o vestígio presente na visão se desdobra ainda em outra tríade. Se, a partir da percepção sensorial das realidades exteriores, chegou-se aos termos *res*, *visio* e *intentio*, a tríade seguinte resulta de um prolongamento deste processo no interior da alma humana. Agostinho define esta nova tríade da seguinte maneira:

[...] decerto, retirada a figura corpórea que era percebida pelo corpo, permanece na memória uma representação dela, sobre a qual, novamente, a vontade converte o olhar para que se forme ali, de maneira intrínseca, [uma visão], assim como o sentido se formava de maneira extrínseca a partir do objeto corporal sensível. Com efeito, produz-se assim a trindade da memória, da visão interna e da vontade que as une. Três que quando coligidas em uma unidade é designada, por este próprio ajuntamento, de pensamento.<sup>389</sup>

O fundamento da tríade memória (*memoria*), visão interna (*visio interna*) e vontade (*voluntas*) se encontra, portanto, na retenção mnemônica da forma impressa na alma após a

<sup>386</sup> Cf. *trin.*, XI,2,3.

<sup>387</sup> Agostinho acrescenta que embora seja produzida no corpo, a percepção sensorial é, em um segundo momento, remetida à alma. Cf. *ibid.*, XI,2,5. Acusa-se, aqui, a reminiscência da teoria do conhecimento proposta no *lib. arb.*, na qual a percepção sensorial é descrita como o resultado de uma ação conjunta dos sentidos externos e do sentido interno, o primeiro, restrito ao âmbito corporal, capta as impressões dos objetos exteriores, enquanto o segundo, sediado na alma, é responsável por discernir e julgar os dados recolhidos por aqueles. Cf. *lib. arb.*, II,5,11-12.

<sup>388</sup> A constrição que unifica os termos que compõem a atividade da visão corporal é de tal monta que ali parece haver uma só realidade, sendo que somente com a aplicação escrupulosa da razão é possível distingui-los. Cf. *trin.*, XI,3,6.

<sup>389</sup> *Ibid.*, XI,3,6. Cf. “[...] etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur remanet in memoria similitudo eius quo rursus uoluntas conuertat aciem ut inde formetur intrinsecus sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna uisione et quae utrumque copulat uoluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur”. *CCSL*, 50,339-340.

percepção de um determinado objeto. O que está implicado aqui não é mais a consideração de certa realidade exterior, mas, antes, de sua interiorização imagética. Por decorrência, se a visão era a atividade unificadora dos termos na tríade anterior, agora o pensamento passa a ocupar tal função. No entanto, a origem desta representação ou imagem é ainda o objeto corpóreo percebido pelo homem sensível. Em certo sentido, *res*, *visio*, *intentio* e *memoria*, *visio interna*, *voluntas* correspondem, em última análise, à mesma tríade, apreendida no primeiro caso, em uma perspectiva extrínseca e, no outro, em uma perspectiva intrínseca. Agostinho elucida a estreita conexão entre elas recorrendo à atração exercida pela imagem do objeto junto ao espírito humano. A mesma atenção que na primeira tríade era responsável por deter o sentido da visão sobre o objeto material se prolonga, agora, na vontade da alma em novamente se aplicar sobre a imagem daquele objeto conservada na memória.

Entretanto, se a inter-relação entre as duas tríades é explicada com clareza nos primeiros parágrafos do livro XI, permanece como uma questão ainda a ser explorada o modo como a inserção da *memoria*, *visio interna*, *voluntas* poderia sobrepujar a insuficiência da coordenação entre *res*, *visio* e *intentio* resultante do fato de não se referirem a uma mesma substância. Em sua mútua afecção na atividade da visão, não havia, entre os termos *res*, *visio* e *intentio*, uma *diferença relativa* no interior de uma *unidade substancial*, mas uma *diversidade substancial* subsumida a uma *unidade funcional*. Eles se unificam apenas sob a interação cognoscitiva, em certo sentido, fortuita, entre um objeto e um sujeito percipiente. Porém, no que tange à nova tríade, *memoria*, *visio interna* e *voluntas*, Agostinho pontua: “agora, nestes três não há diversidade de substância, pois não existe ali aquele corpo sensível totalmente separado da natureza do ser animado [...]”.<sup>390</sup> Elas se reúnem em uma só substância – na alma do percipiente –, em uma representação mais apropriada da coexistência entre diversidade pessoal e unidade substancial que sustenta o dogma trinitário.<sup>391</sup>

Agostinho se volta, então, a uma análise mais detida das implicações que envolvem a visão e o pensamento. A primeira proposição lançada concerne à existência de dois modelos de cognição ligados ao homem exterior: a visão exterior e a visão interior, ou ainda, a visão

<sup>390</sup> *trin.*, XI,3,6. Cf. “nec iam in his tribus diuersa substantia est. Neque enim aut corpus illud sensibile ibi est quod omnino discretum est ab animantis natura [...]”. *CCSL*, 50,340.

<sup>391</sup> Em uma escala reduzida, pois que restrito ao âmbito das analogias relacionadas ao homem exterior, observa-se, na transição entre *res*, *visio*, *intentio* e *memoria*, *visio interna*, *voluntas*, a mesma inclinação interiorizante que orienta a reflexão analógica agostiniana como um todo. O que está implicado, ao menos parcialmente, neste movimento é a ideia de quanto mais intrínseca ao ser humano for a estrutura analógica analisada – e por *intrínseca* se entende menos dependente de realidades exógenas –, mais apta a reproduzir os elementos que compõem a coerência inerente à Trindade. Por onde afirma o Hiponense: “além disso, a segunda trindade é, por certo, mais interior que aquela das [realidades] sensíveis, embora também se origine nos sentidos [...]”. *trin.*, XI,7,11. Cf. “iam uero in alia trinitate interiore quidem quam est ista in sensibilibus et in sensibus sed tamen quae inde concepta est [...]”. *CCSL*, 50,347.

do percipiente (*visio sentientis*) e a visão do pensante (*visio cogitantis*),<sup>392</sup> as quais se fundamentam, respectivamente, na ação dos olhos do corpo (*acies corporis*, frequentemente designado apenas como *acies*) e dos olhos da mente (*acies mentis*). Atividades estreitamente assemelhadas uma vez que, tal como a visão exterior é formada pela impressão do objeto exterior, a visão interior é formada pela impressão da imagem do objeto exterior depositada na memória.<sup>393</sup> Convergência que se observa também entre a *intenção da alma* e a *vontade*, responsáveis, respectivamente, pela função unitiva da visão em sua atuação junto ao objeto exterior, e da visão interna junto à memória recoberta de imagens dos objetos exteriores.

Esta discussão se estende sobre a relação entre a segunda analogia sensível e o tema da *imago Dei*, aproximando os termos *memoria*, *visio interna* e *voluntas* da relação pessoal intratrinitária. O argumento de Agostinho é apresentado, concisamente, com as seguintes palavras: “por isto, esta trindade [*memoria*, *visio interna* e *voluntas*] não é uma imagem de Deus: porque pertence à criatura corpórea – em relação à qual a alma é superior. Ela é produzida na própria alma pelos sentidos do corpo. Entretanto, não é completamente dessemelhante [à Trindade]”.<sup>394</sup> Se comparada à tríade *res*, *visio* e *intentio*, ela prefigura a Trindade com maior semelhança, já que existe em um só espírito ou substância, mas ainda assim, não lhe pode ser atribuída propriamente a denominação de imagem. Como não se trata de uma real *imago Trinitatis*, o esquema *memoria*, *visio interna* e *voluntas* se limita à condição de vestígio da Trindade. Contudo, o que deve ser destacado é a direção na qual se desenvolve a questão. Se ao início da abordagem das duas tríades, Agostinho assumia o princípio da diversidade no seio de uma unidade substancial como parâmetro para mensurar a área de incongruência entre elas, ele se detém, agora, nas implicações derivadas do fato de uma ser produzida no exterior (nos sentidos) e a outra no interior (no espírito) – ainda que esta dependa do objeto colhido pelos sentidos. A partir deste padrão é que elas servirão de referência para se pensar a geração do Filho pelo Pai e o enlaçamento de ambos no Espírito.

Justapondo os termos que compõem as duas tríades às pessoas trinitárias, poder-se-ia dizer, a princípio, que a forma do objeto responsável por originar a visão seria uma espécie de pai, enquanto, por conseguinte, a própria visão representaria certa prole ou filho.<sup>395</sup> Porém, considerando a relação estabelecida entre o Pai e o Filho, Agostinho pondera que a forma do objeto e a visão, respectivamente, “não são nem um verdadeiro pai, nem, deste modo, um

<sup>392</sup> Cf. *trin.*, XI,9,16.

<sup>393</sup> De onde advém a definição segundo a qual “[...] o pensamento é certa visão da alma [...]”. *Ibid.*, XV,9,16. Cf. “[...] cogitatio visio est animi quaedam [...]”. *CCSL*, 50,483.

<sup>394</sup> *trin.*, XI,5,8. Cf. “quapropter non est ista trinitas imago dei. Ex ultima quippe, id est corporea creatura qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis. Nec tamen est omni modo dissimilis”. *CCSL*, 50,344.

<sup>395</sup> Cf. *trin.*, XI,5,9.

verdadeiro filho, já que esta [a visão] não é exclusivamente gerada por aquele [a forma do objeto], pois, para que seja formada [a visão], algo, isto é, o sentido do vidente, é acrescentado ao objeto [corpóreo]”.<sup>396</sup> Em outras palavras, a visão não é gerada somente pela impressão do objeto captado pelo sentido, mas também pelo concurso do sentido pré-existente no percipiente, diferente, portanto, do Filho unigênito, gerado unicamente pelo Pai. Além disso, a vontade, embora insinue o Espírito em sua função unitiva, existe antes da ocorrência da visão, a qual, por sua vez, somente se efetiva após a aplicação do sentido ao objeto pela vontade. Em suma, as tríades *res*, *visio*, *intentio* e *memoria*, *visio interna*, *voluntas* não conseguem representar rigorosamente o fato de o Filho ter sido gerado unicamente pelo Pai, nem que o Espírito não precede ao Filho.

Ainda outra limitação inerente às duas tríades analógicas é apontada por Agostinho. Porque encontram sua origem na multiplicidade das realidades sensíveis, são formadas na alma humana tantas tríades quanto o número de objetos percebidos ou recordados. No que se refere à *memoria*, *visio interna*, *voluntas*, esta observação se radicaliza, afinal, as formas captadas pelos sentidos e armazenadas na memória que existem, no mundo sensível, em um grande número, porém finito, podem se multiplicar de maneira incalculável ao concurso da capacidade imaginativa da memória. Cada forma nela acumulada pode ser imaginada de inúmeras maneiras diferentes, sendo-lhe atribuídas outras cores, atributos físicos, odores, proporção, etc. Com efeito, as tríades da visão e da recordação malogram em exprimir a realidade una da Trindade. Daí, também, não lhes caber a atribuição de *imago Trinitatis* tal como as tríades encontradas na autoapreensão da mente por si mesma (*mens*, *notitia*, *amor* e *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*), as quais existem em uma única unidade.

É preciso acurar, ainda, a posição destas analogias no desenvolvimento mais amplo da reflexão proposta por Agostinho. Em uma apreensão geral, como indicado no começo desta seção, trata-se de um excuro propedêutico objetivando uma posterior retomada das tríades antropológicas, abordadas nos dois livros anteriores (IX e X), sob uma análise mais circumspecta.<sup>397</sup> Vale notar, neste sentido, a associação, promovida no último capítulo do livro XI, entre *memoria*, *visio interna*, *voluntas* e *mensura* (medida), *numerus* (número), *pondus* (peso), tríade recorrente nos escritos de Agostinho desde o período em Cassiciaco. Ele retoma o tema da *Trinitas creatrix* a fim de reforçar a natureza da diferença entre os conceitos de

<sup>396</sup> *trin.*, XI,5,9. Cf. “sed parens illa non uera, unde nec ista uera proles est ; neque enim omnino inde gignitur quoniam aliquid aliud adhibetur corpori ut ex illo formetur, id est sensus uidentis”. *CCSL*, 50,345.

<sup>397</sup> Agostinho reforça esta observação ao mencionar que a relação entre esta espécie de pai e prole, que correspondem à coisa e à visão, e à memória e à visão interna, “insinuat onde podem ser vistas com maior certeza e reflexão [as realidades] mais interiores e verdadeiras”. *trin.*, XI,7,11. Cf. “insinuant unde interiora atque ueriora exercitatus certiusque uideantur”. *CCSL*, 50,348.

imagem e vestígios e, sobretudo, justificar a utilidade destes na apreensão analógica da essência trinitária divina. Para tanto, ele argumenta que as realidades corporais, sensíveis e exteriores, ainda que não alcancem a mesma semelhança com o Deus uno e trino que o espírito humano, possuem *medida, número e peso*, já que foram também criadas por meio da operação conjunta das pessoas trinitárias. Em outras palavras, não podem ser designadas propriamente de imagem de Deus, mas são vestígios na medida em que, ontologicamente, carregam estes três atributos.<sup>398</sup> O objetivo é demonstrar, conforme afirma Olivier du Roy, que “a semelhança com Deus subsiste, mesmo quando o espírito se exterioriza no conhecimento sensível”.<sup>399</sup>

Por fim, o parágrafo derradeiro do livro XI dispõe importantes elementos para uma apreensão mais pormenorizada do encadeamento lógico-argumentativo das analogias sensíveis com aquelas que lhe precedem e lhe sucedem no conteúdo do *trin*:

por isso, o tempo me adverte a buscar esta mesma trindade no homem interior; a partir deste [homem] animal e carnal, denominado exterior, sobre o qual falei por tanto tempo, ir para o interior. Ali esperamos encontrar a Trindade, *imagem de Deus*, na medida em que possam nossos esforços com aquele adjutor que todas as coisas anunciam, e que, como também atesta a Santa Escritura, [a tudo] dispôs *com medida, número e peso*.<sup>400</sup>

Agostinho não espera encontrar a imagem de Deus no homem exterior, mas no homem interior. Porém, o ponto que merece destaque diz respeito ao objetivo traçado para o livro subsequente, isto é, buscar no homem interior esta *mesma trindade (eandem trinitatem)*. Certamente, a trindade à qual se refere é *memoria, visio interna, voluntas*. Logo, cabe indagar a respeito da utilização do termo *mesma*, afinal, qual a razão em se transpor uma tríade relacionada ao homem exterior ao homem interior? Mais ainda, considerando que as analogias trinitárias encontradas naquele não possuem o estatuto de imagem tal como as tríades relacionadas a este, não haveria certa contradição neste propósito? A resposta a estas duas perguntas é a *clef de voûte* para que se compreenda a posição das tríades do homem exterior no constructo geral da analogia psicológica.

<sup>398</sup> O que, a propósito, vem ao encontro do argumento central de Olivier du Roy para quem as raízes da analogia agostiniana se fixam na “*métaphysique trinitaire de la création*”. Cf. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 420-421 e 441.

<sup>399</sup> “[...] la ressemblance à Dieu subsiste, lors même que l’esprit s’extériorise dans la connaissance sensible”. *Ibid.*, p. 440.

<sup>400</sup> *trin.*, XI,11,18. Cf. “unde tempus admonet hanc eandem trinitatem in interiore homine requirere atque ab isto de quo tamdiu locutus sum animali atque carnali qui exterior dicitur introrsus tendere. Vbi speramus inuenire nos posse secundum trinitatem *imaginem dei*, conatus nostros illo ipso adiuuante quem omnia sicut res ipsae indicant, ita etiam sancta scriptura *in mensura et numero et pondere* disposuisse testatur”. *CCSL*, 50,355.

Há que se recordar, primeiramente, o ponto em que a discussão havia sido interrompida antes do excuro propedêutico. Após exprimir a autoapreensão da mente através dos termos *mens*, *notitia* e *amor*, Agostinho havia chegado à tríade *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*. É preciso assumir, portanto, que ele parece entender *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* e *memoria*, *visio interna*, *voluntas* como sendo a *mesma* tríade. Neste caso, o objetivo final se manteve inalterado haja vista que o foco de sua reflexão analógica é ainda a tríade *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*. O que se distingue é caminho argumentativo que conduz até ela. Nos livros IX e X, confinando-se aos limites da interioridade do espírito humano, ele parte das atividades primordiais da mente ao se conhecer e se amar. Isto é, ele chega à *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* através da tríade *mens*, *notitia* e *amor*. Contudo, ao julgar que o hermetismo de um escrutínio da mente considerada em sua própria inerência ofusca a clareza almejada no tratamento de um problema, por si só, excessivamente complexo, ele propõe um percurso alternativo que se apoia, inicialmente, no caráter patente do conhecimento sensível de um objeto – a visão externa –, e, em seguida, na atividade da memória voltada à forma dos objetos exteriores impressa na alma, ou seja, a visão interna. Neste caso, ele chega à *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, de maneira progressiva, por meio das tríades *res*, *visio*, *intentio* e *memoria*, *visio interna*, *voluntas*. Em resumo, no primeiro caso, a mente é considerada em seu fechamento interior; no segundo, a partir de sua interação com os sentidos externos. Somente então, acreditando ter alcançado uma expressão menos embaciada da razão trinitária subjacente à interação entre *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, Agostinho reconhece suficiente fundamentação em seu argumento para retomar o movimento interiorizante de sua reflexão analógica.

### **3.4 Memória, scientia, voluntas**

No livro XII, Agostinho recupera a discussão acerca das analogias relacionadas ao homem interior. Contudo, um problema se impõe, de antemão, à transição entre as tríades sensíveis e as espirituais: a identificação do limite entre o homem exterior e o homem interior. Como foi possível acompanhar no tópico precedente, mesmo na atividade sensorial há uma participação da alma, o que alude à ideia de uma extensão entre os dois domínios.

Agostinho adverte, por conseguinte, que a distinção entre homem exterior e homem interior não se reduz a uma dicotomização estática entre corpo e alma, mas abrange,

propriamente, as atividades próprias a cada um deles.<sup>401</sup> Ao primeiro cabe a percepção das realidades materiais presentes no mundo exterior, a recordação das mesmas após terem sido impressas na memória e a volição seletiva que o faz escolher algumas delas em detrimento das demais – por um princípio de utilidade ou de autoconservação, por exemplo. Em resumo, tudo o que se possui, na alma, em comum com os animais é dito concernir ao homem exterior. Pelo contrário, ao homem interior compete reter a atenção e coligir as imagens contidas na memória, além de exercer a imaginação sobre as mesmas e julgar a sua verossimilhança. Como observa Agostinho, “[...] é [próprio] da razão superior julgar estas [realidades] corpóreas de acordo com as razões incorpóreas e sempiternas, as quais a não ser que existissem acima da mente humana, não seriam verdadeiramente imutáveis [...]”.<sup>402</sup> Com isso, há, por um lado, a atividade sensorial, mnemônica e volitiva, em certo sentido, pré-reflexiva, do homem exterior; por outro, a atividade da razão do homem interior que se divide em uma função inferior, responsável por tratar e governar as coisas inferiores, e outra superior, que se detém no julgamento das mesmas a partir da contemplação das ideias eternas. Importa ressaltar, entretanto, que sobre estas funções da razão se diz, com propriedade, serem duas, contanto que não se negligencie o fato de existirem em uma só mente (*duo in mente una*).<sup>403</sup>

Por conseguinte, a busca pelas tríades analógicas deve se estender pela totalidade da alma sem que se seccione o que subsiste em unidade, ou seja, a *ação* junto às coisas temporais da *contemplação* daquelas eternas, ainda que esta distinção seja útil para se apreender que apenas na parte superior da mente estas trindades formam, propriamente, uma imagem de Deus.<sup>404</sup> A divisão entre ação e contemplação serve, deste modo, a que seja justificada a atenção às analogias sensíveis, bem como, sem ocasionar qualquer contradição, a necessidade de superá-las para que se possa prosseguir na busca pela inteligibilidade analógica da Trindade.<sup>405</sup>

---

<sup>401</sup> Cf. *trin.*, XII,1,1.

<sup>402</sup> *Ibid.*, XII,2,2. Cf. “[...] sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent [...]”. *CCSL*, 50,357.

<sup>403</sup> Cf. *trin.*, XII,3,3. Ainda sem se utilizar de uma terminologia específica para indicar esta bifurcação na atividade da razão, Agostinho, em uma passagem do *lib. arb.*, que antecede em aproximadamente trinta anos o livro XII do *trin.*, já fazia menção à dúplici capacidade da razão de julgar os sentidos e, ao mesmo tempo, de perceber a existência de uma realidade que lhe é superior. Cf. *lib. arb.*, II,6,13.

<sup>404</sup> Cf. “[...] feita esta divisão, somente com ela [se percebe] que pertence à contemplação das [realidades] eternas não apenas uma trindade, mas também a *imagem de Deus*; por outro lado, naquilo que se derivou da ação temporal, ainda que possa ser encontrada uma trindade, não pode, contudo, ser encontrada uma *imagem de Deus*”. *trin.*, XII,4,4. Cf. “[...] et facta iam ista distributione in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum non solum trinitas sed etiam *imago dei* ; in hoc autem quod deriuatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen *imago dei* possit inueniri”. *CCSL*, 50,358.

<sup>405</sup> Como admoesta Agostinho, “habitue-se a encontrar vestígios das [realidades] espirituais nas corpóreas para que, então, a partir dali comece a ascender, com a razão condutora, em direção ao alto, de modo que chegue à própria verdade imutável, pela qual todas as coisas foram feitas, sem carregar consigo, até o ponto mais elevado,

Não obstante, a conciliação entre ação e contemplação no interior de um mesmo espírito e a sua implicação para a *imago Dei* somente encontraria uma formulação mais acabada algumas seções à frente, inserida no contexto de um aprofundamento exegético de 1Cor 11,7. A certa altura da discussão, Agostinho afirma:

assim também já dissemos sobre a natureza da mente humana: quando, e se, em sua totalidade, contempla a verdade, *é imagem de Deus*. Mas quando algo dela é repartido e, por certa atenção, desviado para a ação nas coisas temporais – mesmo que, pela parte que se ocupa da verdade percebida, ela ainda *seja imagem de Deus* –, por esta parte, decerto, aplicada a agir nas [coisas] inferiores ela não é imagem de Deus. Por isso, quanto mais se estender naquilo que é eterno, tanto mais é formada à *imagem de Deus* [...].<sup>406</sup>

Entre os vários tópicos abrangidos por este excerto, dois parecem especialmente relevantes sob um crivo analógico. Primeiro, há a preocupação em se definir os termos pelos quais se torna possível pensar a dupla atribuição da mente. Neste ponto, destaca-se o reaparecimento do conceito de atenção (*intentio*). Agostinho não preconiza uma divisão substancial da mente de modo a se inferir que haja uma mente responsável pela ação junto às coisas temporais e outra incumbida da contemplação das realidades eternas, o que há, por certo, é um deslocamento cognitivo, *determinado pela atenção*, em direção a ambos os domínios. Em outras palavras, sob o concurso de fatores circunstanciais, a atenção dirige a mente ora à apreensão racional das realidades temporais, ora às eternas, mas é sempre a mesma mente, a mesma substância, sendo acionada pela atenção. Segue-se que a expressão *repartido* (*distribuitur*) não pode ser assumida na acepção de *dividido* ou *separado*, mas como uma espécie de *designação* ou *disposição* para que *alguma* (*aliquid*) potência da mente – a *razão* – seja remetida à ação ou à contemplação.<sup>407</sup> A distinção entre elas responde, portanto, a um princípio exclusivamente *atentivo*.

No que se refere ao extravasamento da discussão rumo ao tema da *imago Dei*, o esquema proposto por Agostino suscita certa dificuldade. Em grande medida, esta

o que despreza no ponto mais ínfimo”. *trin.*, XII,5,5. Cf. “assuescat in corporibus ita spiritalium reperire uestigia ut cum inde sursum uersus duce ratione ascendere coeperit, ut ad ipsam incommutabilem ueritatem per quam facta sunt ista perueniat, non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis”. *CCSL*, 50,360.

<sup>406</sup> *trin.*, XII,7,10. Cf. “sicut de natura humanae mentis diximus quia et si tota contempletur ueritatem, *imago dei est*, et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione deriuatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit ueritatem *imago dei est*; ex qua uero intenditur in agenda inferiora non est imago dei. Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est tanto magis inde formatur *ad imaginem dei* [...]”. *CCSL*, 50,365.

<sup>407</sup> O mesmo se aplica ao uso do vocábulo *parte* (*pars*). A mente não possui uma parte substancial votada à ação e outra à contemplação. O que se divide é a *razão*, entendida como atividade da mente, em seu uso inferior e superior.

complexidade está ligada à presença no excerto de duas fórmulas: *imago Dei* e *ad imaginem Dei*. Considerando a mente na integralidade de sua natureza, Agostinho a reafirma como sendo *imagem de Deus*. Porém, o foco da discussão não está apenas sobre a mente centrada em sua própria natureza ou essência, mas também em seu conhecimento das coisas temporais e eternas. Portanto, a imagem é investigada com referência à aplicação da razão naqueles dois âmbitos.

Como mostrado anteriormente, durante o processo de conhecimento é gerada uma impressão imagética daquilo que é conhecido. Logo, por um lado, em sua contemplação das coisas eternas, a razão conserva a imagem de Deus presente na mente, pois as realidades eternas estão mais próximas da realidade divina que as temporais; por outro, em sua dispersão junto à temporalidade somenos a razão não mais sustenta esta imagem, mas se concentra unicamente em vestígios. Assim sendo, embora a mente não possa perder sua condição de imagem, pois que Ihe é um atributo substancial, em sua dinamicidade cognoscitiva ela revigoriza ou não esta imagem de acordo com o âmbito ao qual se direciona comandada pela *atenção*.

Agostinho prossegue afirmando que quanto mais a mente se dedicar ao conhecimento das coisas eternas, mais é *formada à imagem de Deus*. O que se ressalta, deste modo, é a superioridade da contemplação perante a ação. A *formação à imagem de Deus (ad imaginem Dei)* mostra-se diretamente proporcional à atenção aplicada pelo ser humano sobre as realidades eternas, ou seja, quanto mais se entende a preponderância da contemplação sobre a ação, mais se restaura a formação original à imagem de Deus. Com efeito, além da implicação epistemológica que se desprende da relação entre os conceitos de ação e contemplação e o tema da *imago Dei*, há também um desdobramento soteriológico que acusa a influência da patrística grega, sobretudo, de Irineu e Orígenes, na medida em que conhecer as coisas eternas resulta em um aprimoramento da semelhança com Deus.

O emprego, ao final do excerto, da fórmula *ad imaginem Dei* em lugar da *imago Dei* deve ser interpretado com referência a esta dupla orientação epistemológica e soteriológica. Uma vez consolidado o caráter permanente da *imago Dei* no espírito humano, a expressão *ad imaginem Dei* passaria a ser preferencialmente empregada no contexto deste processo de renovação espiritual que acompanha a ascensão contemplativa em direção às coisas eternas.<sup>408</sup> Agostinho expõe, ainda, um panorama mais amplo acerca desta questão ao argumentar:

---

<sup>408</sup> As principais indicações do tema no *trin.* são: “[...] para que nos reformasse à *imagem de Deus*”. *trin.*, IV,4,7. Cf. “[...] ut nos reformaret *ad imaginem dei*”. *CCSL*, 50,170. “[...] para que sejamos reformados à imagem de Deus [...]”. *trin.*, VII,3,5. Cf. “[...] ut reformemur ad imaginem dei [...]”. *CCSL*, 50,253. “[...] sejam renovados à *imagem de Deus* [...]”. *trin.*, XII,7,12. Cf. “[...] *renouantur ad imaginem dei* [...]”. *CCSL*, 50,366.

se, pois, somos renovados no *espírito* da nossa *mente*, e é o próprio homem novo que é renovado no conhecimento de Deus segundo a imagem deste que o criou, não há dúvida que não é segundo o corpo, nem segundo qualquer parte do espírito, mas segundo a mente racional que o *homem foi feito à imagem daquele que o criou*, e ali pode estar o conhecimento de Deus.<sup>409</sup>

A renovação é entendida como um requisito para o conhecimento de Deus. No entanto, ela somente é alcançada no próprio decurso interiorizante e ascensional do conhecimento. Dito de outro modo, é preciso se renovar para que se possa conhecer, assim como é preciso conhecer para se renovar. A renovação e o conhecimento se condicionam mutuamente, constituindo-se como duas dimensões inalienáveis do mesmo processo cuja meta é o conhecimento de Deus. A imagem de Deus na mente racional é, assim, a referência para a renovação que motiva o surgimento do homem novo e para o processo noético através do qual se alça ao conhecimento de Deus.

Com o desvelamento do nexa entre renovação e conhecimento, percebe-se mais nitidamente a resposta a algumas das indagações que impulsionam o desenvolvimento do livro XII. O fato é que a imagem de Deus na mente humana, embora não possa ser perdida, pode se deformar quando a alma, intumescida pela soberba, “[...] espalha-se excessivamente, com imoderado progresso, pelo exterior [...]”.<sup>410</sup> Logo, a renovação, ainda que se dê na porção superior da alma, pressupõe a ordenação de todo o percurso cognoscitivo desde o homem exterior até o homem interior. O exame das analogias referentes ao homem exterior não contradiz, deste modo, o processo interiorizante preconizado no *trin.*, contanto que se tenha em consideração que as analogias sensíveis se assentam tão somente em vestígios da Trindade. Por consequência, o homem exterior deve se subordinar ao interior, a razão inferior à superior, e a ação à contemplação. Todos estes esquemas se justificam pela exigência desta renovação que, enquanto elemento preconditionante do *regressus ad Deum*, confunde-se com o próprio itinerário interiorizante e ascensional do conhecimento. Logo, é importante entender, em adição, o modo como a renovação espiritual serve de auxílio à coesão intrínseca dos vários níveis analógicos abordados no *trin.*

---

<sup>409</sup> *trin.*, XII,7,12. Cf. “si ergo *spiritu mentis* nostrae renouamur, et ipse est nouus homo qui renouatur in agnitionem dei secundum imaginem eius qui creauit eum, nulli dubium est non secundum corpus neque secundum quamlibet animi partem sed secundum rationalem mentem ubi potest esse agnitio dei *hominem factum ad imaginem eius qui creauit eum*”. *CCSL*, 50,366.

<sup>410</sup> *trin.*, XII,8,13. Cf. “[...] immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur [...]”. *CCSL*, 50,368.

Após um longo preâmbulo centrado na querela exegética relacionada à distinção entre o homem e a mulher segundo 1Cor 11,7,<sup>411</sup> Agostinho finalmente desenvolve o tema da ação e contemplação de maneira a inclui-lo no contexto das analogias trinitárias. De início, estabelece-se a correspondência entre os pares ação/contemplação e ciência/sabedoria. Conforme explica, “difere-se, porém, da contemplação das [coisas] eternas a ação pela qual fazemos bom uso das coisas temporais; aquela é atribuída à sabedoria, esta à ciência”.<sup>412</sup> A ciência, quando sobrelevada pelo amor às realidades eternas, encontra sua utilidade na aquisição das virtudes necessárias a que se possa viver com retidão (*recte vivitur*).<sup>413</sup> A sabedoria é o próprio amor de Deus através do qual se espera vê-lo em sua própria manifestação (*in manifestatione*).<sup>414</sup> Além disso, a cada uma delas corresponde um tipo específico de conhecimento: “uma [a sabedoria] é o conhecimento intelectual das coisas eternas, a outra [o conhecimento] racional das [coisas] temporais, e que aquela tem preferência, ninguém tem dúvida”.<sup>415</sup>

A postulação destes dois tipos de conhecimento é um dos pontos mais intrincados da teoria do conhecimento proposta no *trin.*, em muito devido ao fato de Agostinho não oferecer um suficiente refinamento conceitual dos termos racional (*rationalis*) e intelectual (*intellectualis*). A origem desta distinção remonta à dúplice orientação da razão, por um lado, em sua atividade inferior ligada às coisas temporais, por outro, em sua atividade superior voltada às coisas eternas. Há, desta maneira, uma razão da ciência (*ratio scientiae*) e uma razão da sabedoria (*ratio sapientiae*). No entanto, logo após ter sido demonstrada a origem comum do conhecimento racional e do intelectual junto à razão, a questão passa a concernir aos elementos que explicam a produção destes dois diferentes tipos de conhecimento.

A interpretação predominante do problema propõe que o objeto ao qual a razão se direciona é que determina o tipo de conhecimento por ela produzido. Posição assumida, paradigmaticamente, por Étienne Gilson.<sup>416</sup> Todavia, este raciocínio desloca ligeiramente a

<sup>411</sup> Cf. *trin.*, XII,11,16-13,21.

<sup>412</sup> *Ibid.*, XII,14,22. Cf. “distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur”. *CCSL*, 50,375.

<sup>413</sup> Cf. *trin.*, XII,14,21.

<sup>414</sup> Cf. *ibid.*, XII,14,22.

<sup>415</sup> *Ibid.*, XII,15,25. Cf. “[...] alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeferendam esse ambigit nemo”. *CCSL*, 50,379. Por força desta dupla capacidade cognitiva, Agostinho chega, em duas ocasiões no *trin.*, a qualificar a alma humana não apenas como racional, mas também como intelectual: “[...] a alma humana é racional e intelectual [...]”. *trin.*, XIV,4,6. Cf. “[...] rationalis et intellectualis est anima humana [...]”. *CCSL*, 50,428. “[...] pode se tornar sábia a mente racional e intelectual [...]”. *trin.*, XIV,19,26. Cf. “[...] sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest [...]”. *CCSL*, 50,457.

<sup>416</sup> Cf. “la véritable différence qui les oppose tient à la nature de leurs objets”. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 158.

questão de seu eixo epistemológico.<sup>417</sup> É certo que este viés se encontra implícito nos problemas circundantes à teoria do conhecimento agostiniana, mas escapar para tal solução é sucumbir um tanto cedo diante da dificuldade interposta pela questão. É curioso notar, entretanto, que o próprio Étienne Gilson já havia sinalizado outra possível saída. Ao denominar a razão superior de *intellecto* e a razão inferior apenas de *razão*, ele argumenta: “[...] o intelecto se distingue da razão como a intuição simples da verdade se distingue do discurso”.<sup>418</sup> Michael Schmaus, por sua vez, embrenhando-se na senda entreaberta por Gilson, oferece maior precisão conceitual ao vincular a ciência a um *pensamento discursivo*, e a sabedoria a uma *apreensão e visão imediata* do seu objeto.<sup>419</sup> Trata-se, portanto, de um grande progresso analítico na medida em que a atenção passa a se deter sobre a própria natureza das atividades racional e intelectual, não mais desviando a explicação para os seus respectivos objetos.

O problema se desdobra, com isso, na necessidade de apreender junto ao texto de Agostinho a base terminológica subjacente à distinção defendida por Schmaus. De fato, é possível extrair do *trin.* elementos que permitem uma prospecção nesta direção. Em uma passagem do livro XII, Agostinho escreve:

pelos sentidos do corpo são percebidas [*sentiuntur*] as [coisas] corpóreas; as espirituais, verdadeiramente eternas e imutáveis, são compreendidas [*intelliguntur*] pela razão da sabedoria. Ora, o apetite é vizinho da razão da ciência visto que sobre as próprias [coisas] corpóreas, percebidas pelos sentidos do corpo, a ciência, dita da ação, [também] raciocina [*ratiocinatur*] [...].<sup>420</sup>

Percebe-se, no excerto, uma síntese dos temas até aqui levantados. Estão coordenados os três âmbitos cognoscitivos que secundam, em alguma extensão, toda a reflexão analógica agostiniana. Primeiro, os sentidos corporais responsáveis pela percepção das realidades temporais e que remetem à tríade *res*, *visio* e *intentio*. Em seguida, a razão da

<sup>417</sup> Acatar tal conjectura equivaleria, ademais, a contradizer uma das premissas da teoria do conhecimento agostiniana: o fato de que o conhecimento concerne a uma determinação da razão sobre os dados externos, não o contrário.

<sup>418</sup> “[...] l’intellect se distingue de la raison comme l’intuition simple de la vérité se distingue du discours”. Étienne GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 157, n. 3.

<sup>419</sup> Cf. “mit der Unterscheidung von scientia und sapientia hinsichtlich des Gegenstandes verbindet Augustinus zugleich auch eine Unterscheidung in der Erkenntnisweise. Der scientia eignet das diskursive Denken, das Fortschreiten von Gedanke zu Gedanke. Die ratio, das ratiocinari gehören ihrer Sphäre an. Die Funktionen der sapientia dagegen sind das intelligere, die intellektuelle Erkenntnis, das unmittelbare Erfassen und Schauen eines Objektes”. Michael SCHMAUS, *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, p. 290

<sup>420</sup> *trin.*, XII,12,17. Cf. “sensu quippe corporis corporalia sentiuntur ; aeterna uero et incommutabilia spiritalia ratione sapientiae intelleguntur. Rationi autem scientiae appetitus uicinus est quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis [...]”. *CCSL*, 50,371.

sabedoria voltada à compreensão das realidades espirituais, relacionada às tríades *mens*, *notitia*, *amor* e *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*. Por fim, a razão da ciência que raciocina sobre as realidades corpóreas, ou mais precisamente sobre a impressão destas retidas na memória, sede da tríade *memoria*, *visio interna* e *voluntas*. Contudo, o ponto a ser destacado se refere ao influxo, nestes esquemas, de três atividades distintas: *sentire* (utilizada na acepção de um *perceber pelos sentidos*), *intelligere* (compreender) e *ratiocinari* (raciocinar). Não fortuitamente, quando faz referência à razão discursiva da ciência e ao conhecimento intelectual da sabedoria, Schmaus se reporta à distinção entre *ratiocinari* e *intelligere*. Neste caso, ele se baseia na mesma diferenciação que autoriza Agostinho a falar de uma razão da ciência e de uma razão da sabedoria, ou, com o mesmo significado, de uma qualificação da alma como racional (*rationalis*) e intelectual (*intellectualis*).<sup>421</sup>

Embora seja possível recolher nos escritos de Agostinho, sobretudo no *trin.*, subsídios que corroborem esta circunscrição geral do *ratiocinari* às coisas sensíveis e temporais e do *intelligere* às coisas espirituais e eternas<sup>422</sup> – este último relacionado, por vezes, ao conceito de *intuir* –,<sup>423</sup> ele não chegaria, de fato, a aprofundar a compreensão destes conceitos. Não obstante, os verbos *sentire*, *ratiocinari*, *intelligere* assumem inquestionável relevância na composição do eixo epistemológico que perpassa a analogia agostiniana. O amplo rol das tríades analógicas se organiza com referência aos níveis cognoscitivos designados por cada um dos três verbos. Lewis Ayres chega mesmo a mencionar um “processo de se refletir sobre as diferentes condições da realidade inteligível e sensível” baseado na perfeita integração das atividades sensitivas (*sentire*), racional inferior (*ratiocinari*) e racional superior (*intelligere*).<sup>424</sup> A analogia agostiniana se constitui, portanto, como um constructo teórico baseado em uma ascensão metodológica progressiva que parte das tríades analógicas sensíveis, passa por aquelas concernentes ao âmbito da ciência, até alcançar as analogias da sabedoria, onde se serve, de fato, da única imagem de Deus presente na criação, a *mens* humana.

Em seguida, reafirmando o percurso ao interior a ser seguido por sua reflexão, Agostinho encerra o livro XII elencando a tríade extraída do conhecimento racional, isto é, da ciência:

<sup>421</sup> É bastante plausível que a distinção entre *ratiocinari* e *intelligere* tenha sua origem na polarização entre *διάνοια* e *νοησις* assumida tanto por Platão quanto por Aristóteles, mas que pode ter chegado até Agostinho por intermédio de Plotino. Cf. principalmente *Enéadas*, I,1,1-7.

<sup>422</sup> Cf. *trin.*, IV,pról.,1; XII,12,17; XIV,7,10.

<sup>423</sup> O verbo *intuere* é empregado por Agostinho, mormente, para designar a atividade pela qual se apreende a verdade divina. Cf. *ibid.*, VIII,6,9; IX,6,9.

<sup>424</sup> Cf. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 288.

e assim, deixando de lado aquilo que pertence ao homem exterior e desejando ascender ao interior, partindo daquelas coisas que temos em comum com os animais antes de chegarmos ao conhecimento das coisas inteligíveis e superiores que são eternas, depara-se com o conhecimento racional das coisas temporais. Também neste, encontremos, se pudermos, certa trindade, assim como encontramos nos sentidos corporais e naqueles que, como imagem, entraram em nossa alma e espírito através dos sentidos. Assim, em vez das coisas corpóreas que, mesmo localizadas fora do [nosso] corpo, atingimos em nosso interior pelos sentidos, temos impressas, dentro da memória, semelhanças dos corpos, e a partir delas o pensamento é formado por uma terceira parte que é a vontade que une ambos [...].<sup>425</sup>

A tríade da ciência que se forma a partir das imagens impressas dos objetos corpóreos é constituída pela memória (*memoria*), pelo pensamento (*cogitatio*) e pela vontade (*voluntas*). Em linhas gerais, esta nova tríade pode ser entendida como uma variação daquela apresentada ao final do livro XI – memória (*memoria*), visão interna (*visio interna*) e vontade (*voluntas*) – na medida em que o pensamento se define com um olhar ou visão interna da mente. A diferença é que, desde então, tendo alcançado um nível estrutural mais profundo devido ao esclarecimento da relação entre as tríades analógicas e os três níveis de conhecimento representados pelos verbos *sentire*, *ratiocinari* e *intelligere*, Agostinho redefine os conceitos de modo a explicitar a continuidade interna entre as diversas tríades. Em outras palavras, há uma depuração conceitual que acompanha o processo de renovação da *imago Dei* pelo qual se insinua à mente, em seu perfeito autoconhecimento, o conhecimento da essência trinitária de Deus.

A busca por este autoconhecimento integral é, ainda, complementada por uma atividade de fortalecimento da fé, a qual se prolonga no conhecimento obtido pela inteligência.<sup>426</sup> Por isso, a etapa subsequente no desenvolvimento argumentativo do *trin.* se concentra exatamente em torno ao tema da fé. Agostinho deduz que, assim como na vida intelectual da mente, também na fé deve ser possível identificar uma estrutura triádica. Ele se empenha, conseqüentemente, para demonstrar a adequação da fé ao fundamento básico do trinitarismo cristão, isto é, a coexistência entre unidade e trindade. A fé enquanto *gênero* é única, mas não em *número* porquanto existe distintamente no interior de cada ser humano. Por

<sup>425</sup> *trin.*, XII,15,25. Cf. “relinquentibus itaque nobis ea quae exterioris sunt hominis et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intellegibilium atque summarum quae sempiternae sunt ueniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit. Etiam in hac igitur inueniamus si possumus aliquam trinitatem sicut inueniebamus in sensibus corporis et in his quae per eos in animam uel spiritum nostrum imaginaliter intrauerunt, ut pro corporalibus rebus quas corporeo foris positas attingimus sensu intus corporum similitudines haberemus impressas memoriae ex quibus cogitatio formaretur tertia uoluntate utrumque iungente [...]”. *CCSL*, 50,379.

<sup>426</sup> Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 40-42.

meio de uma analogia, ele explica que a fé é, ao mesmo tempo, comum e distinta “[...] assim como pode ser dito que o rosto humano é comum a todos os homens, embora se diga que cada um tenha o seu”.<sup>427</sup> Da mesma maneira ocorre com a vontade. Enquanto todos desejam a mesma coisa – a felicidade –, a vontade é única e comum, porém, ela se personaliza de maneira distinta em cada um.<sup>428</sup> O problema é que com a particularização da fé e da vontade em seu interior, nem todos chegam a conhecer o seu verdadeiro fim, visto que são levados a desviá-las para os mais díspares objetos.<sup>429</sup> Portanto, quando direcionadas com correção à única realidade capaz de ser possuída de maneira duradoura, aquilo que é comum e aquilo que é distinto na fé e na vontade são novamente integrados. Deste modo, sendo unas enquanto gênero, passam também a ser unas com relação ao fim visado por cada pessoa.

A integração entre fé e conhecimento é, em última análise, o movimento que impede o constructo agostiniano de resultar em uma espécie de gnose. O progresso de sua reflexão analógica, o qual é esperado avançar até o estágio em que a intelecção da *imago Dei* incrustada na mente humana permita certa visão da realidade divina, é uma aspiração legítima na medida em que é circundada por um exercício de consolidação da fé dispensada pelo Filho.<sup>430</sup> É exatamente esta dupla dependência e afecção que se sobressai no livro XIII: progredir na fé é avançar no conhecimento, em complementação, a adequação do conhecimento à ordem da criação é o que permite o fortalecimento da fé.

É preciso, neste momento, sublinhar a cristologia incorporada ao debate. Somente se entende a reciprocidade entre fé e conhecimento e, por extensão, sua função na analogia agostiniana, a partir de sua relação com a figura de Cristo.<sup>431</sup> Como mencionado no parágrafo anterior, a fé decorre diretamente da ação cristológica favorecendo a superação da fraqueza humana. O conhecimento também sofre a influência do poder de Cristo enquanto detentor de toda a ciência e sabedoria. Agostinho recupera, deste modo, o tema da *scientia* e *sapientia*, mas secundado, agora, pela cristologia decorrente de Cl 2,1-3.<sup>432</sup> “Portanto”, sintetiza, “nossa

<sup>427</sup> *trin.*, XIII,2,5. Cf. “[...] sicut dici potest omnibus hominibus esse facies humana communis. Nam hoc ita dicitur ut tamen singuli suas habeant”. *CCSL*, 50A,386.

<sup>428</sup> Cf. *trin.*, XIII,2,5.

<sup>429</sup> Cf. “é de se admirar que, ainda que a vontade de alcançar e reter a felicidade seja única, exista, por outro lado, sobre a mesma felicidade tanta variedade e diversidade de vontades. Isto não porque alguém não a queira, mas porque nem todos a conhecem”. *Ibid.*, XIII,4,7. Cf. “mirum est autem cum capessendae atque retinendae beatitudinis uoluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus uarietas et diuersitas uoluntatum, non quod aliquis eam nolit, sed quod non omnes eam norint”. *CCSL*, 50A,389.

<sup>430</sup> Cf. *trin.*, XIII,9,12.

<sup>431</sup> Lewis Ayres, referindo-se ao *trin.*, afirma: “only with the fuller account of the distinctions between the inner and the outer person and the role of Christ in shaping *scientia* and *sapientia* in Books 12-14 do we see these exhortations expanded into a fuller programme of purification”. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 314.

<sup>432</sup> Cf. *trin.*, XIII,19,24.

ciência é Cristo e nossa sabedoria é igualmente Cristo. É ele quem semeia em nós a fé nas coisas temporais e mostra a verdade das [coisas] eternas. Por ele mesmo caminhamos até ele, pela ciência tendemos à sabedoria [...]”.<sup>433</sup> O esquema apresentado por Agostinho é assertivo quanto à conexão entre os dois conceitos. A fé é semeada por Cristo e o conhecimento também é por ele facultado na medida em que revela a verdade das coisas eternas, o que se entende como uma extensão da sua condição de *scientia et sapientia Dei*.<sup>434</sup> Além disso, é preciso notar como a relação entre ciência e sabedoria é, por fim, inserida em uma progressão ascensional. Pela ciência se chega à sabedoria, porém, uma vez que Cristo é ciência e sabedoria, o caminho de uma a outra é feito em Cristo e por Cristo – *por ele se caminha até ele*.<sup>435</sup>

Os livros XII e, sobretudo, XIII são responsáveis, portanto, por oferecer uma solução de continuidade entre os pares conceituais trazidos à cena ao decorrer da segunda parte do *trin.* – homem exterior e interior, ação e contemplação, ciência e sabedoria, fé e conhecimento. Com este aporte argumentativo, apreende-se como Agostinho cinge as exigências da *pietas* cristã e da *ratio* filosófica no âmbito de seu constructo analógico.<sup>436</sup>

Segundo Evilázio Teixeira, “o longo itinerário do *De Trinitate* quer ser para o leitor não somente um exercício intelectual, mas sobretudo, espiritual. Um itinerário de introspecção, purificação e ascese que permita à criatura fazer a experiência de seu Criador, que lhe permita fazer o caminho da imagem ao exemplar”.<sup>437</sup> A mente se revela como o próprio *locus* no qual se desenrola a *conversio ad* ou *aversio ab Deo*, isto é, na autopresentificação volitiva e cognoscitiva de si mesma é que a mente decide entre a unificação com Deus, renovando a semelhança de sua imagem, ou a dispersão na multiplicidade do mundo sensível. A conversão a Deus se consuma na *contemplatio Dei*, a qual implica um longo exercício (*exercitatio*), a um só tempo, fideísta e intelectual, visando a

<sup>433</sup> *trin.*, XIII,19,24. Cf. “scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit ; ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam [...]”. CCSL, 50A,416-417.

<sup>434</sup> Cf. *trin.*, XV,13,22.

<sup>435</sup> Não se pode deixar de mencionar que a relação de Cristo com a ciência e a sabedoria está indissolivelmente ligada à formulação teológica que versa sobre a sua dupla natureza, humana e divina, *forma servi e forma Dei*. Cf., por exemplo, *ibid.*, I,7,14; II,3,5; II,17,31; XIII,19,24. Conforme resume Lewis Ayres, “[...] our progress in faith and contemplation occurs in Christ, within the two natured person”. Lewis AYRES, *The Christological Context of Augustine’s De Trinitate XIII*, p. 120.

<sup>436</sup> O livro XIII é responsável por conferir unidade aos quinze livros que compõem o *trin.* Segundo Lewis Ayres, “[...] Book XIII should more accurately be read as revealing the theological context for the exposition of all eight books of the latter half of *trin.* In other words, Book XIII reveals the Christological location of the *exercitatio* which Augustine has been trying to lead us into throughout, and thus draws our attention to the central importance of Augustine’s Christology and theological anthropology for understanding the investigations of Books VIII to XII”. Lewis AYRES, *The Christological Context of Augustine’s De Trinitate XIII*, p. 136.

<sup>437</sup> Evilázio Francisco Borges TEIXEIRA, *Imago Trinitatis*, p. 32.

ordenação do conhecimento.<sup>438</sup> Destarte, através da incorporação do binômio ciência e sabedoria no problema mais amplo da fé e da razão, Agostinho oferece a mais importante chave interpretativa de seu percurso analógico. O conhecimento almejado deve ser entendido como o ápice de um movimento progressivo, *perpassado pela fé e pela razão*, que parte da ciência até a sabedoria, ou mais propriamente, das tríades analógicas pertencentes ao âmbito da ciência em direção àquelas concernentes à sabedoria.<sup>439</sup>

Da mesma maneira como havia procedido em relação ao conhecimento, Agostinho termina por identificar uma estrutura trinitária da fé junto ao homem exterior, e outra junto ao homem interior. No primeiro caso, refere-se à impressão deixada na memória pelas palavras de fé captadas pela audição, ao pensamento voltado a elas e à vontade que associa os dois primeiros.<sup>440</sup> Memória (*memoria*), pensamento (*cogitatio*) e vontade (*voluntas*), eis a trindade da fé em sua manifestação no homem exterior. Mas, quando, em lugar de se restringir apenas à memorização dos sons das palavras, a fé passa a reter os seus significados e a viver em conformidade com os seus ensinamentos, ela alcança o homem interior. Porém, não se tem indicada com precisão a terminologia da tríade resultante deste movimento.<sup>441</sup> É possível inferir apenas que a vontade seria substituída pelo amor. O que se explica pelo fato de que a vontade é uma determinação do espírito pela qual se aplica ou não o olhar da mente a um dado da memória. Todavia, no que diz respeito à fé não existe esta dupla possibilidade. Por conta de seu caráter eminente, cabe-lhe somente ser amada, já que não é possível viver de

---

<sup>438</sup> A abrangência do termo *exercitatio* no *trin.* é revelada com acurácia por Lewis Ayres. Segundo suas palavras, “Augustine’s use of *exercere* and *exercitatio* is of course much more widespread, and more wide-ranging, such that we might think of *exercitatio mentis* as a term which highlights one fundamental facet and goal of the notion of *exercitatio*. In particular we should see that key aspect of *exercitatio* which involves the training of the intelligence or mind in the context of the training of the body, of the virtues and of society which are its necessary accompaniments (a training often described as being effected by providence or by faith itself)”. Lewis AYRES, *The Christological Context of Augustine’s De Trinitate XIII*, p. 115. O que o leva a concluir, em seguida, que “this *exercitatio*, which has already undergone development in a variety of polemical contexts, is both moral and intellectual, and is presented as that which will enable us to progress from our obsession with the material to greater contemplation of the presence of the creator”. *Ibid.*, p. 131. Acerca da ocorrência do termo no *trin.*, cf. IX,12,17 e XIII,20,26.

<sup>439</sup> Cf. “aprouve-se, assim, ascendendo gradualmente em ambos os casos [em relação à ciência e à sabedoria], buscar junto ao homem interior certa trindade específica, assim como se fez anteriormente junto ao homem exterior. Procuramos, [então], chegar, dentro da nossa medida – e se é que isto nos é permitido –, àquela Trindade que é Deus, pelo menos *em enigma* e *por espelho*, divisando-a pela mente já mais exercitada nas coisas exteriores”. *trin.*, XIII,20,26. Cf. “placuit quippe uelut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quandam sui cuiusque generis trinitatem sicut prius apud exteriorem quaesiuimus ut ad illam trinitatem quae deus est pro nostro modulo, si tamen uel hoc possumus, saltem *in aenigmate* et *per speculum* contuendam exercitatio in his inferioribus rebus mente ueniamus”. *CCSL*, 50A,418.

<sup>440</sup> Cf. *trin.*, XIII,20,26.

<sup>441</sup> No livro XIV, ele irá falar em retenção (*retentio*), contemplação (*contemplatio*) e amor (*dilectio*) como sendo uma tríade relacionada à fé. Entretanto, ela se mantém restrita a esta passagem do *trin.*, sem merecer qualquer outra menção. Cf. *ibid.*, XIV,2,4.

acordo com ela sem que se ame seus ensinamentos.<sup>442</sup> Com efeito, ele fala em noções oriundas desta fé e da vida que a ela se conforma. Noções que são retidas pela memória, examinadas pela recordação e que agradam a vontade, e que, por isso, somente podem ser amadas. Mesmo tendo logrado perceber o modo como a fé se internaliza no ser humano, a imagem de Deus a qual tem procurado, conclui Agostinho, ainda não está aí.<sup>443</sup>

### 3.5 Memoria sui, intellectus sui, amor sui e memoria Dei, intellectus Dei, amor Dei

Se a mais completa imagem de Deus não pode ser encontrada na ciência, tampouco na fé, resta buscá-la na sabedoria. É este o objetivo manifestado por Agostinho nas palavras que abrem o XIV e penúltimo livro do seu tratado trinitário. Seguindo o modelo exegético que já havia esboçado anteriormente,<sup>444</sup> ele extrai sua concepção de sabedoria do texto de Jó 28,28, associando o vocábulo *sapientia* ao grego θεοσέβεια, reafirmando sua definição como *culto de Deus (Dei cultus)*.<sup>445</sup> “Portanto”, reflete ele, “Deus é a própria suma sabedoria; por outro lado, o culto de Deus é a sabedoria do homem, sobre a qual, neste momento, falamos”.<sup>446</sup>

A apreensão da sabedoria no esquema analógico é, portanto, o ápice da reflexão desfiada desde a primeira tríade do amor tratada no livro VIII. Adicionalmente, revela-se também, com maior nitidez, o papel da ciência no percurso que culmina na sabedoria. A ciência, enquanto atividade da razão voltada às coisas temporais – o que, para Agostinho, adquire um sentido não apenas epistemológico, mas também moral –,<sup>447</sup> é responsável por

<sup>442</sup> Cf. *trin.*, XIII,20,26.

<sup>443</sup> Cf. “mas a imagem de Deus sobre a qual falaremos depois, com a ajuda dele, ainda não está naquela [fé] [...]”. *Ibid.*, XIII,20,26. Cf. “sed imago dei de qua in eius adiutorio post loquemur nondum in ipsa est [...]”. *CCSL*, 50A,420. A justificativa para a recusa em reconhecer na contemplação da fé uma imagem de Deus, Agostinho apresenta apenas no livro seguinte. Para que algo possa ser cognominado *imagem de Deus* deve se referir a uma realidade duradoura. A fé, contudo, segundo ele, extinguir-se-á quando sobrevier a visão face a face pronunciada por Paulo. Cf. *trin.*, IV,18,24; XIV,2,4.

<sup>444</sup> Cf. *ibid.*, XII,14,22.

<sup>445</sup> Cf. *ibid.*, XIV,1,1. Agostinho rompe, desta maneira, com a tradição corrente à época, entre os latinos, de se traduzir θεοσέβεια por piedade (*pietas*). Ele sustenta que o idioma grego possui um termo específico para piedade, εὐσεβεια. A dificuldade a ser defrontada, a partir de então, se liga à impossibilidade de encontrar uma única palavra latina capaz de abranger semanticamente o vocábulo θεοσέβεια, por onde ele se veria compelido a adotar a expressão *Dei cultus*.

<sup>446</sup> Cf. *ibid.*, XIV,1,1. Cf. “Deus ergo ipse summa sapientia ; cultus autem dei sapientia est hominis de qua nunc loquimur”. *CCSL*, 50A,422.

<sup>447</sup> A dimensão moral aderida à ciência é trabalhada por Agostinho, essencialmente, em dois sentidos: por um lado, é o instrumento racional que possibilita distinguir as coisas temporais das eternas, permitindo que os fiéis resistam à sedição dos ímpios; por outro, fortalece a virtude no espírito humano, a qual Agostinho ainda exprime à maneira clássica como sendo constituída pela prudência, coragem, temperança e justiça. Cf. *trin.*, XIV,1,3. No primeiro caso, ela se encontra vinculada à função prescrita em Jó 28,28: ciência é apartar-se do mal (*abstinere autem a malis scientia*, conforme a tradução utilizada por Agostinho). No segundo, vê-se a reminiscência de um

produzir conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé pela qual se alcança a sabedoria.<sup>448</sup> A longa atenção dedicada às tríades analógicas concernentes à ciência se justifica porque o processo de restauração da imagem de Deus pressupõe uma continuidade, não uma cisão, entre a atividade racional voltada à ciência e aquela voltada à sabedoria.<sup>449</sup> Deste modo, é possível apreender, em sua completude, o esquema teórico que oferece organicidade à ciência, juntamente com a fé que lhe é correlata, e à sabedoria, acompanhada da visão por ela preconizada.<sup>450</sup>

Sendo, então, a sabedoria o conhecimento das realidades eternas, seu primeiro nível corresponde ao conhecimento que a mente possui sobre si mesma, considerando que a alma é, por sua própria essência, imortal. Caso contrário, se fosse mortal, não poderia ser imagem semelhante a Deus. Segundo as palavras de Agostinho,

por isso, foi feita à imagem e semelhança de Deus, para que pela razão e pelo intelecto possa compreender e ver Deus. Em verdade, esta imagem tão grande e maravilhosa, desde o início pelo qual começou a existir, [mesmo] que fique tão deteriorada a ponto de quase se tornar nada, seja obscura e disforme, ou clara e bela, sempre existirá.<sup>451</sup>

É possível vislumbrar, por conseguinte, outro nível de afastamento entre os vestígios da Trindade, que grassam pelas criaturas, e a *imago Dei* presente exclusivamente na mente

---

tema estoico. Como ele menciona no *acad.*: “a ciência das coisas humanas é aquela pela qual se conhece a luz da prudência, a glória da temperança, a robustez da coragem, e a justiça da santidade”. *acad.*, I,7,20. Cf. “illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem”. *PL*, XXXII, col. 916. Importa notar, ainda, nesta questão, um tímido reflexo de como a progressiva adesão de Agostinho ao cristianismo sobreviria com algum prejuízo à manutenção de certas premissas filosóficas. Se no diálogo *acad.* (I,6,16), Agostinho aceita sem maiores questionamentos a proposição estoica (cf. Cícero, *De officiis*, I,13,153 e *De finibus bonorum et malorum*, II,12,37) de que “[...] a sabedoria é a ciência das coisas divinas e humanas” (cf. “[...] Sapientiam, esse rerum humanarum diuinarumque scientiam”. *PL*, XXXII, col. 914); no *trin.* (XIV,I,3), escrito aproximadamente quatro décadas depois, ele pondera, em aberta consonância com o texto de 1Cor 1,28, que “a sabedoria é chamada particularmente de ciência das coisas divinas, enquanto aquela relativa às coisas humanas conserva propriamente o nome de ciência” (cf. “[...] rerum diuinarum scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat”. *CCSL*, 50A,423-424).

<sup>448</sup> Cf. *trin.*, XIV,1,3. Emprestando as palavras de Étienne Gilson, nota-se como, “transformée par la foi, notre science se subordonne à l’ouvre de la sagesse et bénéficie des secours de la grace; ce qui n’était qu’une vaine curiosité, sans principe et sans terme, devient un désir légitime de conquérir l’intelligence de la vérité révélée”. Étienne GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 160.

<sup>449</sup> Cf. “il est d’abord évident que la sagesse a besoin de la science pour atteindre sa fin propre. La connaissance de l’éternel doit en effet ordonner et régir le temporel; mais, pour agir sur lui, il faut le connaître”, por onde conclui que, “ainsi subordonnée à la sagesse dont elle devient l’instrument, la science en demeure distincte, mais elle devient bonne, légitime, nécessaire”. *Ibid.*, p. 156.

<sup>450</sup> Não por acaso, a visão de Deus será um tema fortemente presente nos dois últimos livros do *trin.*, já que, derivado do movimento que conduz da ciência à sabedoria, há outro, paralelo, que vai da fé à visão.

<sup>451</sup> *trin.*, XIV,4,6. Cf. “ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est”. *CCSL*, 50A,428.

humana. Malgrado possuírem, ontologicamente, uma estrutura triádica devido à ação criadora da Trindade, as criaturas corpóreas não reproduzem a característica mais eminente de Deus, a eternidade. Alijadas do espírito, não podem escapar da fugacidade trazida pela temporalidade. Tal como existem em um determinado momento, em outro se extinguirão por completo. O ser humano, embora não possa resistir à mortalidade em sua corporeidade, o pode, contudo, em sua porção espiritual. O espírito sempre existirá, caso contrário jamais seria uma imagem do eterno, daquele que é porque sempre foi e será, conforme Agostinho entende o nome de Deus relatado em Ex 3,14. Por isso, a conversão interiorizante a si é um momento axial da teoria do conhecimento agostiniana, pois somente em sua autoapreensão a mente pode se deparar com uma representação da eternidade.<sup>452</sup> Eis, portanto, a grandeza da alma, por um lado, ser uma imagem imortal de Deus, por outro, ser imagem de Deus por ser imortal.

A discussão se prolonga retomando a análise da mente a partir de seu autoconhecimento, o que significa não mais o conhecimento natural que a mente tem de si mesma, isto é, a *notitia*, mas a *cogitatio*, já que a mente só se torna presente a si mesma quando efetivamente pensa sobre si mesma (*se ipsam cogitando*).<sup>453</sup> O fato é que, segundo Agostinho,

assim, a mente, quando se vê pelo pensamento, compreende-se e se reconhece; gera, portanto, esta inteligência e o seu entendimento. Com efeito, algo incorpóreo é visto quando compreendido, e entendido enquanto se compreende. Deste modo, não é, na verdade, aquele conhecimento de si [*notitia*] que a mente gera quando, pensando [sobre si], se vê compreendida [...].<sup>454</sup>

Sucedendo ao conhecimento de si, designado como *notitia*, há uma inteligência de si que resulta da ação intelectual da mente sobre si mesma. E aqui, nesta inteligência pela qual a mente reconhece e compreende a si mesma, encontra-se a origem da sabedoria.

---

<sup>452</sup> Decerto, nota-se a ressonância de uma longa tradição grega, cuja origem remonta ao Oráculo de Delfos – Conhece-te a ti mesmo –, no pensamento agostiniano. No entanto, importa sublinhar, e aqui citamos Marcos Roberto Nunes Costa, a maneira como “Agostinho renova a especulação filosófica sobre o homem, ao transformar o princípio filosófico-natural de Sócrates ‘Conhece-te a ti mesmo’ em um princípio filosófico-religioso: ‘que eu me conheça e que te conheça, Senhor!’”. Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho*, p. 486. Renovação que se encaminha, sobretudo, a um fechamento cristológico que começa a ser formulado em uma obra de 389, com a proposição de Cristo como Mestre Interior (cf. *mag.*, I,XIV,45-46), e se desenvolve até encontrar a plena formulação de Cristo possuidor da ciência e da sabedoria (cf. *trin.*, XIII,19,24; XIV,1,1). “Indeed”, explica Lewis Ayres, “one comes to see that the departure of the human Christ was necessary so that we might grow in comprehension of the unity of Father and Son”. Lewis AYRES, *The Christological Context of Augustine’s De Trinitate XIII*, p. 129. Cf. também *trin.*, IV,18,24 e Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 299-300.

<sup>453</sup> Cf. *trin.*, XIV,6,8.

<sup>454</sup> *Ibid.*, XIV,6,8. Cf. “mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intellegendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens quando cogitando intellectam se conspicit”. *CCSL*, 50A,432.

Imediatamente, ele adverte, “é por esta razão, então, que julgamos que a trindade da mente se insinua naqueles três termos: memória, inteligência, vontade”.<sup>455</sup> Contudo, diferente do livro X, onde a tríade havia sido pela primeira vez confrontada e, então, abortada, ela é aqui retomada com o intuito de se avançar rumo à apreensão completa de sua relação com a Trindade divina. Não se trata de um procedimento circular, mas de uma reapropriação aprofundada pelo conteúdo desenvolvido nos livros XI-XIII centrado na relação entre ciência e sabedoria.

Em seguida, Agostinho é reconduzido à distinção entre *notitia* e *cogitatio*. A mente somente se apreende como imagem, incorpórea e imortal, de Deus ao efetivamente pensar sobre si, gerando o que Agostinho chama, no excerto acima, de inteligência (*intellectus*) e entendimento (*cognitio*). Portanto, a verdadeira passagem da ciência para a sabedoria se inicia quando a memória, a inteligência e a vontade passam a ser entendidas como memória de si (*memoria sui*), inteligência de si (*intelligentia sui*) e amor de si (*amor sui*). A reflexividade imposta pelo pronome *sui* sinaliza a absoluta interioridade deste conhecimento. Nenhum dado advindo do exterior se imiscui nesta tríade, como ocorre, por exemplo, com aquelas atinentes ao âmbito dos sentidos ou mesmo da ciência.<sup>456</sup> Se a sabedoria com a qual se espera vislumbrar algo da unidade e da trindade divina se define como um conhecimento das coisas eternas, a conversão da mente sobre si mesma deve se restringir, a rigor, à consideração de sua própria natureza. A elaboração desta tríade não teria lugar em um momento anterior do tratado agostiniano porque ela pressupõe o encadeamento dos argumentos tratados após a primeira menção à tríade memória, inteligência e vontade ao final do livro X. De fato, a redefinição de *memória*, *inteligência* e *vontade* como *memória de si*, *inteligência de si* e *amor de si* presume a purificação espiritual – intelectual e fideísta<sup>457</sup> – cristalizada na ideia de *exercitatio* que domina o tema da ciência e da sabedoria.

---

<sup>455</sup> *trin.*, XIV,6,8. Cf. “ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putauimus trinitatem, memoria, intelligentia, uoluntate”. *CCSL*, 50A,432.

<sup>456</sup> Cf. “a memória não recebe do exterior aquilo que retém, nem o intelecto encontra no exterior aquilo que olha, tal como os olhos do corpo, nem a vontade une exteriormente estes dois, como [acontece com] a forma corpórea e aquilo que foi produzido no olhar daquele que vê”. *trin.*, XIV,8,11. Cf. “non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris inuenit quod aspiceret intellectus sicut corporis oculus, nec ista duo uelut formam corporis et eam quae inde facta est in acie contuentis uoluntas foris iunxit”. *CCSL*, 50A,436.

<sup>457</sup> A identificação da origem desta ideia de purificação tem sido objeto de uma renitente discordância no âmbito dos estudos agostinianos. A ênfase é colocada ora sobre fontes escriturísticas, ora sobre o neoplatonismo (mesmo aqui há o desacordo entre uma possível predominância porfiriana ou plotiniana do tema). Parece, no entanto, tratar-se de mais um tema sobre o qual Agostinho trabalha a partir de uma múltipla perspectiva. Neste caso, é uma tarefa quase sisífica argumentar a favor de qualquer um dos lados. Tão logo se recolha elementos que corroboram determinada linha interpretativa, aparecerão outros que empurram para o lado oposto. A questão é, por isso, abordada com maior eficácia através de uma apreensão geral do tratamento dispensado por Agostinho do que pelo exame de passagens pontuais insuladas de um contexto mais abrangente. A partir daí, duas proposições podem ser observadas: primeiro, a progressiva orientação cristológica com que Agostinho reveste o

Em adição, quando a mente converte-se sobre si mesma pelo pensamento (*ad se ipsam cogitatione conuertitur*), produz uma imagem mais semelhante à Trindade, pois se concentra em uma realidade que não se origina no exterior e, acima de tudo, não se encontra circunscrita às limitações impostas pelo espaço e pelo tempo.<sup>458</sup> A imaterialidade e a imortalidade da mente estão pressupostas, deste modo, na realização do movimento derradeiro da analogia psicológica, a saber, a passagem da memória de si (*memoria sui*), inteligência de si (*intelligentia sui*), amor de si (*amor sui*) para a memória de Deus (*memoria Dei*), inteligência de Deus (*intelligentia Dei*), amor de Deus (*amor Dei*). Afinal, somente uma substância criada imortal, como a alma humana, poderia resguardar uma memória do Deus eterno.<sup>459</sup> A imortalidade se revela, assim, uma categoria essencial para a compreensão do vínculo estabelecido entre a alma e Deus – imagem e exemplo –, bem como da imparidade da alma frente às demais criaturas. Em um mundo marcado pela transitoriedade e pela instabilidade ontológica, a entrevisão da transcendência é permitida exclusivamente à única substância subtraída à temporalidade.<sup>460</sup>

No livro XII, Agostinho descreve com as seguintes palavras a transição à tríade *memória de Deus, inteligência de Deus e amor de Deus*:

logo, esta trindade da mente não é imagem de Deus somente porque a mente recorda, compreende e ama a si mesma, mas porque pode também recordar, compreender e amar aquele por quem foi criada. Quando assim o faz, torna-se sábia. Por outro lado, se não o faz, mesmo que recorde, compreenda e ame a si

---

tema da purificação indica a inquestionável predominância de um acabamento cristão, o qual, por outro lado, não apaga a manutenção de um elemento moral, implícito no papel exercido pela fé na purificação do espírito, indicativo de uma reminiscência plotiniana. De fato, Plotino, em oposição à concepção exclusivamente intelectualista da ideia de purificação de Porfírio, a concebia a partir de uma síntese ontológica, intelectualista e moral. Cf. Robert J. O'CONNELL, *Faith, Reason and Ascent to Vision in St. Augustine*, p. 87-89.

<sup>458</sup> Cf. *trin.*, XIV,10,13.

<sup>459</sup> O problema acerca da origem da alma sempre se revelou uma incômoda questão para Agostinho. No *lib. arb.* (III,21,59), ele se confessa incapaz de decidir – seja apoiado na razão, ou nas Escrituras judaico-cristãs – entre quatro hipóteses: “[...] se [as almas] proveem como uma descendência, se novas almas são assopradas individualmente para cada um que nasce, ou se, já existindo em algum lugar, são enviadas pela vontade divina aos corpos dos que nascem, ou agem [assim] por si mesmas [...]”. Cf. “[...] an in singulis quibusque nascentibus novæ flant, an in corpora nascentium jam alicubi existentis vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur [...]”. *PL*, XXXII, col. 1299-1300. Mas, se a dubiedade que cerca sua origem impede que se atribua à alma humana a denominação de *eterna* – o que cabe somente ao Deus que tem a eternidade como *sua própria substância* (cf. *en. Ps.* CI,II,10) –, não obsta que lhe seja atribuída a imortalidade. E é nesse ultrapassamento da alma perante o corpo, isto é, na medida em que resiste à sua extinção, que deve ser entendida sua relação com a eternidade divina.

<sup>460</sup> Embora esteja dotada de imortalidade, a mente, diferente de Deus, não é imutável. Esta peculiaridade é atestada por uma passagem do livro XIV em que se diz que “quando ela [a mente] se vê, não vê algo imutável”. *trin.*, XIV,15,20. Cf. “se ipsam uero nunc quando uidet non aliquid immutabile uidet”. *CCSL*, 50A,449. Acerca desta separação entre imortalidade e imutabilidade, Agostinho explica que a natureza mutável da mente se deve à sua capacidade de aderir volitivamente à felicidade ou à desventura. Cf. *trin.*, XIV,15,21.

mesma é estulta. Portanto, que se recorde de Deus, à imagem de quem foi criada, e que o compreenda e o ame.<sup>461</sup>

O caráter sobrelevado da sabedoria se revela inteiramente na capacidade da mente de encontrar Deus quando volta a si mesma.<sup>462</sup> Eis um dos traços distintivos do pensamento agostiniano: *a interioridade humana como abertura para a transcendência*. Além disso, este retorno, possibilitado primordialmente pela estrutura triádica imanente à criação, é a consumação da compreensão possível da realidade trinitária de Deus. Assim como se dá na mente humana em que a memória pressupõe a inteligência e o amor, não se trata apenas de uma *recordação* de Deus, mas de uma *compreensão* que lhe é associada pela força unitiva do amor.

Com isso, volta a se destacar a imprescindibilidade da fé – suscitada tanto pelas escrituras judaico-cristãs, quanto por Cristo, o mestre interior. Conservada, por um lado, na memória de Deus no espírito, afinal, “do contrário”, adverte Agostinho, “aquilo que alguém esqueceu inteiramente não pode ser, de maneira nenhuma, recordado por ele”,<sup>463</sup> por outro, no fortalecimento do amor a si pelo qual se chega ao amor de Deus<sup>464</sup> e da imagem de Deus pela qual se adere a ele.<sup>465</sup>

Vislumbra-se, a esta altura, a estrutura triádica que suporta a linha que se estende desde a apreensão, por parte da mente, das coisas temporais até as eternas. No entanto, resta ainda analisar a especificidade deste novo nível analógico em comparação aos precedentes e a natureza do conteúdo que se oferece à mente humana a partir do momento que se ultrapassa em direção à realidade transcendente, no movimento que segue da *cognitio sui* à *cognitio Dei*.

Agostinho pondera que, quando a mente se apreende em sua totalidade alcançando, de fato, a *memória de si*, a *inteligência de si* e o *amor de si*, “a imagem em si de Deus passa a ser tão forte que ela se torna capaz de inerir àquele de quem é imagem”.<sup>466</sup> “Com efeito”, continua, “chegando esta [a mente] à participação da natureza, da verdade e da felicidade

<sup>461</sup> *trin.*, XII,12,15. Cf. “haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque dei sui ad cuius *imaginem* facta est eumque intellegat atque diligit”. *CCSL*, 50A,442-443.

<sup>462</sup> Conforme Hannah Arendt, “o regresso a si é idêntico ao regresso do Criador”. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 69.

<sup>463</sup> *trin.*, XIV,12,16. Cf. “quod autem quisque penitus obliuiscitur nec commoneri eius utique potest”. *CCSL*, 50A,444.

<sup>464</sup> Cf. “portanto, quem sabe se amar, ama a Deus”. *trin.*, XIV,14,18. Cf. “qui ergo se diligere nouit deum diligit [...]”. *CCSL*, 50A,445.

<sup>465</sup> Cf. *trin.*, XIV,14,18.

<sup>466</sup> *Ibid.*, XIV,14,20. Cf. “qua in se imagine dei tam potens est ut ei cuius imago est ualeat inhaerere”. *CCSL*, 50A,448.

daquele [Deus], ele, contudo, não aumenta em sua natureza, verdade ou felicidade”.<sup>467</sup> A mente, enquanto imagem de Deus, é o âmbito no qual se desenrola o ápice dramático do percurso analógico a Deus, por onde se chega a participar de sua realidade. Com a plena realização da autoapreensão da mente, conclui-se o movimento do exterior ao interior (*ab exterioribus ad interiora*), e se inicia aquele do inferior ao superior (*ab inferioribus ad superiora*). Ao apontar a transição da *memória de si*, *inteligência de si*, *amor de si*, para a *memória de Deus*, *inteligência de Deus* e *amor de Deus*, este impulso se verticaliza em direção à transcendência, distinguindo-se da horizontalidade prevalecente no encadeamento das analogias precedentes.

Adicionalmente, cabe destacar a presença, nas passagens transcritas acima, do verbo *inerir* (*inhaerere*) e do conceito de *participação*. De fato, algumas implicações relevantes da analogia da sabedoria decorrem da relação que se estabelece entre os dois termos.

No que se refere ao conceito de *participação*, ele já havia sido discutido ocasionalmente na primeira parte do *trin.*, inserido, mormente, em questões de natureza exegética, as quais podem ser reduzidas, basicamente, a três grandes blocos temáticos: a defesa da imortalidade da alma humana como uma decorrência de sua participação na eternidade do Pai,<sup>468</sup> a demonstração do modo como Cristo ao participar da mortalidade faz o ser humano partícipe de sua divindade,<sup>469</sup> ou ainda na discussão relacionada ao fato de que a essência divina não admite qualquer ideia de participação – Deus é bom, ou justo, ou grande, ou eterno, por sua própria essência, não por participar da ideia de bondade, de justiça, de grandeza, de eternidade.<sup>470</sup> Somente a partir do livro VII Agostinho amplia o escopo da questão, desvencilhando-a de um contexto predominantemente teológico. O foco, desde então, volta-se ao modo como as coisas mutáveis adquirem seus mais diversos atributos, sejam corpóreos ou incorpóreos, pela participação nas ideias imutáveis, e o ato de se prescindir daquelas em favor destas é a condição para que se possa perceber (*perspicere*) a Deus.<sup>471</sup> Após esta abordagem no início da segunda parte do *trin.*, o conceito de participação somente voltaria a ser objeto de atenção no livro XIV, onde se conclui o esquema de sua inserção na reflexão analógica como um todo. Em estreita conexão com o tema da semelhança, tal como concebido por Platão, a deformação da imagem de Deus passa a ser

<sup>467</sup> *trin.*, XIV,14,20. Cf. “[...] accedente quidem ista ad participationem naturae, ueritatis et beatitudinis illius, non tamen crescente illo in natura, ueritate et beatitudine sua”. *CCSL*, 50A,448.

<sup>468</sup> Cf. *trin.*, I,5,10; III,2,8.

<sup>469</sup> Cf. *ibid.*, IV,2,4.

<sup>470</sup> Cf. *ibid.*, V,10,11.

<sup>471</sup> Cf. *ibid.*, VII,1,2; VIII,3,5.

correlacionada diretamente ao enfraquecimento de sua participação na realidade divina.<sup>472</sup> Por conseguinte, e esta será, aliás, a orientação dominante no livro XIV, a restauração da imagem em sua semelhança com Deus está vinculada ao revigoramento da *participatio Dei*.<sup>473</sup>

O desenvolvimento da questão se fecha em torno da aproximação do conceito de participação com a tríade da sabedoria. Primeiramente, Agostinho destaca a impossibilidade de se tornar sábio por si mesmo. A sabedoria humana, explica ele, depende de uma participação na sabedoria divina.<sup>474</sup> Ao alcançar a memória, a inteligência e o amor de Deus o ser humano restitui a força de sua participação em Deus. No entanto, este revigoramento depende integralmente da autoapreensão da mente enquanto *imago Dei*. Não se trata, neste caso, de uma participação de cunho místico, tampouco, no outro extremo, de uma espécie de prática teúrgica nos moldes dos Oráculos Caldeus. Pelo contrário, a participação é uma operação do intelecto e da fé mediada, analogicamente, por uma relação imagética sustentada em um princípio de semelhança entre a alma humana e a realidade divina trinitária.

Também a partir de uma aproximação com a questão da imagem de Deus se compreende a estrutura triádica que Agostinho justapõe à ideia de participação. Como destacado no excerto acima, o processo de restauração da imagem de Deus implica em uma progressiva participação na natureza, na verdade e na felicidade de Deus. Há, decerto, um paralelismo entre *memória, inteligência, amor e natureza, verdade, felicidade*. A memória desvela sua dimensão *ontológica* através da recordação de uma ligação originária com a natureza do Criador,<sup>475</sup> a inteligência manifesta sua dimensão *epistemológica* a partir da subordinação à verdade divina, e o amor propaga sua dimensão *eudemônica* no direcionamento da vontade à única fonte possível de felicidade, isto é, o Deus que não pode ser perdido, pois que eterno e imutável. Deste modo, começa a se definir a destinação da analogia sob um escopo filosófico que se reflete na confluência entre ontologia, epistemologia

---

<sup>472</sup> Cf. “dissemos, pois, que ainda que esta [a mente] tenha [se tornado] degradada e disforme por haver perdido a participação em Deus, ela permanece, contudo, imagem de Deus”. *trin.*, XIV,8,11. Cf. “diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere”. *CCSL*,50A,436.

<sup>473</sup> Cf. *trin.*, XIV,12,15; 14,18.

<sup>474</sup> Cf. “esta sabedoria contemplativa, a qual, propriamente penso, é chamada nas Santas Escrituras de sabedoria e distinta da ciência própria dos homens, em verdade não lhes pertence, mas sim àquele por cuja participação a mente pode se tornar racional e intelectual [...]”. *Ibid.*, XIV,19,26. Cf. “hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in litteris sanctis ab scientia distinctam sapientiam nuncupari dumtaxat hominis, quae quidem illi non est nisi ab illo cuius participatione uere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest [...]”. *CCSL*, 50A,457.

<sup>475</sup> Nas palavras de Étienne Gilson, “la mémoire de Dieu dans l’âme, dont parle saint Augustin, n’est donc qu’un cas particulier de l’omniprésence de Dieu aux choses [...]”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 139.

e eudemonismo. Portanto, é por meio desta perspectiva que a participação, subjacente a todo o processo de *exercitatio* da analogia agostiniana, enseja a inerência a Deus.<sup>476</sup>

A participação na vida da Trindade coopta, por fim, em seu território semântico, a ideia de uma contemplação de Deus.<sup>477</sup> Não sem razão, Agostinho a denomina de sabedoria contemplativa (*contemplatiua sapientia*).<sup>478</sup> Contemplação cuja origem remonta à concepção ciceroniana de inteligência, tal como Agostinho deixa entrever ao definir a sabedoria, atividade da inteligência, como uma espécie de olhar da mente (*acies mentis*),<sup>479</sup> demonstrando, no XV e derradeiro livro do *trin.*, o vínculo da analogia psicológica, em sua culminação sapiencial, com a proposição de uma *visão intelectual*.<sup>480</sup> O mote do esforço final de Agostinho concerne, então, a investigar em que sentido seria possível passar, analogicamente, da sabedoria humana para a sabedoria que é a própria Trindade<sup>481</sup> e da qual aquela participa.

Coerente com o caráter progressivo que havia regido o esquema analógico desenvolvido até este ponto do tratado, Agostinho se debruça sobre a questão partindo de um problema pertinente ao domínio da ciência, ou seja, a geração do verbo interior pela *visão do pensamento* ou *espiritual*. Em uma apreensão geral, o objetivo é destacar a correlação entre o verbo que “[...] é gerado da ciência que subsiste no espírito quando esta mesma ciência é como que exprimida interiormente”<sup>482</sup> e a geração eterna do *Verbum Dei*. Com isso, Agostinho aponta um princípio a partir do qual seria possível traçar um paralelo entre o verbo interior e o Verbo divino. Tal como Deus a tudo criou através do Verbo, também as ações humanas são precedidas por uma dicção interior. Em ambos os casos, o verbo pode existir

<sup>476</sup> Apoiado em 1Cor 6,17, Agostinho descreve o ápice deste percurso: “assim, quando se tiver aderido, venturosamente, àquela natureza, ver-se-á imutavelmente tudo o que já se tinha visto”. *trin.*, XIV,14,20. Cf. “in illa itaque natura cum feliciter adhaeserit immutabile uidebit omne quod uiderit”. *CCSL*, 50A,448-449.

<sup>477</sup> Cf. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 04.

<sup>478</sup> Cf. *trin.*, XIII,20,25.

<sup>479</sup> Cf. *ibid.*, XIV,19,26.

<sup>480</sup> Este conceito remete imediatamente às três formas de visão mencionadas no *Gn. litt.* (XII,6,15-7,16): *corporal*, pela qual se vê as realidades passíveis de serem captadas pelos sentidos; *espiritual*, com a qual se volta às imagens impressas na memória por aquelas realidades; *intelectual*, com que se contempla as coisas eternas. Lewis Ayres afirma que “[...] all that Augustine says about intellectual vision remains at the heart of his understanding of contemplation, and all that he says about the difficulty of understanding it is, if anything, enhanced in those discussions”. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 149.

<sup>481</sup> Logo nos primeiros capítulos do livro XV, Agostinho propõe que os doze principais atributos de Deus – eterno, imortal, incorruptível, imutável, vivo, sábio, poderoso, belo, justo, bom, venturoso e espírito – poderiam ser reduzidos a três termos – eternidade, sabedoria, felicidade –, e, por fim, apenas à sabedoria. Cf. *trin.*, XIV,5,8.

<sup>482</sup> *Ibid.*, XV,11,20. Cf. “[...] gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicuti est”. *CCSL*, 50A,488.

sem que lhe advenha qualquer ação, mas nenhuma ação pode vir a se realizar sem a ocorrência anterior de um verbo.<sup>483</sup>

Todavia, a proporcionalidade da relação analógica estabelecida entre os dois verbos mostra também certa limitação. Primeiro, pela diferença advinda do fato de que a ciência de Deus é a sua sabedoria, e esta sua própria essência, enquanto no ser humano não há identificação perfeita entre ser e saber, ainda que ambos encontrem o mesmo espaço de efetivação no espírito humano.<sup>484</sup> Em adição, o Verbo é em tudo semelhante ao Pai, por onde o conhecimento mútuo de ambos é total, ocasionando somente a verdade. Já o verbo humano, que nem sempre é totalmente semelhante ao espírito, não produz somente a verdade. Quando, por exemplo, engana-se ou se utiliza de mentiras, não é gerado um verbo verdadeiro.<sup>485</sup>

Ao apontar as dessemelhanças que se mantêm em meio às semelhanças, percebe-se que não há intenção de reduzir o Verbo divino ao verbo humano. O processo de geração do verbo interior mantém uma relação apta apenas a ser *proporcionada* à geração do Verbo pelo Pai, a qual, de outra maneira, permaneceria absolutamente interdita à penetração da razão. A contraposição direta, não analógica, de atributos de seres pertencentes a ordens de realidades distintas é insustentável na medida em que, malgrado a existência de uma semelhança capaz de se tornar progressivamente mais apurada, as criaturas jamais serão iguais *em natureza* ao Criador, mesmo quando sobrevier o tempo em que se o verá tal como ele é, segundo acrescenta Agostinho.<sup>486</sup>

A visão intelectual suscitada pelo olhar da mente é explicada por ele com o auxílio do léxico paulino. Trata-se da *visão por espelho e em enigma* que antecede a ansiada *visão face a face*. O que a mente contempla é a imagem da Trindade nas três faculdades pelas quais recorda, contempla e ama a natureza eterna e imutável de Deus. Por isso, com alguma razão, o conhecimento analógico vinculado a esta visão é um projeto circundado intermitentemente pela consciência de sua limitação, porquanto a eminência da inseparabilidade e da imutabilidade da relação intratrinitária não pode ser apreendida irrestritamente pela sua imagem. Mas, ainda assim, devido ao seu caráter incorpóreo e à sua autoapreensão como memória, inteligência e amor, a mente é capaz de compreender, em certa extensão, um dos fundamentos centrais da concepção trinitária cristã, isto é, o modo como a geração do Verbo e a processão do Espírito não violam a unidade divina.

<sup>483</sup> Cf. *trin.*, XV,11,20.

<sup>484</sup> Cf. *ibid.*, XV,13,22.

<sup>485</sup> Cf. *ibid.*, XV,14,23-15,24.

<sup>486</sup> Cf. “[...] nem, então, seremos iguais àquele por natureza. Pois a natureza criada é sempre inferior à que cria”. *Ibid.*, XV,16,26. Cf. “[...] nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente quae facta est”. *CCSL*, 50A,501.

Acrescenta-se, ainda, que na mente humana, aquelas três realidades não são o ser humano em sua integralidade, mas são possuídas por uma pessoa que não se restringe a elas – diferente, portanto, do Pai, do Filho e do Espírito que perfazem a totalidade de Deus. Além disso, são separáveis entre si, porque uma coisa é a memória, outra a inteligência e outra o amor.<sup>487</sup> Por isso, a Trindade é mais inseparável que a sua imagem na mente humana, permanecendo sempre igual a si mesma em sua perfeita imutabilidade.<sup>488</sup> Portanto, Agostinho salienta que o que se buscou demonstrar é

que, todavia, aqueles que veem *por espelho e naquele enigma*, conforme é permitido ver nesta vida, não são aqueles que contemplam na sua mente aquelas realidades que classificamos e notamos, mas aqueles que as veem enquanto imagem, para que possam, de alguma maneira, relacionar aquilo que veem àquele de quem são imagem. E *pela imagem* que veem contemplando, eles também vejam, conjecturando, aquele, pois que ainda não o podem [ver] *face a face*.<sup>489</sup>

A visão da mente, neste caso, não é uma mirada direta na essência da Trindade, mas em seu reflexo no *interior hominis*. O seu entrecruzamento filosófico e teológico é traduzido pelo fato de que a odisseia da razão rumo à Trindade não se resume a um vão exercício de especulação, em uma recrudescência perniciosa da *curiositas*, mas no reconhecimento que, ao se apreender como memória, inteligência e amor, a mente reconhece em sua realidade intrínseca uma expressão imagética da Trindade. Em outras palavras, a mente não potencializa a capacidade de sua visão intelectual apenas na perquirição da complexidade de sua vida interior, mas somente a partir do momento em que compreende o significado e o modo como contém em si mesma um meio de remissão a uma realidade que lhe exuberava. Somente assim, a analogia agostiniana expõe manifestamente seu vínculo com o longo desenvolvimento da antropologia cristã da *imago Dei* e sua proposta, *sui generis*, de articulação entre fé e razão.

Pouco antes do parágrafo laudatório dedicado à grandeza divina – inalcançável à visão humana turvada pelo pecado – e da oração trinitária que encerra o tratado, ele justifica e sumariza a atenção demandada à matéria nos livros VIII-XV com as seguintes palavras:

---

<sup>487</sup> *trin.*, XV,17,28.

<sup>488</sup> *Ibid.*, XV,23,43.

<sup>489</sup> *Ibid.*, XV,23,44. Cf. “*per quod tamen speculum et in quo aenigmatate qui uident sicut in hac uita uidere concessum est non illi sunt qui ea quae digessimus et commendauimus in sua mente conspiciunt, sed illi qui eam tamquam imaginem uident ut possint ad eum cuius imago est quomodocumque referre quod uident et per imaginem quam conspiciendo uident etiam illud uidere coniciendo quoniam nondum possunt facie ad faciem*”. *CCSL*, 50A,522.

certamente, no que diz respeito àquela suma, inefável, incorpórea e imutável natureza distinguida em todo caso pela inteligência, nunca o olhar da mente humana, sob a direção que impõe a regra da fé, exercita-se melhor do que naquilo que o homem mesmo, em sua natureza, é melhor que os demais animais e melhor também que as demais partes da alma, isto é, na sua própria mente; pela qual lhe foi concedida certa visão das coisas invisíveis e pela qual, como que em um lugar superior e interior, preside honoravelmente, julgando todas as coisas que os sentidos corporais anunciam. Nada existe de superior, ao qual deveria estar submetida, a não ser Deus.<sup>490</sup>

---

<sup>490</sup> *trin.*, XV,27,49. Cf. “quantum uero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem immutabilemque naturam per intellegentiam utcumque cernendam, nusquam se melius regente dum taxat fidei regula acies humanae mentis exercent quam in eo quod ipse homo in sua natura melius ceteris animalibus, melius etiam ceteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens cui quidam rerum inuisibilium tributus est uisus, et cui tamquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus, et qua non est superior cui subdita regenda est nisi deus”. *CCSL*, 50A,531.

## Conclusão do capítulo

Reproduziu-se, aqui, as linhas fundamentais do desenvolvimento da reflexão analógica agostiniana entre os livros VIII e XV do *trin.*, acompanhando, de maneira subjacente, sua dependência perante a antropologia cristã da *imago Dei*, bem como sua permeabilidade formal a uma progressão de matriz ascensional e interiorizante cuja origem remonta, sobretudo, ao neoplatonismo.

Com efeito, destacou-se, de início, o movimento intrínseco das tríades analógicas, cobrindo a atividade intelectual do ser humano desde sua ação junto às realidades corpóreas externas até a realidade incorpórea da mente. Em seguida, abordou-se a inserção, neste esquema, do dualismo ciência/sabedoria – considerando, em adição, os demais pares conceituais que lhe estão relacionados, a saber, homem exterior/homem interior e ação/contemplação – de modo a assimilar a orientação geral do constructo analógico a partir da coordenação entre fé e razão.

## CAPÍTULO 4 – A ANALOGIA PSICOLÓGICA AGOSTINIANA SOB A PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Se no capítulo anterior, a analogia psicológica agostiniana foi exposta de maneira a ressaltar a lógica intrínseca de seu desenvolvimento ao longo do *trin.*, as implicações deste constructo precisam ainda ser problematizadas, notadamente, no que concerne ao horizonte de conhecimento da filosofia da religião.

A camada mais profunda que liga a analogia psicológica ao edifício teórico da filosofia da religião se refere, certamente, à articulação entre fé e razão, a qual, como já discutido, permeia a reflexão contida no *trin.* Em traços gerais, o pensamento agostiniano assume que o produto do exercício da razão, em suas asserções conclusivas, deve necessariamente coincidir com os dados da fé, ou conforme expressão cara a Agostinho, com a regra da fé (*fidei regula*).<sup>491</sup> Logo, em certo sentido, a fé precede a razão pela assertividade que emana de sua autoridade manifestada historicamente. Todavia, este fato não interpõe restrição à contínua compenetração entre ambas. Mesmo em sua ocorrência elementar, a fé pressupõe uma integração com a razão, uma vez que Agostinho reconhece a necessidade da aplicação da razão para o próprio entendimento do conteúdo da fé. É preciso que se entenda o que está sendo dito ou o que foi escrito, caso contrário, não seria possível acreditar nas proposições de fé anunciadas. Por certo, neste nível, a razão ainda não designa uma atividade intelectual na plena efetivação de sua potencialidade, capaz de estabelecer conexões lógicas ou mesmo de perscrutar os significados mais profundos dos dados da fé; trata-se, em vez disso, de um reconhecimento à óbvia existência de um aparato cognitivo pelo qual o ser humano entende os dados captados pelos sentidos.<sup>492</sup>

Ao final do *trin.*, Agostinho menciona que a busca pelo Deus *uno et trino* denota outro arranjo na interação mútua entre fé e razão. No livro XV, ele elabora a célebre fórmula: “a fé busca, o intelecto encontra” (*fides quaerit, intellectus inuenit*).<sup>493</sup> Porém, destacada de

---

<sup>491</sup> A *regra da fé* compreende, fundamentalmente, para Agostinho, o conteúdo das escrituras judaico-cristãs. Além disso, implica, secundariamente, nas resoluções conciliares e na tradição teológica patrística. Acerca do uso da expressão, cf. *trin.*, II,10,17; XV,27,49; XV,28,51.

<sup>492</sup> Cf. *s.* XLIII,3,4. Cf. ainda Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho*, p. 138-140.

<sup>493</sup> Cf. *trin.*, XV,2,2.

seu contexto mais amplo, a expressão pode resultar em uma apreensão equivocada do modo como Agostinho resolve a relação entre ambas em seu tratado trinitário. O fato é que a fórmula vem sendo citada, no mais das vezes, sem qualquer menção à sentença seguinte na qual é acrescentado que “por outro lado, o intelecto busca aquilo que até agora se encontrou [...]”.<sup>494</sup> Considerando apenas a primeira metade da fórmula, tem-se a ideia de que o intelecto se sobrepõe à fé no sentido de que perfaz aquilo que a fé não poderia encontrar abandonada às suas próprias forças. No entanto, quando os polos são invertidos no complemento da reflexão, destacando-se que a fé já logrou encontrar o que o intelecto segue buscando, demonstra-se que a resolução para a coordenação entre fé e razão se encaminha em direção à concepção de um desenvolvimento dependente. Não se configura, ao menos no pensamento agostiniano em sua maturidade, um esquema interpretativo no qual fé e razão se sucedem como se fossem etapas mutuamente excludentes. Tal como quem se visse obrigado a arrastar diligentemente dois grandes volumes a um mesmo lugar, Agostinho se vê duplamente engajado com as exigências da fé e da razão. Logo, sempre que um dos volumes é conduzido a alguma distância, o movimento seguinte passa a ser o de emparelhar aquele deixado para trás. Em sua mútua afecção, o que, em um determinado momento é encontrado pela fé ou pela razão, necessita ser complementado com uma busca encampada pelo polo oposto.<sup>495</sup> Neste sentido, ambas buscam e encontram, e seguem buscando e encontrando incessantemente, isso porque a procura por Deus não pode cessar no decurso da existência natural do ser humano.<sup>496</sup> Tal reflexão surge, então, como um desdobramento das célebres palavras proferidas na abertura

<sup>494</sup> *trin.*, XV,2,2. Cf. “et rursus intellectus eum quem inuenit adhuc quaerit [...]”. *CCSL*, 50A,461. Contextualmente, o advérbio *adhuc* faz referência àquilo encontrado até o momento pela fé. Além disso, o termo *rursus* não denota apenas uma relação adversativa entre as sentenças, mas uma oposição que se estabelece como um prolongamento natural da atividade descrita na sentença anterior. O caráter sintético da língua latina faz com que, por vezes, seja difícil transpor todas as nuances implícitas sem prejuízo da fidelidade ao estilo do texto original.

<sup>495</sup> Ponderando sobre o trecho do *trin.* em questão, Moacyr Ayres Novaes Filho escreve: “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. Isto não é, portanto, uma circularidade vã, como se o espírito girasse no vazio. Parece, ao contrário, que há um impulso constantemente reiterado, pelo qual a fé e a razão incidem sobre os mesmos conteúdos, ainda que de modo diferente”. Moacyr Ayres Novaes FILHO, *A razão em exercício*, p. 103-104.

<sup>496</sup> A ênfase emprestada por Agostinho, no livro XII, à relação entre *buscar* e *encontrar* deriva, inicialmente, da exegese de duas passagens do Primeiro Testamento: Sl 104,4 e Is 55,6. Posteriormente, a circularidade contínua das duas ações é justificada pela própria incompreensibilidade última de Deus. Segundo suas palavras: “é assim, pois, que devem ser buscadas as [realidades] incompreensíveis: não considerando que tenha encontrado nada, aquele [que sabe] quão incompreensível é aquilo que buscava encontrar”. *trin.*, XV,2,2. Cf. “sic enim sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit inuenire”. *CCSL*, 50A,461. Vindo a concluir adiante: “com efeito, busca-se para que se encontre com maior apreço e encontra-se para que se busque com mais avidez”. *trin.*, XV,2,2. Cf. “nam et quaeritur ut inueniatur dulcius et inuenitur ut quaeratur audius”. *CCSL*, 50A,461.

do livro IX, “assim, portanto, busquemos como aqueles que hão de encontrar e encontremos como aqueles [ainda] dispostos a buscar”.<sup>497</sup>

Importa notar, ainda, como elas se unificam, no decorrer da reflexão analógica agostiniana, a partir do conceito de *exercitatio*. A ascensão gradativa das tríades analógicas acarreta um processo concomitante e reciprocamente dependente de purificação moral e intelectual, isto é, a fé resgata a razão ao mesmo tempo em que a razão fortalece a fé. Em termos práticos, o progresso no conhecimento de Deus torna a fé cada vez mais inabalável, por outro lado, tal progresso não pode ser alcançado sem o concurso providencial da fé.<sup>498</sup> A força desta simbiose se deve, além do mais, a uma característica própria da realidade mirada pelas analogias trinitárias. Conforme Agostinho observa ao final do *trin.*, “[...] há ali [na Trindade] algo que contemplamos, mas há também algo que não pode ser contemplado, [algo em] que devemos crer”.<sup>499</sup> A articulação entre fé e razão corresponde, portanto, a uma espécie de *adequatio* exigida pela dupla forma como a essência trinitária divina se revela ao ser humano. Mesmo quando assume por objeto a realidade mais assemelhada a Deus – a mente humana, *imago Dei* –, o conhecimento resultante da abordagem analógica precisa ser complementado pela fé; por outro lado, a fé desvinculada da razão atenta contra o próprio desígnio da criação do homem (*ratio creandi hominis*), afinal, segundo adverte o Hiponense, “para isto, por consequência, o homem deve ser inteligente: para que busque a Deus”.<sup>500</sup>

Com efeito, vale mencionar a proposta de Étienne Gilson concernente à reprodução da articulação entre fé e razão nas manifestações históricas da filosofia e da religião. Citando suas palavras,

uma filosofia que queira ser um verdadeiro amor da sabedoria deve partir da fé, da qual ela será a inteligência. Uma religião que se queira tão perfeita quanto possível deve tender à inteligência a partir da fé. Desta maneira, a verdadeira religião se unifica com a verdadeira filosofia e, por sua vez, a verdadeira filosofia se unifica com a verdadeira religião. Está aí aquilo que Agostinho chama de “filosofia cristã” [...].<sup>501</sup>

<sup>497</sup> *trin.*, IX,1,1. Cf. “sic ergo quaeramus tanquam inuenturi, et sic inueniamus tanquam quaesituri”. *CCSL*, 50,293.

<sup>498</sup> Segundo Angel Vega, “en una palabra: según San Agustín, la ciencia y la fe, la razón y la autoridad, son dos términos que mutuamente se reclaman y compenentran, suplen y refuerzan. La primera sin la segunda está expuesta a extraviarse y sucumbir; la segunda sin la primera se basta a sí misma, pero no satisface nuestra pasión de comprender; ambas juntas constituyen el criterio ideal de la ciencia cristiana”. Angel VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, p. 103.

<sup>499</sup> *trin.*, XV,6,10. Cf. “[...] et est illic quod conspiciamus, est quod etiam non conspectum credere debeamus”. *CCSL*, 50A,473-474.

<sup>500</sup> *trin.*, XV,2,2. Cf. “ad hoc ergo debet esse homo intellegens ut requirat deum”. *CCSL*, 50A,462.

<sup>501</sup> “Une philosophie qui veut être un vrai amour de la sagesse, doit partir de la foi, dont elle sera l’intelligence. Une religion qui se veut aussi parfaite que possible, doit tendre vers l’intelligence à partir de la foi. Ainsi entendue, la vrai religion ne fait qu’un avec la vrai philosophie, et, à son tour, la vrai philosophie ne fait qu’un

A imbricação entre fé e razão é, assim, entendida como o princípio formal daquilo que tem sido designado de *filosofia cristã*, a qual encontraria em Agostinho um de seus precursores.<sup>502</sup> Logo, para se estimar em que medida esta *filosofia cristã* pode ser entendida como expressão plausível de uma *filosofia da religião*, é preciso se aproximar da problematização metafísica decorrente da analogia psicológica agostiniana a partir de seu desdobramento natural junto à relação entre fé e razão. Em outras palavras, perpassando o âmbito da ontologia, da teoria do conhecimento e da antropologia, propõe-se demonstrar, portanto, a possibilidade de uma filosofia da religião exatamente a partir das implicações filosófico-metafísicas provenientes da abordagem analógica da questão trinitária no *trin*. É imprescindível, para tal, que se comece discutindo o nível mais elementar da relação entre analogia e metafísica.

Segundo Przywara, a metafísica encerra em si uma duplicidade originada na própria colocação de sua questão fundamental segundo a qual “[...] meu ato de consciência se interroga sobre o ser em vista de um ‘fundamento e fim e sentido’”.<sup>503</sup> Segue-se que, enquanto questão sobre o *fundamento e fim e sentido* do ser, efetivando-se entre um *ato-de-saber* e um *objeto-de-saber*, ela se subdivide em uma *meta-noética* e uma *meta-ôntica*.<sup>504</sup> Portanto, após

avec la vraie religion. C’est là ce qu’Augustin nomme ‘philosophie chrétienne’ [...]”. Étienne Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 46-47.

<sup>502</sup> Como o confirma, por exemplo, Angel Vega quando, em sua apreciação geral do valor filosófico do pensamento agostiniano, afirma que “la primera base de la filosofía cristiana, según San Agustín, es la unión de la razón y la fe, de la inteligencia y el corazón”. Angel VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, p. 37. Contudo, apesar da convergência de conteúdo e de fins e da dependência recíproca entre fé e razão terem se mantido como princípios inalteráveis ao longo de todo o desenvolvimento da reflexão agostiniana, Moacyr Ayres Novaes Filho faz lembrar que o tratamento do tema sofreu, por outro lado, inúmeras reformulações tipológicas e conceituais de modo a se adequar aos interlocutores ocasionais de Agostinho. Cf. Moacyr Novaes Ayres FILHO, *A razão em exercício*, p. 93-95.

<sup>503</sup> “[...] mon acte de conscience s’interroge sur l’être en vue de ‘fondement et fin et sens’”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 27.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 27-28. A menção à discussão conduzida por Erich Przywara em torno da *analogia entis* remete imediatamente à notória contenda teológica suscitada pela resposta de Karl Barth por meio da *analogia fidei*. Em benefício da delimitação temática e da objetividade analítica que sustentam esta pesquisa não seria possível adentrar no amplo espaço desta polêmica que durante grande parte do século XX se manteve entre os temas candentes da teologia. Duas observações complementam esta justificativa. Primeiramente, as questões buscadas no pensamento de Przywara, as quais ajudarão a secundar a discussão deste capítulo, concernem, principalmente, a uma leitura da relação entre analogia e metafísica. Decerto, demonstrar-se-ia um espírito demasiadamente cândido acreditar que tais pressuposições filosóficas não se encontram presentes no núcleo teológico sobre o qual floresceria a polêmica entre Przywara e Barth. Não obstante, parece razoável contra-argumentar que é possível lidar com este nível filosófico subjacente à *analogia entis* de maneira relativamente independente de seus desdobramentos teológicos. Em segundo lugar, teólogos como Gottlieb Söhngen e Hans Urs von Balthasar não apenas demonstraram que esta relação não compreende uma contraposição tão radical quanto inicialmente se manifestou, como também se empenharam em elaborar uma síntese entre as duas analogias, tendo feito com que, posteriormente, o próprio Karl Barth relativizasse, sem contudo abandonar por completo, sua oposição à *analogia entis*. Para um panorama sinóptico desta discussão, cf. Keith L. JOHNSON, *Reconsidering Barth’s Rejection of Przywara’s Analogia Entis*.

a alocação da questão do *saber enquanto saber* e do *ser enquanto ser*, seu problema passa a se referir à conjunção possível entre eles com referência ao mesmo *fundamento e fim e sentido*.<sup>505</sup>

Os contornos do esquema elaborado por Przywara se deixam perceber inequivocamente no interior da teoria analógica agostiniana. Porém, é preciso ter em conta as especificidades que cercam sua transposição para o domínio lexical cristão do agostinianismo. Em primeiro lugar, o que Przywara designa de *meta-ôntica* se espelha na perene reflexão de Agostinho às questões impostas pelo Gn 1-3 e Ex 3,14. O pensamento agostiniano está profundamente marcado pela ideia de que na raiz do amplo espectro de problemas que ocupam o ser humano predomina aquele ligado à própria existência do mundo criado. Somado ao tema da razão ordenadora da criação, o relato concernente ao Deus que se denomina *eu sou* perfaz o manancial ontológico que lhe serve de orientação geral. No que diz respeito à *meta-noética* apontada por Przywara, tem-se que, no caso de Agostinho, a longa contenda com o ceticismo da Nova Academia já o havia despertado para os problemas relacionados à possibilidade do saber, o que viria a se estender, posterior e progressivamente, em um longo desenvolvimento reflexivo de orientação cristológica, ou seja, o percurso do Cristo como *mestre interior* até o seu pleno entendimento como *sabedoria e ciência de Deus* (*sapientia et scientia Dei*). Por fim, o tema do *fundamento e fim e sentido*, enquanto expressão do *meta* da *physis*,<sup>506</sup> encontra clara ressonância na concepção do Deus cristão que, em sua essência trinitária, reproduz, em uma perceptível coincidência formal, a vinculação pressuposta na tríade *fundamento e fim e sentido*. Tal como Przywara faz progredir o tópico, o *fundamento e fim e sentido*, que somente pode se realizar plenamente na ideia de Deus,<sup>507</sup> compreende o *ser* da meta-ôntica e a *verdade-bom-belo* da meta-noética,<sup>508</sup> de onde se percebe ainda mais claramente sua convergência com a compreensão agostiniana de Deus como *sumo ser*<sup>509</sup> e a própria *verdade*.<sup>510</sup>

<sup>505</sup> Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 30.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

<sup>507</sup> Cf. “or, comme la formalité fondement, fins, sens ne se réalise parfaitement qu’en Dieu (car non seulement la créature fait référence à Dieu par delà elle-même, mais encore, en raison de cette référence, Lui seul est le fondement en soi, la fin en soi, le sens en soi), ce fondement, fin et sens est quelque chose comme un ‘concept limite positif’ pour le mouvement métaphysique de l’esprit”. *Ibid.*, p.68-69.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 103-104.

<sup>509</sup> Cf., principalmente, *conf.*, I,6,10; *en. Ps.*, XXXVIII,22; *civ. dei*, XI,28.

<sup>510</sup> Cf., por exemplo, *conf.*, VII,10,16; XII,25,35; *trin.*, IV,pról.,1; VIII,2,3; *civ. dei*, XI,28. Erich Przywara faz notar esta união onto-noética na compreensão agostiniana de Deus a partir da articulação entre *vida* e *luz* tratada pontualmente em uma passagem do *Io. ev. tr.*: “se, portanto, ao se aproximar [de Deus] sois iluminados e ao se afastar passais a viver nas trevas; não estava em vós a vossa luz, mas em vosso Deus. Aproximai para que renasçais, se vos afastardes, morrereis; não estava em vós a vossa vida; pois é a vossa própria vida, aquele que é a vossa luz. *Porque junto de ti está a fonte da vida, e na tua luz veremos a luz* [SI 36(35),10]”. *Io. ev. tr.*, 19,12.

No entanto, a reflexão de Przywara se estende a fim de aprofundar a compreensão do real posicionamento da analogia no assentamento ôntico e noético da metafísica. A analogia se efetiva na função de estabelecer uma linha de continuidade entre a meta-noética e a meta-ôntica, apreendendo o *ser* (fundado, orientado e determinado) a partir de sua participação com referência ao *fundamento e fim e sentido* que se desloca sempre para além dele.<sup>511</sup> A analogia não se interpõe entre o ôntico e o noético com vistas a uma síntese a partir da qual eles se eclipsariam dando lugar a uma terceira forma que, enquanto soma de ambos, não pode ser mais nenhum dos dois. Antes, ela propicia um movimento capaz de se harmonizar com o deslocamento descrito da seguinte forma por Przywara: “a meta-noética se transcende, intencionalmente inclinada adiante, até a meta-ôntica. A meta-ôntica opera sobre si uma crítica reflexiva retrospectiva em direção à meta-noética”.<sup>512</sup> É este compasso que dita o ritmo da analogia definida como *meio movente*.<sup>513</sup> Ela preenche o intervalo do ôntico e do noético estabelecendo conexões que se valem da abertura mútua e incessante entre os dois e entre as oposições neles incrustadas, respectivamente, ser/não-ser e verdadeiro/falso.<sup>514</sup>

#### 4.1 Analogia e ontologia

No que concerne especificamente à meta-ôntica pressuposta como um dos princípios formais da metafísica, cabe questionar, de início, o modo como a reflexão analógica agostiniana se situa neste *Platz* ontológico a partir do caráter fundamental da existência de uma razão trinitária no ato da criação. Seria possível até mesmo propor que, a rigor, a raiz filosófica originária da analogia é, antes de tudo, ontológica. As criaturas somente remetem analogicamente à realidade divina porque encerram em si uma estrutura ontológica trinitária. Segundo Matthew Drever, no que se refere ao ser humano, “o movimento do eu para Deus tem como premissa o movimento oposto e prévio de Deus para o eu: somente porque Deus

---

Cf. “si ergo accedendo illuminamini, et recedendo tenebramini; non erat in vobis lumen vestrum, sed in Deo vestro. Accedite, ut resurgatis: si recesseritis, moriemini. Si ergo accedendo vivitis, recedendo morimini; non erat in vobis vita vestra. Ipsa est enim vita vestra, quae est lux vestra. *Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen*”. PL, XXXV, col. 1550.

<sup>511</sup> Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 104.

<sup>512</sup> “La méta-noétique se transcende, intentionnellement tendu en avant, vers la méta-ontique. La méta-ontique opère sur soi une critique réflexive rétrospective en direction de la méta-noétique”. Ibid., p. 28.

<sup>513</sup> Ibid., p. 100-105. Alinhando-se a esta perspectiva, Teixeira-Leite Penido descreve a dinamicidade da analogia nos seguintes termos: “[...] a analogia move-se no ‘simpliciter diversum’, mas para nele encontrar o ‘secundum quid unum’; ela pretende ordenar a diversidade; na multiplicidade do real, busca a unidade relativa, no dissemelhante, a semelhança proporcional. E assim afirma-se, uma vez mais, como a doutrina do justo meio”. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 92.

<sup>514</sup> Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 28 e 98-99.

criou humanos à imagem da Trindade e redimiou esta imagem através de Cristo que o eu humano possui uma estrutura triádica capaz de garantir algum entendimento da Trindade”.<sup>515</sup>

No entanto, a tarefa de apreensão da uma formulação ontológica preambular ao desenvolvimento da analogia deve se iniciar em um nível anterior à proposição da estrutura trinitária da criação, por onde se mostra necessário retroceder a uma discussão acerca da própria realidade dos termos ali pressupostos, Deus e o mundo. Pelo lado da realidade divina, tem-se o elemento definidor não apenas da ontologia subjacente à analogia psicológica, mas a todo o agostinianismo. Uma vez que a existência de Deus não é problematizada em si mesma por Agostinho – a autoridade da fé cristã é assertiva e infalível quanto à questão –, o que se abre à discussão é, mais propriamente, o modo como a evidência de sua realidade pode ser alcançada pela razão. Essencialmente, a mais extensiva e acabada abordagem do problema, por parte de Agostinho, está disposta no livro II do *lib. arb.*<sup>516</sup> O encadeamento do argumento de Agostinho está assim organizado: a) Deus é aquele ao qual nenhum outro ser é superior; b) se algo superior à nossa mente existe, então Deus é idêntico ou superior a ele; c) a verdade existe e é superior à mente; d) Deus é, por conseguinte, idêntico ou superior à verdade; e) sendo idêntico à verdade e esta existe, logo, Deus existe; f) sendo superior à verdade, Deus também existe; g) portanto, Deus existe.<sup>517</sup> O argumento agostiniano demonstra, assim, uma síntese entre a concepção teísta cristã e a metafísica platônica, o que se explica pela conciliação entre a eminência ontológica de Deus – representada, sobretudo, pela revelação de seu nome em Ex 3,14 – e a transcendência das ideias eternas ao modo platônico.

Do problema relacionado à realidade divina, advém aquele relacionado à realidade do mundo. Tal questão fora inicialmente confrontada por Agostinho no *acad.*, diálogo escrito em 386, a partir do contexto polemicista em torno do ceticismo da Nova Academia. A evidência da realidade do mundo é afirmada por Agostinho da seguinte maneira: “assim, a

---

<sup>515</sup> “The movement of self to God is premised on the opposite and prior movement of God to self: it is only because God has created humans in the image of the Trinity and redeemed that image through Christ that the human self has a triadic structure capable of granting some understanding of the Trinity”. Matthew DREVER, *The Self before God*, p. 241.

<sup>516</sup> Lawrence Roberts defende, inclusive, que esta passagem elabora uma ocorrência prototípica do modelo de argumento ontológico que viria a ocupar, em um momento ulterior, destacada posição no pensamento escolástico. Cf. Lawrence D. ROBERTS, *Augustine's Version of the Ontological Argument and Platonism*.

<sup>517</sup> Cf. *ibid.*, p. 94-95. Cf. ainda *lib. arb.*, II,6,14; 11,30-14,38. Seria possível estabelecer uma similaridade entre o modo como o “argumento ontológico” agostiniano antecede a analogia psicológica e aquele com que, no pensamento de Tomás de Aquino, as *quinque viae* precedem a *analogia entis*. Por consequência, as seguintes palavras de Teixeira-Leite Penido, dirigidas à analogia tomista, têm algo a dizer acerca da analogia agostiniana: “[...] a analogia principia exatamente onde terminam as ‘quinque viæ’; e é verdadeira a afirmação, não somente pelo motivo banal de que após o descobrimento da existência de uma realidade, cumpre empreender-lhe a exploração da natureza, senão também, por este motivo de capital importância, que o mecanismo mesmo das provas de Deus nos atira necessariamente em plena analogia [...]”. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 92.

tudo isto que, o que quer que seja, contém-nos e mantém-nos, a isto, digo, que aparece aos meus olhos, e é por mim percebido como comportando a terra e o céu – ou a quase terra e o quase céu –, eu chamo mundo”.<sup>518</sup> A realidade do mundo é assegurada pelo caráter manifesto com que se oferece ao sujeito percipiente. O mundo é real, em um primeiro instante, porque *aparece aos meus olhos*. A orientação fenomênica de seu argumento em favor da realidade do mundo se desenvolveria, posteriormente, inserida no problema referente à certeza da existência individual.<sup>519</sup> Em poucas palavras, o problema da realidade do mundo se resolve naquele relacionado à interioridade humana. Como Agostinho elaboraria recorrentemente em suas obras, o ser humano chega à certeza de que existe, vive e pensa através do movimento de autoapreensão da mente e, em decorrência da irrefutabilidade da realidade do ser que percebe o mundo, não há porque duvidar do objeto percebido.<sup>520</sup> Diante da subordinação do problema da realidade do mundo à automanifestação interior da mente, a questão se concentra, em última análise, na perquirição de Deus e da alma, exatamente os termos que compõem o núcleo da analogia psicológica.

Logo, se a realidade de Deus e da alma – e, a partir desta, a realidade do mundo exterior – podem ser apreendidas também pela razão, elas devem compartilhar, em um nível básico e anterior às implicações que decorrem desta afirmação, uma condição ontológica comum relacionada à sua existência. A analogia somente encontra uma fundamentação coerente para o seu processo de estruturação intrínseca a partir da “colocação simultânea do Ser e dos seres”.<sup>521</sup> É absolutamente imprescindível que, em sua elementaridade, os analogados estejam inseridos em uma mesma ordem de realidade, a qual concerne, exatamente, à categoria do ser/existir.

Por decorrência, faz-se necessário incluir na discussão o modo como este processo de ontologização se estende junto à relação entre criador e criatura. Embora a conjunção aduzida pelos conceitos de ser e seres seja imprescindível para a identificação do princípio de contiguidade existente entre a unidade e a multiplicidade, ela é lacunar no que diz respeito à irreduzibilidade da diferença existente entre ambos. Somente retomando a questão a partir dos conceitos de *criador* e *criatura*, torna-se possível captar o caráter derivado da essência dos seres em relação à essência do ser. De imediato, depreende-se que os dois se unem em relação

<sup>518</sup> *acad.*, III,11,24. Cf. “ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet, atque alit; hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et cœlum, aut quase terram, et quase cœlum, mundum voco”. *PL*, XXXII, col. 946.

<sup>519</sup> Para Gareth Matthews, a atenção demandada por Agostinho ao “[...] mundo fenomenal que cada um de nós pode saber que possui torna-se, em seu último escrito [*trin.*], um interesse na mente e no que ela pode saber a seu próprio respeito”. Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho*, p. 38-39.

<sup>520</sup> Cf., sobretudo, *sol.* II,1,1; *lib. arb.*, II,3,7; *trin.*, X,10,13.

<sup>521</sup> Cf. Étienne GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 115.

de causalidade,<sup>522</sup> uma vez que a criatura deve sua essência ao criador.<sup>523</sup> A contiguidade se deve ao fato de que todo aquele que existe recebe sua essência do ser do qual se origina. Entretanto, a essência se realiza de modos distintos em cada um deles.<sup>524</sup> E é esta diferença que o par conceitual ser/seres não abrange, já que a mera pluralização do segundo termo não oferece qualquer indício do enlace causal subentendido nos termos *criador* e *criatura*. O fato é que, enquanto ser criado, a criatura passou à existência em algum momento, estando marcada pelo *fieri*.<sup>525</sup> Com isso, institui-se uma diferença fundamental entre o criador e a sua criatura. A existência desta não retém a estabilidade daquele, pelo contrário, ela transcorre em um incessante devir. Logo, como tudo o que muda não conserva a sua essência por si mesmo,<sup>526</sup> a criatura existe circunscrita à dependência da essência do criador.<sup>527</sup> Em resumo, a relação que se estabelece entre Ser e seres somente pode ser desenvolvida a contento, deixando transcorrer todas as suas implicações ontológicas, quando reformulada como *ser criador* e *seres criados*.

Contudo, no que diz respeito à colocação simultânea do Ser e dos seres, da mesma maneira como Étienne Gilson assume que se trata propriamente de uma metafísica *do Êxodo*,<sup>528</sup> também no que se refere à relação entre criador e criatura não há que se pensar em uma metafísica *no* Gênesis, mas em uma metafísica *do* Gênesis. Com efeito, a reflexão dispensada por Agostinho demanda uma abordagem atenta à sua permeabilidade ao platonismo. A culminação analógica desta ontologia apurada no *corpus* agostiniano é amplamente devedora da confluência da metafísica platônica considerada, sobretudo, no fechamento de sua ontologia a partir da complementaridade entre μέτεξις e παρουσία.

No *trin.*, a acomodação deste duplo registro, filosófico e teológico, na resolução da questão ontológica que se aloca na raiz da analogia pode ser assimilada e sintetizada a partir da convergência de três passagens. No livro III, apoiando-se em Cl 1,16, ele escreve: “[...] e assim, toda criatura foi disposta e é também conservada pelo seu criador – *de quem, por quem e em quem* [existe]. Por isto, a vontade de Deus é a causa suma e primeira da forma e do

<sup>522</sup> Acerca da relação de causalidade entre o criador e a criação, sobretudo em sua conexão com o tema da *voluntas Dei*, cf. *trin.*, III,3,8-4,9; 9,16-18; *Gn. contra man.*, I,2,4; *div. qu.*, 28.

<sup>523</sup> Cf. “[...] em verdade, criatura nenhuma poderia existir a não ser por aquele pelo qual todas as coisas foram feitas”. *trin.*, XV,11,20. Cf. “[...] creatura uero nulla esse posset nisi per ipsum per quod facta sunt omnia”. CCSL, 50A,489.

<sup>524</sup> Cf. *conf.*, XI,4,6.

<sup>525</sup> Cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 84.

<sup>526</sup> Cf. *trin.*, V,2,3.

<sup>527</sup> Cf. *vera rel.*, 18,35-36; *conf.*, VII,11,17.

<sup>528</sup> Cf. Étienne GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 126.

movimento de todos os seres corpóreos”.<sup>529</sup> A dependência dos seres criados se desdobra de maneira dupla: dependência de criação e dependência de conservação, por onde o criador é responsável não somente por sua forma (*species*), mas também por seu movimento (*motio*). Dependência inserida, por fim, em um esquema trinitário devido à relação regida pela coordenação das preposições *de (ex)*, *por (per)*, *em (in)*.<sup>530</sup> A participação ontológica dos seres criados é expressa formalmente como tendo sua origem, seu meio e sua continuidade na essência trinitária divina. Tríplice causalidade definida por Olivier du Roy como *originante*, *exemplar* e *eficiente*,<sup>531</sup> e que se consuma na afirmação de que “o Pai é o princípio que cria pelo Filho e ordena no Espírito”.<sup>532</sup> Assim, comprovando como a reflexão trinitária agostiniana se define por uma progressiva ênfase na unidade entre o Pai, o Filho e o Espírito não apenas em seu caráter *ad intra*, mas também *ad extra*,<sup>533</sup> a fórmula *ex quo, per quem, in quo* se mostra como um esquema imprescindível para a compreensão da contiguidade ontológica entre o ser criador e os seres criados.

Porém, o caráter dependente da criatura, o qual se deve ao fato de lhe ser extrínseca a causa de sua criação e de sua conservação, impõe ainda uma especificidade ontológica que

<sup>529</sup> *trin.*, III,4,9. Cf. “[...] ac sic uniuersa creatura per creatorem suum *ex quo* et *per quem* et *in quo* etiam condita atque instituta est ; ac per hoc uoluntas dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum”. *CCSL*, 50,136. Se nesta passagem é enfatizada a implicação da fórmula *ex quo, per quem, in quo* sobre o movimento das criaturas, no *quant. an.* a entonação é deslocada para a imutabilidade do criador: “e por isto é ensinado pela igreja cristã de maneira divina e particular que nenhuma criatura deve ser adorada pela alma (expresso-me de boa mente, com as palavras que me foram apresentadas), mas somente o próprio Criador de todas as coisas que existem, e de quem, por quem e em quem todas as coisas [existem]; princípio imutável, sabedoria imutável e caridade imutável; um Deus verdadeiro e perfeito que nunca não existiu, e nunca não existirá; nunca existiu de outra maneira e nunca existirá de outra maneira [...]”. *quant. an.*, 34,77. Cf. “ideoque diuine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, nullam creaturam colendam esse animae (libentius enim loquor his uerbis quibus mihi haec insinuata sunt), sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem charitatem, unum Deum uerum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit [...]”. *PL*, XXXII, col. 1077. Referências relevantes ao tema se encontram ainda em *mus.*, VI,17,59; *vera rel.*, 55,113; *lib. arb.*, III,11,33; *Gn. litt. imp.*, 4,13; *doc. chr.*, I,5,5; *conf.*, I,2,2. Para uma discussão das variantes desta fórmula ao longo das obras agostinianas, cf. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 479-485.

<sup>530</sup> Lewis Ayres faz notar a ascendência de Hilário de Poitiers sobre Agostinho no que se refere à interpretação trinitária desta fórmula paulina que, em seu contexto original, seria mais propriamente cristológica. Para tanto, ele se baseia no seguinte trecho do livro II do tratado trinitário de Hilário: “um é, então, o Deus Pai, de quem [procede] todas as coisas; um é o unigênito, nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tudo [existe]; e um é o Espírito, dom em todas as coisas”. [Hilário de Poitiers] *De Trinitate*, II,1. Cf. “unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus”. *PL*, X, col. 50D. Cf. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 58-59. Em adição, é preciso sublinhar que esta fórmula é também discutida por Agostinho com base em outras duas passagens paulinas: Rm 11,36 e 1Cor 8,6.

<sup>531</sup> Cf. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 292.

<sup>532</sup> “Le Père est le Principe qui crée par le Fils et ordonne dans l’Esprit”. Olivier du ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 435.

<sup>533</sup> É exatamente esta acentuação gradual na unidade essencial entre Pai, Filho e Espírito que justifica a afirmação no *trin.*, segundo a qual, a rigor, qualquer uma das pessoas trinitárias pode também ser designada *princípio* em sentido relativo. Conforme explica Agostinho, “em verdade, com relação à criatura, o Pai, o Filho e o Espírito Santo [são] um princípio, assim como um criador e um senhor”. *trin.*, V,14,15. Cf. “ad creaturam uero pater et filius et spiritus sanctus unum principium sicut *unus creator* et *unus dominus*”. *CCSL*, 50,223.

extravasa a continuidade de essência implicada nos termos que substantivam a relação *ser criador/seres criados*. Em uma passagem do livro I, Agostinho, buscando destacar a importância da purificação do espírito para a contemplação de Deus, observa: “por conseguinte, a substância de Deus, que faz as coisas mutáveis sem qualquer mudança em si e cria as coisas temporais sem qualquer movimento temporal em si, é difícil de ser intuída e de se conhecer plenamente”.<sup>534</sup> Sob a perspectiva do criador, a criação se realiza sem qualquer interferência em sua essência imutável, absolutamente exilada da temporalidade. Logo, a contiguidade entre Deus e as criaturas é obstruída – ainda que não suprimida – pela maneira como a criação se efetiva quando considerada a partir das criaturas. Sob a ótica do ser criado, a criação designa exatamente a passagem da *não existência* para a *existência* e a sua inserção na ordem da temporalidade. Por decorrência, a existência se realiza na criatura de maneira relativa, se confrontada ao modo absoluto da existência divina, na medida em que a contingência relacionada à mutabilidade e à temporalidade não encontra referência na imutabilidade e na eternidade com que o criador concretiza a criação.<sup>535</sup>

Por fim, a tríplice causalidade entre o ser criador e os seres criados é ilustrada no livro VI do *trin.*, onde Agostinho sustenta: “logo, todos estes que foram criados pela arte divina ostentam em si certa unidade, forma e ordem”.<sup>536</sup> A fórmula *ex quo, per quem, in quo* é colocada, portanto, em relação com a tríade ontológica *unidade, forma e ordem*.<sup>537</sup> A essência

<sup>534</sup> *trin.*, I,1,3. Cf. “proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est [...]”. *CCSL*, 50,30.

<sup>535</sup> Considerada em seu aspecto formal, esta discussão deriva de um longo processo de aprofundamento do relato criacionista dos três primeiros capítulos do Gênesis em conjunção com o princípio de causalidade exposto no *Timeu* (28a).

<sup>536</sup> *trin.*, VI,10,12. Cf. “haec igitur omnia quae arte diuina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem”. *CCSL*, 50,242.

<sup>537</sup> Através de sua fundamentação ontológica, a teoria analógica gestada no *trin.* expõe sua continuidade com a reflexão agostiniana como um todo. A tríade *unidade (unitas), forma (species) e ordem (ordo)* traduz uma preocupação constante em seu pensamento. É o que nos atestam, por exemplo, as variantes que podem ser observadas ao longo de sua obra: *unitas, species/numerus, bonitas (mus., VI,17,56-57); unus/esse, species, ordo (vera rel., 7,13); modus, species, ordo (nat. b., 3)*. A principal ocorrência desta tríade em uma obra do mesmo período do *trin.* encontra-se no *civ. dei*, em que se explicita a unidade do léxico das tríades ontológicas, bem como o vínculo entre estas e as tríades antropológicas: “assim, o sumo e verdadeiro Deus que com o seu Verbo e o Espírito Santo formam uma trindade, é o Deus único e onipotente, criador e formador de todas as almas e todos os corpos [...] de quem provém todo modo, toda forma, toda ordem; de quem provém medida, número, peso; de quem provém o que quer que seja natural, qualquer que seja o seu gênero, seja qual for seu valor; de quem provém as sementes das formas, as formas das sementes, o movimento das sementes e das formas; que deu à carne origem, beleza e compleição; a fecundidade da propagação, a disposição dos membros, a saúde da harmonia; que deu aos animais irracionais memória, sentido e apetite, por outro lado, aos racionais, além disso, mente, inteligência e vontade [...]”. *civ. dei*, V,11. Cf. “Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis [...] a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cujuscumque generis est, cujuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum: qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae: qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem [...]”. *PL*, XLI, col.

divina se manifesta nas criaturas com a disposição desta tríade, porém, o caráter relativo da participação ontológica por meio destes atributos se torna patente, na passagem citada, pela inserção do pronome *certa* (*quidam*). A *unidade*, a *forma* e a *ordem* presentes nos seres criados são participadas, não estão ali da maneira essencial com que se apresentam no ser criador que não participa da *unidade*, da *forma* e da *ordem*, mas é por si mesmo, em sua essência trinitária, *unidade*, *forma* e *ordem*. A palavra *certa* é o elemento relativizador da constituição ontológica das criaturas. A contiguidade existencial entre o ser criador e os seres criados é perpassada por uma diferença constitutiva na medida em que a essência divina se realiza de modo diferente nas criaturas e entre as criaturas.

Nas *en. ps.*, Agostinho, refletindo sobre o caráter quase aporético decorrente do estatuto ontológico das criaturas, escreve: “o que é o mesmo [*idipsum*]? O que sempre existe do mesmo modo; o que não é de um modo agora e depois de outro. O que é, portanto, o mesmo [*idipsum*], senão o que é? Quem é que é? Aquele que é eterno. Pois isto que existe sempre de diferentes maneiras não é, porque não permanece. Não [se pode dizer] que não seja de maneira completa, mas não é de maneira suma”.<sup>538</sup> As criaturas se definem, assim, por um *est non est*. É precisamente esta fórmula ontológica que se aloja no cerne da analogia e que ilustra a conclusão de Teixeira-Leite Penido, para quem

[...] na base de um conceito analógico encontra-se uma realidade (vida, bondade, ser, etc.), que se desenvolve segundo modos *diversos*, porém *imanes*. Esta imanência fundamenta a unidade; a diversidade, porém, impede a identidade absoluta. Unidade, já que não saímos da perfeição analógica: nada lhe é superposto: unidade, entretanto, muito relativa, porquanto a perfeição varia fundamentalmente em cada uma de suas realizações.<sup>539</sup>

---

153-154. Para uma discussão acerca da orientação ontológica destas tríades, cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, p. 282-297. Por fim, importa destacar o enraizamento escriturístico da tríade *unidade/modo, forma e ordem* através da tríade *medida, número e peso* constante em Sb 11,20. No *Gn. litt.*, tem-se a expressão mais apurada da interpenetração entre ambas. No livro IV, Agostinho escreve, “[...] decerto, segundo isto, a medida fixa o modo de todas as coisas, o número fornece a forma de todas as coisas, o peso impele todas as coisas para a quietude e a estabilidade. Aquele [Deus] é originalmente, verdadeiramente e unicamente como estes, pois determina e forma todas as coisas, e ordena todas as coisas [...]”. *Gn. litt.*, IV,3,7. Cf. “[...] secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia [...]”. *PL*, XXXIV, col. 299. Arrematando logo adiante, “Deus, de quem provém todo o modo das medidas, toda a paridade dos números, toda a ordem dos pesos [...]”. *Gn. litt.*, V,22,43. Cf. “[...] Deum, a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum [...]”. *PL*, XXXIV, col. 337.

<sup>538</sup> *en. Ps.*, CXXI,5. Cf. “quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet: non omnino non est, sed non summe est”. *PL*, XXXVII, col. 1622. Cf. também *en. Ps.*, XXXVIII,7. Esta reflexão se liga à questão da relatividade das criaturas tal como desenvolvida nas *conf.* VII,11,17. Para uma reflexão do *idipsum* como nome de Deus, cf. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, p. 202-206.

<sup>539</sup> M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 59.

A relatividade do *est non est* é capaz, assim, de abranger tanto a *gradação horizontal* entre os seres criados que participam de maneiras diferentes da essência divina – o que é ilustrado por Teixeira-Leite Penido na expressão *modos diversos, porém imanentes* –, além da *diferença vertical* em relação ao *est* divino, interditando a possibilidade de uma identidade absoluta.

De acordo com Erich Przywara a condição relativa exprimida no *est non est* é o que fornece o princípio específico da analogia enquanto *meio movente* entre a identidade pura e a contradição pura.<sup>540</sup> O fato é que o princípio de identidade – incorporado em sua forma cabal, segundo Przywara, na *lógica* – tende a reduzir a relação entre o Ser criador e os seres criados na univocidade do *est – est*. Por outro lado, o princípio de contradição – fundamento da *dialética* – termina por fixá-lo na oposição do *est – non est*. Neste caso, a lógica e a dialética extinguem qualquer possibilidade de comunicação entre os extremos. A analogia, por sua vez, ao se basear em uma relação que tem, por um lado, a realidade contingente tomada como *est non est*, por outro, a realidade necessária como *est*, faz com que o princípio de contradição e o princípio de identidade se encaminhem mutuamente em direção ao outro sem, contudo, que se igualem ou se extingam, mas que se preservem a partir da interação comandada pelo próprio movimento deste *meio movente* que corresponde à analogia.<sup>541</sup>

A fórmula resultante da fundamentação analógica proposta por Przywara é “essência *em-sobre* existência” ou, de maneira mais atinente à terminologia agostiniana, “Deus *em-sobre* criatura”. A conjunção preposicional *em-sobre* indica que Deus embora se mantendo *sobre* toda a criação, não se manifesta a não ser *na* criatura. Além disso, *na* própria criatura ele se anuncia *sobre* toda a criação.<sup>542</sup> Logo, o *em-sobre* designa precisamente a posição da analogia neste equilíbrio entre transcendência e imanência, equivocidade e univocidade, que marca a relatividade da existência criatural perante a existência absoluta de Deus.<sup>543</sup>

A dinamicidade ontológica contida no *em-sobre* responde, também, a um movimento instaurado no interior do pensamento agostiniano. No *Gn. litt.*, ao discorrer sobre o modo

<sup>540</sup> Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 94-98.

<sup>541</sup> Cf. *ibid.*, p. 102.

<sup>542</sup> Cf. *ibid.*, p. 55.

<sup>543</sup> Voltando-se à matriz originária da filosofia ocidental, Przywara afirma que o *em-sobre* aponta para a inserção da analogia na metafísica criatural a partir de uma síntese entre o idealismo-eidético platônico e o realismo-morfológico aristotélico. Conforme suas palavras, “la solution est dans le lieu où se rencontrent morphè et eidos. *Morphè*, como ‘structure des choses’, interne et réelle, signifie une essence réalisée, donc privilège l’être-tel en être-là’ <=> essence en existence>; en revanche, *eidos* signifie l’idée des choses’, interne et idéale, l’essence comme oriente de la réalisation’, donc par privilège l’être-tel sur être-là’ <=> essence sur existence>”. *Ibid.*, p. 45.

como Deus administra as coisas criadas, o Hiponense sustenta que ele é “interior a toda coisa, porque nele mesmo todas as coisas existem, e exterior a toda coisa, porque ele mesmo está sobre todas as coisas”. Destaca-se, neste caso, a remissão da relação *interior* (imanência) e *exterior* (transcendência) àquela entre *em (in)* e *sobre (super)*.<sup>544</sup>

No entanto, a plena adequação da analogia ao *em-sobre* presente no *Gn. litt.* demanda uma apreensão mais ampla do desdobramento reflexivo deste esquema. *Prima facie*, a assertividade proveniente do *em-sobre* é relativizada pelo processo de adjetivação comparativa de ambas as preposições que compõem a fórmula. Conforme Agostinho afirma nas *conf.*, “tu [Deus], porém, eras mais íntimo [*interior*] que o meu íntimo e mais elevado [*superior*] que o meu ápice”.<sup>545</sup> Deus não se esgota na circunscrição do esquema *in-super*, mas, em sua inapreensibilidade última é o ser sempre mais íntimo (*interior*) e mais elevado (*superior*) que a sua criação. Somente na remissão do *in* ao *interior* e do *super* ao *superior* que a abertura da existência divina ao plano da imanência pode ser postulada sem prejuízo de sua transcendência irrestrita. De acordo com Przywara, é assim que se determina a passagem do *positivo* para o *infinito comparativo*.<sup>546</sup> Deus é sempre um *para-além* na criatura.<sup>547</sup>

Na relação *interior-superior*, a questão do *em-sobre* encontra um meio eficaz de se coadunar ao *est non est*. Os seres criados devem sua relatividade constitutiva ao fato de que Deus, enquanto *fundamento e ser e sentido*, existe (*est*) *em-sobre* a criatura. A positividade da existência criatural se distende no caráter fugidio de um ser sempre mais íntimo (*interior*) e mais elevado (*superior*), por onde os seres criados não existem (*non est*). A existência divina em sua imanência se encaminha, portanto, a um contínuo ultrapassamento da criatura, revelando a abrangência inalcançável de sua existência.

Além de fundamentar a relatividade vertical da criação, o *est non est* também serve de esteio à relatividade horizontal. Somente porque a consumação existencial das criaturas se furta ao dualismo do *est/non est*, é possível que o *est* do ser criador se realize de diferentes modos entre as criaturas. Estivesse a criação reduzida à identidade absoluta do *est*, reinaria a univocidade entre criador e criaturas, uma espécie de unidade *inclusiva*, no sentido de que o *est* se realizaria positivamente e de maneira plena no todo. De modo contrário, na diferença absoluta do *non est*, restaria uma completa equivocidade, predominando uma unidade *excludente*, visto que o *est* se definiria negativamente em sua oposição radical ao *non est*. O

<sup>544</sup> *Gn. litt.*, VIII,26,48. Cf. “[...] interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia”. *PL*, XXXIV, col. 391.

<sup>545</sup> *conf.*, III,6,11. Cf. “tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo”. *PL*, XXXII, col. 688.

<sup>546</sup> Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 137.

<sup>547</sup> Cf. *ibid.*, p. 136.

*est non est* fundamenta, deste modo, um dos princípios básicos da analogia, a saber, a existência de uma real multiplicidade subsumida a uma não menos real unidade.<sup>548</sup>

A efetividade da solução ontológica sintetizada pelo *est non est* agostiniano pode ser estimada ao se considerar as premissas ontológicas fundamentais da analogia segundo Teixeira-Leite Penido: “[...] 1º participação intrínseca em cada analogado; 2º conforme modos essencialmente diversos e graduados; 3º de tal maneira, porém, que neles nada seja extrínseco à perfeição analógica em que se unificam”.<sup>549</sup> Participação intrínseca, pois o ser do criador e das criaturas não existe como algo externo a nenhum deles. Em um segundo momento, esta participação se combina com uma dependência por parte da criatura, haja vista que Deus é o próprio ser, enquanto o ser humano somente participa do ser. De fato, o ser não pode existir como algo extrínseco a Deus, como se fosse algo do qual ele participasse ainda que de maneira incomparavelmente superior aos seres criados. Por sua vez, a diversidade e a gradação da participação decorrem da relatividade do *est non est*, afinal, o que não é absoluto tampouco pode ser simples.<sup>550</sup> A existência criatural se realiza, portanto, de modos diversos e, por conseguinte, graduados. Por fim, o ser é o princípio unificador da multiplicidade da criação e nada pode restar excluído de sua perfeição.

O *est non est* colige, portanto, em seu escopo conceitual o caráter mais elementar da colocação ontológica na raiz da analogia. Através de sua subjacência em relação às premissas básicas do princípio analógico, ou, mais especificamente, na presença do problema da criação que margeia o seu desenvolvimento, o que se descortina é a maneira como a analogia não apenas se posiciona, mas oferece uma solução *sui generis* – já que não se trata de uma superação de matriz lógica ou dialética – aos dualismos incrustados na origem do pensamento metafísico, os quais, no âmbito da ontologia, podem ser resumidos ao *ser e não-ser, unidade e diversidade, transcendência e imanência*. É neste sentido, ainda, que a oscilação presente no *em-sobre* (Deus *em-sobre* as criaturas), apontado por Przywara como o princípio analógico por excelência, encontra parte de sua origem no *est non est* agostiniano. Em ambos os casos, a

---

<sup>548</sup> Cf. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 56. Também neste sentido, Paul Grenet enuncia que “[...] elle [a analogia] est la loi de l’être, universel, c’est-à-dire s’appliquant à plusieurs qu’il réunit en un concept mais non en une chose”. Paul GRENET, *Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 236. Importa notar, por fim, que a fundamentação teísta-cristã do agostinianismo lhe permite alcançar uma solução mais consistente ao problema suscitado pelo platonismo relacionado à remissão da multiplicidade à unidade. Embora, como já discutido anteriormente, Platão tenha lançado mão, com algum êxito, do recurso analógico a fim de oferecer à multiplicidade do mundo sensível um princípio de unidade, as ideias universais ainda são tantas quanto cada um dos gêneros dos existentes, o que impõe um limite ao seu procedimento. Em oposição, Agostinho, ao assumir a proposição segundo a qual a causa de todas as coisas é Deus, antepõe à multiplicidade das *sensibilia* uma real unidade.

<sup>549</sup> M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 59.

<sup>550</sup> Cf. *trin.*, VI,6,8.

analogia se estabelece como *meio movente*, operando uma articulação entre as dualidades que cruzam o pensamento filosófico.

Em resumo, o exercício de apreensão da analogia agostiniana como um princípio atinente a uma filosofia da religião exige o enfrentamento com estas questões metafísicas implicadas em seu espaço de problematização. É preciso ter em conta que, para além de sua aplicação a um problema propriamente teológico – o trinitarismo cristão –, a analogia agostiniana avança rumo às bases ontológicas e epistemológicas do tema.

## 4.2 Analogia e teoria do conhecimento

Se na reflexão que se origina no tema da Trindade criadora (*Trinitas creatrix*) e culmina no estabelecimento da relatividade existencial da criatura (*est non est*) vislumbra-se o eixo da problematização ontológica (*meta-ôntica*) implicada na analogia agostiniana, o movimento subsequente deveria se voltar para as questões epistemológicas (*meta-noética*) que integram o fundo metafísico do problema.

A complementaridade entre ambas, ou ao menos sua coesão originária, pode ser apreendida em uma passagem do livro XV do *trin.*:

[Deus] conhece todas as suas criaturas espirituais e corpóreas não porque elas existem, mas elas existem porque ele as conhece. Pois, não desconhecia aquelas [criaturas] que haviam de ser criadas. Logo, porque conhecia, criou; não porque criou, conheceu. Nem as conheceu, criadas, de modo diferente de quando ainda estavam para ser criadas. Tampouco se acrescentou algo à sua sabedoria a partir delas, mas antes, tal como era de se esperar, com aquelas vindo a existir, ele permaneceu como era.<sup>551</sup>

Considerando-se o caráter absoluto da essência divina, à qual nada pode ser acrescentado ou diminuído, o ato originário da criação comporta – em sua eterna, imutável e permanente ação conjunta da Trindade<sup>552</sup> – não apenas a *ratio essendi*, mas também, ao mesmo tempo, a *ratio cognoscendi*. Será a esta unidade primordial entre ontologia e teoria do conhecimento que a analogia, enquanto meio movente, deverá se remeter a fim de efetivar seu desdobramento em direção a uma problematização metafísica. Contudo, o que importa extrair, neste momento, do excerto acima é o fato de que a partir da criação, Deus se coloca a um só

<sup>551</sup> *trin.*, XV,13,22. Cf. “uniuersas autem creaturas suas et spiritalis et corporales non quia sunt ideo nouit, sed ideo sunt quia nouit. Non enim nesciuit quae fuerat creaturus. Quia ergo sciuit creauit, non quia creauit sciuit. Nec aliter ea sciuit creata quam creanda ; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat illa mansit ut erat”. *CCSL*, 50A,495.

<sup>552</sup> Cf. *Gn. litt.*, I,18,36.

tempo como o sumo ser e a suma verdade. O conhecimento de todas as coisas coexiste com a criação de todas as coisas. Por conseguinte, para as criaturas, participar do ser é, em algum sentido, participar da verdade.<sup>553</sup> A partir desta colocação é que devem ser faceadas as decorrências propriamente epistemológicas da analogia.

A mesma coordenação *em-sobre* observada na ontologia que se depreende da relação entre Deus e as criaturas se faz perceber, de maneira geral, nos elementos próprios de uma teoria do conhecimento. A analogia se move no intervalo entre o caráter transcendente e imanente da verdade. Para se entender a especificidade da imanência da verdade é preciso recorrer novamente à tríade *medida (mensura)*, *número (numerus)* e *peso (pondus)*.<sup>554</sup> Se através de seu espelhamento na *unidade (unitas)*, *forma (species)* e *ordem (ordo)* foi possível descortinar sua relevância no contexto geral da ontologia agostiniana, ela também serve como marco referencial para que se apreenda o posicionamento da verdade com relação à criação. No *lib. arb.*, Agostinho faz menção à permanência e à veracidade da regra dos números (*regula numerorum*), cuja razão e verdade, por decorrência, manifestam-se “[...] de maneira imutável e universal a todos que as distinguem [...]”.<sup>555</sup> Na medida em que os números podem ser observados, de maneira estável e verdadeira, por toda a multiplicidade da criação, é preciso que eles estejam ancorados em um princípio único de verdade. Logo, Agostinho acrescenta,

por isso, de nenhum modo poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém todas estas coisas que são imutavelmente verdadeiras e sobre a qual não podes dizer tua ou minha ou de qualquer homem, mas [se oferece] a todos que distinguem [as realidades] imutavelmente verdadeiras tal qual uma luz, de admirável modo, secreta e pública, está presente e se oferece universalmente. Como, então, algo que se apresenta universalmente a todos que raciocinam e compreendem pode se dizer pertencer à natureza de cada um?<sup>556</sup>

Os números, imutáveis e verdadeiros, estão contidos em uma verdade que se expõe a qualquer um que se volte à realidade inerente a todas as coisas. A regra que dimana dos

<sup>553</sup> Cf. “c’est la théorie de la vérité qui se trouve en corrélation interne à l’apriorisme d’être: l’‘être pur’ est reconnu dans la ‘vérité pure’”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 95.

<sup>554</sup> Cf. *trin.*, III,8,15-9-18; XI,11,18.

<sup>555</sup> *lib. arb.*, II,10,29. Cf. “[...] incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus [...]”. *PL*, XXXII, col. 1257.

<sup>556</sup> *lib. arb.*, II,12,33. Cf. “quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?”. *PL*, XXXII, col. 1259.

números – e também da medida e do peso, pois Deus é também medida<sup>557</sup> e peso<sup>558</sup> das criaturas – é a possibilidade da verdade nas criaturas. Enquanto princípio de estabilidade, ela se sobrepõe ao devir das criaturas. Desta maneira, entende-se a efetivação da verdade com referência ao esquema do *em-sobre*. É exatamente por existir universalmente *nas* criaturas que a verdade deve existir também *acima* delas. Como acredita Agostinho, não seria possível que uma realidade ubíqua seja propriedade de apenas uma das naturezas nas quais se manifesta. Porém, a principal proposição constante no excerto acima se refere ao fato de que a verdade somente pode ser captada pelos que raciocinam e compreendem (*ratiocinantibus atque intelligentibus*), isto é, a verdade está formalmente presente em tudo, não obstante, apenas os seres dotados de razão podem apreendê-la em sua imanência (*em*) e a partir daí persegui-la em sua transcendência (*sobre*).

Ainda no *lib. arb.*, Agostinho dá início à coordenação entre os elementos antropológicos e epistemológicos da analogia ao colocar o problema da verdade em direta correlação com a razão. A expressão deste movimento resulta no esquema *verdade em-sobre razão*.<sup>559</sup> Por um lado, a verdade é superior à razão, porquanto é em conformidade com aquela que se julga todas as coisas que existem abaixo da mente e, também, a própria mente em relação à veracidade de seu conteúdo.<sup>560</sup> Por outro, a verdade se faz presente na razão enquanto sabedoria. Segundo afirma, “ao contrário [dos números], [Deus] não deu o saber aos corpos, nem a todos os [seres] animados, mas somente aos racionais. Como se tivesse estabelecido neles uma morada para si, de onde dispõe todas as coisas, até as mais ínfimas, às quais concedeu números”.<sup>561</sup> Se a sabedoria é definida como o conhecimento das coisas eternas, entende-se porque foi facultada apenas aos seres racionais. Somente a razão é capaz de apreender as realidades eternas. A seu concurso, se o conteúdo da sabedoria abrange as realidades eternas, ela também é *verdadeira e imutavelmente verdadeira* (*verum esse, et incommutabiliter verum*).<sup>562</sup> Portanto, é pela razão, sede do saber eterno e verdadeiro acerca das coisas eternas e verdadeiras, que a verdade se faz presente ao ser humano.

<sup>557</sup> Cf. *beata v.*, IV,34; *ord.*, II,5,14.

<sup>558</sup> Cf. *conf.*, XIII,9,10.

<sup>559</sup> Cf. “por isso, fugindo de uma visão panteísta, Agostinho diz que a verdade (Deus) é, ao mesmo tempo, interior, por estar presente na nossa mente (na alma), e transcendente, por ser universal, pois está presente em todos os homens e não pertence a nenhum em particular”. Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho*, p. 495.

<sup>560</sup> Cf. *lib. arb.*, II,12,34.

<sup>561</sup> *Ibid.*, II,11,31. Cf. “sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tanquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit”. *PL*, XXXII, col. 1258.

<sup>562</sup> Cf. *lib. arb.*, II,11,32.

A imanência da verdade na sabedoria possuída unicamente pela mente humana difere da verdade que há nos números presentes em todos os seres criados. Além do conhecimento dos números e de si, é através da assertividade propiciada pela verdade-*em* que a mente se coloca em relação com a verdade-*sobre*.<sup>563</sup> Somente a mente humana é capaz de converter a verdade latente na criação em uma verdade manifesta, e isto através da extensão de sua potência raciocinante para além de si, seja *exteriormente*, quando encontra a verdade no mundo, seja ainda *interiormente*, quando a encontra em si mesma.<sup>564</sup> Em ambos os casos, no entanto, o conhecimento da verdade é limitado. Por um lado, porque a verdade em sua integralidade é sempre fugidia, por outro, porque diferente de Deus que é a sua própria sabedoria, o ser humano é sábio por participação na sabedoria. Tal como em sua existência, o ser humano, em sua sabedoria, fundamenta-se em uma semelhança, entremeada de igualdade e diferença, com relação à verdade.

Conforme reflete Erich Przywara,

[...] o caminho que conduz à verdade é um caminho de interioridade, que conduz à presença de si (*sibi praesens*) como ao ponto de ancoragem inabalável da ‘verdade’, este ‘para o interior’ é um movimento negativo e reflexivo, um ‘fechamento sobre o inabalável’, enquanto que o movimento positivo e direto visa o ‘exterior’ do *sensus corporis* e do *testimonium aliorum*.<sup>565</sup>

Sob uma perspectiva epistemológica, o *locus* da analogia corresponde a este intervalo entre o domínio do positivo e do negativo. Não em uma neutralidade estática, como talvez possa transparecer no excerto, mas em um movimento pendular que coloca os dois polos em uma constante e mútua afecção. Com efeito, seria necessário acrescentar que a interconexão entre positivo e negativo se faz sentir tanto no movimento para o exterior (mundo sensível) quanto no movimento para o interior (autopresentificação da mente). A legitimidade dos dois domínios condiciona-se ao estado limítrofe com que cada um deles se

<sup>563</sup> Por isso, Agostinho volta a investir contra o ceticismo no livro XV do *trin.*, tal como já o fizera na fase inicial de seu pensamento. De fato, a posição precípua assumida pela mente junto à verdade autoriza a *apoditicidade* de sua atividade. Logo, da certeza resultante da própria existência (sei que existo) e, por extensão, do primeiro conhecimento que dali se extrai (sei que sei existo), outros tantos conhecimentos possíveis se multiplicam em grande número, ainda que não ilimitadamente. Cf. *trin.*, XV,12,21.

<sup>564</sup> Este duplo movimento cognoscitivo da mente se converte em dois tipos de conhecimento. De acordo com as palavras de Agostinho, “são dois, portanto, os gêneros das coisas que se sabe: um, daquelas que a alma percebe pelos sentidos do corpo; outro, daquelas que [percebe] por si mesma [...]”. *Ibid.*, XV,12,21. Cf. “cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensum corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum [...]”. *CCSL*, 50A,493.

<sup>565</sup> “[...] le chemin qui conduit à la vérité est un chemin d’intériorité, qui mène à la présence à soi (*sibi praesens*) comme au point d’ancrage inébranlable de la ‘vérité’, ce ‘vers le dedans’ est un moment négatif et direct vise le ‘dehors’ des *sensus corporis* et du *testimonium aliorum*”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 136.

impõe ao outro. A positividade do conhecimento sensível se converte em um conhecimento legítimo à medida que se fundamenta em uma fonte de sentido *para além* dela mesma. Por outro lado, a verdade à qual se dirige a mente a partir do fechamento em si mesma se manifesta junto àquele domínio positivo do conhecimento, caso contrário, permaneceria isolada no mistério.<sup>566</sup> Esta articulação precisa ser analisada de maneira mais detida no que se refere à conversão da mente sobre si mesma.

Na analogia agostiniana, o caminho sinuoso que se estende entre o negativo e o positivo é o que, em grande medida, ajuda a compor a condição singular e eminente do espírito humano. Como se pode ler no livro X, é “[...] ali [em si mesma] que ela [a mente] sabe o que é conhecer”.<sup>567</sup> Isto é, em sua automanifestação como *memória, inteligência e amor*, a mente não apenas adquire um conhecimento de si, mas descobre a realidade mesma do conhecimento. Em contraposição, neste próprio autoconhecimento, a mente intui sua falibilidade. Afinal, de acordo com as palavras expostas no livro XV, o conhecimento corresponde, em última instância, a “[...] compreender ser incompreensível o que se busca [...]”.<sup>568</sup>

Ainda assim, a analogia psicológica agostiniana encontra alguma assertividade na verdade presente em sua autoapreensão. A memória, o conhecimento e o amor que a mente tem de si mesma é um dado inquestionável. E a certeza desta inferência é corroborada unicamente pela razão, como demonstra Agostinho:

não se pode dizer com certeza, pois, que se conhece alguma coisa enquanto sua substância for desconhecida. Por isso, ao mesmo tempo em que a mente se conhece, ela conhece sua substância, e quando está certa sobre si, está certa sobre sua substância. Portanto, como estas [coisas] que foram ditas acima convencem, ela está certa sobre si mesma.<sup>569</sup>

---

<sup>566</sup> Erich Przywara se aproxima deste problema ao debater a relação entre verdade e história, sobre a qual ele arremata: “la vérité comme ‘au-dessus de l’histoire’ ne se manifeste jamais qu’‘en histoire’; mais ‘en histoire’ elle s’annonce comme ‘au dessus de l’histoire’. La formule doit donc se lire: vérité en-sur histoire”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 55.

<sup>567</sup> *trin.*, X,3,5. Cf. “[...] hinc enim nouit et quid sit nosse”. *CCSL*, 50,318.

<sup>568</sup> *trin.*, XV,2,2. Cf. “[...] incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit [...]”. *CCSL*, 50A,461. Cf. também “c’est pourquoi Dieu se donne par principe dans le rythme du ‘toujours plus au-delà’ de l’âme spirituelle, pour toujours dépasser ce rythme, car toute tentative de le saisir est une expérience toujours plus radicale de son insaisissabilité, une ‘compréhension’ de l’in-com-préhensibilité, tout ce qui est ‘compris’ n’étant pas Dieu par là-même”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 136.

<sup>569</sup> *trin.*, X,10,16. Cf. “nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res dum eius ignoratur substantia. Quapropter dum se mens nouit substantiam suam nouit, et cum de se certa est de substantia sua certa est. Certa est autem de se sicut conuincunt ea quae supra dicta sunt”. *CCSL*, 50,328.

Ainda que a possibilidade de uma visão, intelectual e limitada, da essência trinitária dependa também do testemunho dos livros bíblicos e da tradição cristã em favor da criação do ser humano como imagem de Deus e da inferência de que esta imagem se aloca no cimo do espírito humano, a reflexividade implicada no movimento pelo qual a tríade *memória*, *inteligência* e *amor* se estabelece como *memória de si*, *inteligência de si* e *amor de si* se revela como a base da certeza e da veracidade do autoconhecimento da mente. O *sui* apostado às três potências significa que o conhecimento implícito de si (*notitia*) foi complementado por um conhecimento explícito que gera, em adição, um pensamento (*cogitatio*) e uma intelecção (*intellectus*) de si mesma. Desde então, a mente se depara com o significado de sua condição de *imago Dei*.

Todavia, tão logo alcance a plenitude positiva do conhecimento de si mesma, apreendendo a *memória de si*, a *inteligência de si*, e o *amor de si* como a estrutura formal da *imago Dei*, a mente é remetida para além de si mesma. Dito de outra maneira, a positividade deste conhecimento passa a ser confrontada com um polo negativo na medida em que a mente, ao compreender a profundidade de sua essência como *memoria sui*, *intellectus sui* e *amor sui*, imediatamente se apreende como *memoria Dei*, *intellectus Dei* e *amor Dei*.<sup>570</sup> A imanência (positiva) da verdade se deixa perceber na certeza do *sui*; a transcendência (negativa) da verdade é retratada no *Dei* que é sempre um *para-além* insondável em si mesmo.<sup>571</sup>

A interposição da analogia junto à ambivalência da verdade é esquematizada em uma passagem ao final do *trin.*:

mas, tu não podes fixar ali [na Luz] o olhar de modo a distingui-la clara e manifestamente. Sei que não podes. Digo a verdade, digo a mim mesmo, sei que não posso. Entretanto, ela mostra em ti aquelas três [realidades] nas quais reconhecês a imagem da suma Trindade que tu ainda não podes contemplar com teus olhos fixos [nela]. Ela mostra que existe em ti um verbo verdadeiro quando gerado a partir da tua ciência [...].<sup>572</sup>

A analogia se vale da veracidade do verbo da mente (*verbum mentis*), resultante do movimento de conversão a si mesma, na consecução de seu projeto de apreensão relativa da realidade trinitária. É preciso acrescentar, porém, que a compreensão de sua veracidade passa

<sup>570</sup> Cf. *trin.*, XIV,12,15.

<sup>571</sup> Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 137.

<sup>572</sup> *trin.*, XV,27,50. Cf. “sed ad hoc dilucide perspicueque cernendum non potes ibi aciem figere. Scio, non potes. Verum dico, mihi dico, quid non possim scio. Ipsa tibi tamen ostendit in te tria illa in quibus te summae ipsius quam fixis oculis contemplari nondum uales imaginem trinitatis agnosceres. Ipsa ostendit tibi uerbum uerum esse in te quando de scientia tua gignitur [...]”. *CCSL*, 50A,532.

por uma argumentação gradativa. Antes de tudo, o verbo gerado internamente se assemelha ao *Verbum Dei* gerado pelo Pai. Semelhança que, conforme explica Étienne Gilson, “[...] não é aqui uma qualidade adicional, contingente, que sobreviria sabe-se lá como para coroar a eficácia, ela é coessencial à própria natureza da eficácia, de que não é mais que o sinal exterior e a manifestação sensível”.<sup>573</sup> A verdade do verbo da mente resulta de sua origem na verdade do Verbo divino e, por conseguinte, é regida por um princípio de semelhança. Não se pode, portanto, olhar diretamente para a Trindade divina, mas é possível divisá-la na sua imagem presente na mente humana devido à verdade e à semelhança do verbo gerado por este conhecimento. A validade epistemológica da analogia agostiniana depende, assim, deste duplo espaço de efetivação da verdade, isto é, enquanto produto de sua própria atividade intelectual e na inapreensibilidade última de sua ocorrência na essência intratrinitária.

A relação entre verbo, verdade e semelhança adquire contornos mais nítidos em outra passagem do *trin*. Tal como pondera Agostinho,

quando, portanto, o que está no conhecimento [*notitia*] está [também] no verbo, há então um verbo verdadeiro e a verdade; de maneira que se espera que se o homem está nesta, estará naquele. Quem não está nesta [na verdade], não está naquele [no verbo]. Aqui se reconhece o *sim, sim, não, não* [Mt 5,37]. Assim, aproxima-se, o quanto se pode, esta semelhança da imagem criada daquela semelhança da imagem nascida pela qual o Deus Filho é proclamado, por todas as coisas, substancialmente semelhante [ao Deus Pai].<sup>574</sup>

Se a veracidade do autoconhecimento da mente já havia sido atestada, o excerto especifica o seu modo de realização. Partindo do princípio de que a mente ao se conhecer, conhece-se em sua completude, o verbo gerado pelo seu conhecimento (*notitia*) há de ser necessariamente igual a ela mesma. É o que se manifesta no desenvolvimento da tríade *mens, notitia/verbum, amor*. Ao se conhecer a mente gera um verbo idêntico a si. Segue-se que este verbo é completamente verdadeiro, pois nada restou para ser conhecido da sua realidade, tampouco nada de falso lhe foi acrescentado por meio deste verbo. Logo, há uma perfeita coincidência entre verbo e verdade quando se trata do autoconhecimento da mente. Apoditicidade que Agostinho correlaciona ao *sim, sim, não, não* do Evangelho de Mateus. Se existe verbo, existe verdade; se não existe verbo, não existe verdade. Por decorrência, a verdade do verbo da mente permite que se fale em semelhança. O verbo gerado pela mente,

<sup>573</sup> Étienne GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 129.

<sup>574</sup> *trin.*, XV,11,20. Cf. “quando ergo quod est in notitia hoc est in uerbo, tunc est uerum uerbum et ueritas qualis exspectatur ab homine ut quod est in ista, hoc sit et in illo ; quod non est in ista, non sit et in illo. Hic agnoscitur : *Est, est ; non, non*. Sic accedit quantum potest ista similitudo imaginis factae ad illam similitudinem imaginis natae qua deus filius patri per omnia substantialiter similis praedicatur”. *CCSL*, 50A,488.

cuja verdade é concomitante ao seu conhecimento, torna-se semelhante à própria mente do qual é imagem. Movimento que se assemelha à geração do Verbo. Porém, a aproximação consignada por Agostinho deve ser entendida como uma aproximação *proporcional*, isto é, o processo intrínseco de geração do verbo da mente é análogo ao processo intrínseco de geração do *Verbum Dei*. Não há intenção de uma equivalência *direta* entre a semelhança da imagem criada e a semelhança da imagem nascida.

No que se refere ao Filho, o ser e o saber e, por extensão, o conhecer e o pensar se integram plenamente, por onde o autoconhecimento do Pai no Verbo é imediato, absoluto e total. Em oposição, a mente humana em sua autoapreensão exige que a *notitia sui* seja complementada pelo *cogitatio sui*, que o *noscere* ofereça espaço ao *cogitare*. Em outras palavras, no *Verbum Dei* há uma completa coincidência entre *noscere* e *cogitare*, o Pai ao se conhecer no Verbo já se pensa; na mente humana, por outro lado, o autoconhecimento requer uma dupla conversão sobre si através da qual possa conhecer e pensar a si mesma. Assim sendo, a consecução de um entendimento tão completo quanto se anseie acerca do caráter determinante da verdade na projeção epistemológica da analogia agostiniana depende de um olhar mais atento ao modo como as tríades analógicas relacionadas ao *noscere* e ao *cogitare* – respectivamente, *mens, notitia, amor e memoria, intellectus, voluntas* – incorporam em sua dinamicidade um princípio de verdade.

No primeiro caso, como descrito acima, a mente ao adquirir um conhecimento de si (*notitia*) gera um verbo verdadeiro. Consequentemente, neste primeiro nível de autoapreensão há uma convergência irretorquível entre conhecimento e verdade. Afinal, se ao se conhecer (*noscere*), a mente não alcançasse uma certeza incontestável de sua própria existência, abrir-se-ia uma tangível fissura vulnerável à investida do ceticismo. Na teoria do conhecimento agostiniana de matriz subjetivista, a derrocada da certeza da própria existência acarretaria a ruína de todo o seu edifício teórico. Se o sujeito cognoscente é posto em dúvida, tudo o que lhe é conhecido também esvanece ao sopro do ceticismo. Com efeito, a verdade do conhecimento decorre da intuição que a mente possui acerca de sua própria existência enquanto uma realidade possível de ser pensada. Por conta de seu caráter pré-reflexivo, esta apreensão, embora gere um verbo verdadeiro, não acrescenta qualquer elaboração racional, apenas possibilita a emergência de um pensamento atualizado da mente sobre si mesma, pois como postula Agostinho não se pode conhecer o que se ignora por completo.

A tríade *memoria, intellectus, voluntas* emerge, por conseguinte, quando a mente efetivamente pensa sobre si mesma. Somente através deste movimento a mente chega a assimilar racionalmente sua condição de imagem de Deus. Mas, por outro lado, se com

referência à *notitia*, a verdade se iguala ao verbo gerado, na *cogitatio*, o produto do pensamento da mente sobre si mesma pode não corresponder *in totum* à verdade. A mente ao se pensar está sujeita a se confundir com as imagens sensíveis presentes na memória. A verdade se realiza, portanto, de maneiras diferentes quando relacionada ao *noscere* e ao *cogitare*.<sup>575</sup> Em resumo, como no ser humano o saber não se coaduna inteiramente com o ser, o conhecer-se não acarreta o pensar-se. A verdade, perfeita na *notitia*, debilita-se na *cogitatio*. Portanto, embora imanente ao ser humano em sua condição racional, ela se manifesta apenas como uma realização imperfeita da verdade transcendente devido ao caráter fragmentário do autoconhecimento da mente. Na relação das tríades *mens, notitia, amor e memoria, intellectus, voluntas* com a verdade contempla-se, então, como o esquema *em-sobre* se particulariza junto à dimensão epistemológica da analogia agostiniana.

No que diz respeito ao conteúdo propriamente teológico da aplicação analógica das duas tríades ao mistério trinitário, tem-se, por um lado, que a verdade que se desprende da *notitia* permite uma apreensão proporcional eficaz da geração do *Verbum Dei* pelo Pai; por outro lado, a relativização da verdade na *cogitatio* obsta a compreensão do modo como o autoconhecimento do Pai através do Verbo é absolutamente perfeito a si, a ponto de serem essencialmente um só Deus.<sup>576</sup> O fato é que, se há um conhecimento eterno de si (*notitia*) no espírito – o qual, por isto, identifica-se com a verdade –, o pensamento (*cogitatio*) voltado a este conhecimento não pode ser eterno.<sup>577</sup> Nesta condição, a analogia encontra sua incapacidade de assimilar inteiramente, em seu conhecimento e pensamento, o *Verbum* sempiterno e coeterno de Deus.<sup>578</sup> A extensão do autoconhecimento da mente através da *notitia* e a *cogitatio* demonstra tanto a capacidade quanto a limitação epistemológica da analogia já que, por um lado, prefigura de maneira verossímil os esquemas fundamentais da

---

<sup>575</sup> Cf. “trata-se, primeiramente, de um conhecimento essencial, obscuro e implícito, que é a memória do presente [*noscere*], em segundo lugar, diz respeito a um conhecimento acidental e manifesto, que o Bispo de Hipona denomina *cogitare*. Através do primeiro, a alma conhece a si mesma permanentemente, já que a notícia [*sic*] de si mesma lhe é conatural. Por meio do segundo, a alma conhece de modo contingente porque a notícia não é essencial à sua natureza”. Evilázio Francisco Borges TEIXEIRA, *Imago trinitatis*, p. 182.

<sup>576</sup> Cf. *trin.*, XV,14,23.

<sup>577</sup> Cf. “é sempiterno, pois, para a alma o viver. Sempiterno é o saber que ela vive. Todavia, não é sempiterno o pensar na sua vida ou o pensar no conhecimento da sua vida, porque quando começa [a pensar] em muitas coisas deixa de pensar em outras, ainda que não deixe de saber”. *Ibid.*, XV,15,25. Cf. “sempiternum est enim animo uiuere, sempiternum est scire quod uiuit, nec tamen sempiternum est cogitare uitam suam uel cogitare scientiam uitae suae quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare quamuis non desinat scire”. *CCSL*, 50A, 498-499.

<sup>578</sup> Cf. “[...] somente Deus é sabido ter um verbo sempiterno e coeterno a si”. *trin.*, XV,15,25. “[...] solus deus intellegatur habere uerbum sempiternum sibique coaeternum”. *CCSL*, 50A,499.

vida intratrinitária – a geração do Filho e a processão do Espírito –, sem, contudo, estar apta a reproduzir a perfeição de sua unidade,<sup>579</sup> completude<sup>580</sup> e eternidade.

Portanto, a continuidade analógica pressuposta entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, ou melhor dizendo, entre *memoria sui*, *intelligentia sui*, *amor sui* e *memoria Dei*, *intelligentia Dei*, *amor Dei*, não culmina em um conhecimento direto de Deus, mas na busca por um conhecimento cada vez mais perfeito de si a fim de que a imagem resultante deste conhecimento se assemelhe com maior perfeição à mente que a gera, exprimindo de maneira mais precisa o conhecimento e o amor de Deus a si mesmo que constitui o próprio princípio da vida trinitária. Conhecer-se-á Deus na medida em que o conhecimento de si da mente seja progressivamente aperfeiçoado. Conseqüentemente, e aqui se insinua uma questão que tem sido negligenciada no estudo da analogia agostiniana, a *exercitatio fidei et rationalis* preconizada e sistematizada no livro XIII não objetiva a liberação da mente em favor de uma ascensão ao conhecimento direto de Deus, mas antes é disposta como um elemento condicionante para o apuro do próprio autoconhecimento da mente. Mais especificamente, a mente deve se exercitar e se purificar para que o pensamento (*cogitatio*) de si seja, na medida em que lhe for possível, tão perfeito e verdadeiro quanto o é o conhecimento (*notitia*) de si.

Se o caráter proporcional da analogia é resguardado pelo fato de sua razão se apresentar de maneira própria e distinta em cada um dos analogados, a relação causal imposta pelo tema da Trindade criadora mescla esta proporcionalidade com um princípio capaz de estabelecer uma relação formal direta entre ambos. Afinal, se a natureza do conhecimento e do amor da mente a si se dissociasse integralmente do conhecimento e do amor de Deus a si mesmo não haveria possibilidade de se inferir algo da essência trinitária divina por meio das tríades percebidas na mente. A analogia se converte em um conhecimento positivo na medida em que os analogados se posicionam relacionalmente como participado e partícipe com

---

<sup>579</sup> Cf. “[...] mas antes, [é preciso entender] que todas e cada uma das três [Pessoas] têm em sua própria natureza [as demais]. E não se diferenciam entre si, tal como em nós uma coisa é a memória, outra a inteligência, outra o amor ou caridade [...]”. *trin.*, XV,17,28. Cf. “[...] sed sic potius ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura. Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud intelligentia, aliud dilectio siue caritas [...]”. *CCSL*, 50A,503.

<sup>580</sup> Cf. “isto pode ser dito de maneira breve: ‘eu, que recordo, que entendo, que amo por meio daquelas três realidades, não sou nem memória, nem inteligência, nem amor, mas os possuo’. Logo, pode ser dito que uma pessoa possui as três realidades, mas não que seja propriamente estas três realidades. [Mas], na verdadeira simplicidade da suma natureza que é Deus, ainda que seja um só Deus, estão três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo”. *trin.*, XV,22,42. Cf. “quod breuiter dici potest : ‘Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum nec intellegentia nec dilectio, sed haec habeo.’ Ista ergo dici possunt ab una persona quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius uero summae simplicitate naturae quae deus est, quamuis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus”. *CCSL*, 50A,519.

referência a uma mesma natureza.<sup>581</sup> No caso da mente humana, o conhecimento de sua estrutura triádica pode ser proporcionado ao conhecimento da essência trinitária divina porque a mente foi criada como imagem de Deus, participando do ser, da verdade e da bondade divina.<sup>582</sup> Logo, “[...] este conhecimento”, de acordo com Debaisieux, “não é equívoco, visto que existe uma real semelhança entre os dois termos da analogia; não é unívoco, porque o efeito é deficiente; ele é análogo porque o efeito é análogo à causa”.<sup>583</sup>

A transição da tríade *memoria sui, intelligentia sui, amor sui* à *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei* é possível porque na razão de sua criação a mente humana tornou-se partícipe e semelhante a Deus. No entanto, a parcialidade desta participação é o que restringe esta semelhança ao âmbito analógico. Com isso, tem-se que a passagem do *sui* ao *Dei* se desenrola *nos domínios próprios da interioridade humana*. De outra maneira, estar-se-ia na incômoda posição de acatar que a analogia agostiniana, e todo o seu esforço em harmonizar os consortes, por vezes indóceis, *fé* e *razão*, equivaleria a uma preparação, dispensável e mal-amanhada, para o despontar extemporâneo de uma mística. O longo caminho do *sui* ao *Dei* é percorrido interiormente, *pari passu* ao exercício pelo qual a mente efetiva o pensamento (*cogitatio*) sobre si mesma. Sem pretender excitar em demasia o gosto pelos paradoxos, pode-se dizer que a analogia se consuma no próprio espírito porque a interioridade existe, para o ser humano, como a única possibilidade de uma abertura para além de si mesmo.

### 4.3 Analogia e antropologia

Se a analogia, ao levantar questões ontológicas e epistemológicas, termina por elaborar uma solução de continuidade entre ambos os níveis operativos, uma reflexão sobre a analogia agostiniana deve se deparar com a sua proposta de integração do que Erich Przywara

<sup>581</sup> Segundo M. Teixeira-Leite PENIDO, “importa, pois, ultrapassar a ordem dinâmica para atingir a ordem do ser, buscar, além da semelhança funcional, a semelhança entitativa”. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 48.

<sup>582</sup> Aplicando-se a tipologia que somente viria a se consolidar com o advento do pensamento escolástico, vê-se como a analogia agostiniana unifica as cristalizações prototípicas da *analogia de proporcionalidade* e da *analogia de atribuição*, nas quais, respectivamente, “[...] la raison de l’analogie garde dans chacun des analogués sa nature propre et distincte [...]” e “[...] la ‘raison’ de l’analogie, bien que ne se trouvant formellement et proprement sauve que dans un seul des deux analogués, s’applique d’une manière extrinsèque à l’autre terme en vertu d’une relation causale, essentielle [...]”. Maurice BEBAISIEUX, *Analogie & symbolisme*, p. 34-35. A bem dizer, Teixeira-Leite Penido já havia revelado que na metafísica sobejam os *casos mistos*, podendo-se mesmo dizer que em suas concretizações históricas a analogia sempre acusa a junção entre atribuição e proporção. Cf. M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 50.

<sup>583</sup> “[...] cette connaissance n’est pas équivoque, puisqu’il existe une réelle ressemblance entre les deux termes; elle n’est pas univoque, puisque l’effet est déficient; elle est analogique, puisque l’effet est analogue à la cause”. Maurice DEBAISIEUX, *Analogie & symbolisme*, p. 108.

denomina de *meta-ôntica* e *meta-noética*. Tanto mais, ao se considerar que grande parte da originalidade e do conteúdo proposicional, não apenas da reflexão analógica agostiniana, mas de todas as demais manifestações histórico-filosóficas da analogia, decorrem exatamente das respostas que oferecem aos problemas do ser e do saber.

No caso do agostinianismo, esta questão se resolve através de uma intermediação antropológica. Todavia, antes de se prosseguir junto à apreensão da especificidade da sua proposta de coordenação do ôntico e do noético, é preciso acurar alguns dos traços que compõem sua antropologia. Primeiramente, malgrado o seu caráter sincrético – já que se situa na convergência entre as concepções grega e cristão-judaica –, predomina em sua morfologia geral o tema da *imago Dei*. O ser humano é uma criatura semelhante ao seu criador devido à sua condição de imagem; e se é certo que esta definição, a um só tempo, pressupõe e acarreta, uma complexa conjunção de elementos teológicos e filosóficos – dos quais, aliás, intentou-se transcrever aqui seus caracteres gerais –, é inegável, por outro lado, que ao assumir o conceito de *imago Dei* como princípio formal de sua antropologia, Agostinho submete os caracteres propriamente filosóficos a um acabamento cristão. Não se extinguem por completo as reverberações conceituais do  $\sigma\omega\mu\alpha$ ,  $\psi\upsilon\chi\eta$  e  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  de origem platônica e neoplatônica, tampouco a díade judaica *basar* e *nefesh*, a questão que permanece, contudo, refere-se à reelaboração destes mesmos conceitos quando incorporados e, principalmente, sintetizados a partir de uma hermenêutica cristã. Ainda que, por fim, não caiba a esta pesquisa uma resposta abrangente à questão, uma vez que tal empresa exigiria uma abordagem específica e pormenorizada do desenvolvimento teológico da antropologia cristã, considerada a partir da pluralidade de sua composição conceitual e não apenas a partir de uma chave de leitura analógica, como se tem feito aqui. O que se procura sublinhar, nestes termos, é que a analogia agostiniana se origina em uma concepção antropológica fruto de uma síntese operada por meio do instrumental teórico cristão e este dado estabelece algumas das determinidades de sua intermediação entre ontologia e epistemologia.

Ademais, a estreita dependência da antropologia agostiniana com relação ao conceito de *imago Dei* explica a fundamentação psicológica de sua analogia. Agostinho se situa ao fim de uma tradição exegética ao longo da qual se imporia progressivamente a proposição de que a imagem de Deus mencionada no Gênesis e nos escritos paulinos corresponde ao espírito humano ou, como também usa designar, à mente humana. Hermenêutica que define as diretrizes formais e o domínio essencial de sua analogia. Mais precisamente, a analogia agostiniana pode ser dita, com pleno direito à expressão, uma *analogia mentis*, no sentido de que a mente, *imago Dei*, compreende o âmbito de efetivação do saber analógico, além de

definir os parâmetros do seu desenvolvimento intrínseco – interiorizante e ascensional. Não que ele viesse, com isso, a compartilhar irrestritamente a depreciação do corpo e de suas funções cognitivas que marcaria a filosofia de orientação platônica e que encontraria alguma influência junto a alguns pensadores cristãos. Ele reconhece a legitimidade dos sentidos subordinando-os à razão. Por meio de concepções como, por exemplo, a de *sentido interior* ou ainda de que o conhecimento sensorial resulta de uma ação da alma sobre os sentidos, depreende-se que, submetidos ao escrutínio da razão, eles se fazem úteis e necessários ao ser humano. Agostinho expande a esfera de ação da razão de modo a cooptar o domínio sensorial, integrando-os de forma sistêmica em sua teoria do conhecimento.<sup>584</sup> No *trin.*, a abrangência da razão se reflete em sua atividade inferior e superior, cobrindo a totalidade das realidades temporais e eternas.<sup>585</sup> A mente enquanto sede da razão domina, portanto, a concepção antropológica agostiniana. Logo, ao entender a adjetivação *psicológica* em seu sentido clássico, isto é, como alçada da interioridade espiritual humana, percebe-se a convergência entre o caráter antropológico e psicológico da analogia agostiniana. Em poucas palavras, observa-se um fechamento psicológico da antropologia agostiniana na medida em que o espírito é entendido como o centro operativo das atividades cognitivas humanas.

Naturalmente, este esquema refluiria na continuidade estabelecida pela antropologia agostiniana ao problema da existência e do conhecimento. Considerada em seu nível mais geral, e talvez por isso bastante revelador de seu caráter intrínseco e da coerência de sua integração com o agostinianismo como um todo, a solução é determinada pelo fato do espírito se abrir como o espaço de conversão do ser humano. A compreensão desta concepção passa pela consideração da imparidade do ser humano dentre as demais criaturas. Não obstante se tratar de um tema longamente debatido e acurado por Agostinho, há uma estrutura predominante em sua reflexão e que se concentra na distinção entre os seres que *existem*, os que *existem e vivem* e, finalmente, os que *existem, vivem e entendem*, ou seja, os seres humanos.<sup>586</sup> Diferente dos demais existentes, o ser humano é dotado da razão pela qual entende, além de si mesmo, as realidades inferiores e as superiores. Mas o entendimento ocasiona, acima de tudo, a capacidade de expandir ou retrair sua própria existência e

---

<sup>584</sup> Cf. “com efeito, naquelas [realidades] mesmas que estão abaixo dela [da razão], isto é, nos corpos, nos sentidos do corpo e no sentido interior, de que modo [se sabe] que um é melhor que outro, ou que ela é superior àqueles, a não ser, afinal, que ela mesma o reflita? O que não poderia fazê-lo de nenhum outro modo, senão julgando ela mesma sobre isto”. *lib. arb.*, II,6,13. Cf. “namque in iis ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat? quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret”. *PL*, XXXII, col. 1248.

<sup>585</sup> Cf. *trin.*, XII,3,3.

<sup>586</sup> Cf. *conf.*, XIII,11,12; *sol.* II,1,1; *trin.*, X,10,13.

conhecimento, o que, aliás, ilustra o profundo vínculo entre entendimento e vontade. *Entender* a particularidade de sua posição no conjunto da criação e, a partir daí, direcionar sua *vontade* em favor ou não de uma aproximação à fonte da existência e do conhecimento são os dois momentos que resultam na *conversio ad Deum* ou na *aversio a Deo*.<sup>587</sup> Não sem razão, constata-se uma conjunção entre princípios cognoscitivos e volitivos em todas as tríades analógicas descritas por Agostinho, por exemplo: *mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas; memoria, visio interna, voluntas; memoria, scientia, voluntas*.

Com efeito, após delineada a conjunção da vontade na concepção antropológica agostiniana, é preciso prosseguir no entendimento do espírito como âmbito de conversão. Segundo Evilázio Teixeira, no agostinianismo,

a relação do inteligível e do sensível, do eterno e do temporal, do ser e do nada, se projetam e se transformam em uma relação da criatura consigo mesma, ou melhor, numa idéia de criatura que encerra à base ontológica de si mesma uma relação imediata consigo mesma e com seu futuro, do qual, depende sua verdade ou falsidade, sua salvação ou fracasso.<sup>588</sup>

As instâncias do inteligível e do sensível, do eterno e do temporal, do ser e do nada – ou ainda, atendo-se mais estritamente à terminologia utilizada no *trin.*, da sabedoria e da ciência, do criador e da criatura – designam sob diferentes perspectivas o espaço de decisão que se abre ao ser humano em seu espírito. A bem dizer, não é demais ressaltar, trata-se de uma escolha baseada em uma operação de *ordenação* entre os termos prefixados, não de *exclusão*. A opção pela sabedoria não alija a ciência, mas implica em um correto entendimento de suas posições relativas, isto é, que a sabedoria tem precedência sobre a ciência. A base ontológica da criatura aponta, nesta relação imediata que o ser humano instaura consigo mesmo, *a junção entre finito e infinito que se realiza em sua interioridade*. E nesta confluência se resolve a verdade ou a falsidade, a salvação ou fracasso, o que traduz, respectivamente, a efetivação epistemológica e ontológica que se dá no espírito.

O caráter cerrado da relação entre ser e conhecer se deixa perceber de maneira ainda mais evidente quando se considera a quase homologia imperante entre eles. Quanto mais a mente se eleva no conhecimento das realidades eternas e inteligíveis, tanto mais existe em

<sup>587</sup> Cf. “la force dont une décision si important dépend n’est autre que la volonté. Le role que joue cette faculté est capital, car non seulement toutes les déterminations et décisions que nous prenons dans l’ordre pratique dépendent d’elle, mais encore toutes les opérations de nos facultés cognitives dans l’ordre théorique sont sous son controle immédiat”. Étienne Gilson, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 171. Acerca da relação *conversio ad Deum* e *aversio a Deo*, cf. *lib. arb.*, II,19,53.

<sup>588</sup> Evilázio Francisco Borges TEIXEIRA, *Imago Trinitatis*, p. 51.

conformidade com a razão de sua criação. Por outro lado, quanto mais se aplica no desenvolvimento de sua existência, mais apto a conhecer o que acima de tudo urge ser conhecido. É o que pode ser observado em uma passagem do *trin.*, onde se lê: “por conseguinte, tanto quanto conhecemos a Deus, somos-lhe semelhantes, mas não semelhantes por igualdade, pois não o conhecemos o quanto ele [conhece] a si mesmo”.<sup>589</sup> A proporcionalidade direta entre *nouimus* e *sumus* expressa o tipo de articulação ontológica e epistemológica que define a constituição geral da analogia agostiniana. Paridade decorrente, cabe ressaltar, do fato de *compartilharem o mesmo espaço de efetivação, a saber, o espírito humano.*

Por conseguinte, a semelhança guardada pelo ser humano criado imagem de Deus refere-se, portanto, à sua condição única entre as demais criaturas, isto é, a capacidade de existir e conhecer de maneira análoga ao conhecimento e à existência divina revelados em sua essência trinitária. O conhecimento descerra uma nova possibilidade de realização à existência, remetendo-a ao *para-além* dela mesma. Ao se revelar na confluência entre a positividade e a negatividade, ele faculta ao ser humano a apreensão das realidades externas, bem como a apreensão de si mesmo, ao mesmo tempo em que desvela o domínio último do inapreensível. O que resulta, portanto, em uma relação de necessidade entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. Não há possibilidade, para Agostinho, de que o autoconhecimento do espírito não suscite *ipso facto* a questão sobre a existência do ser infinito.<sup>590</sup> Desde que a autocompreensão da mente denota o próprio entendimento de sua condição de imagem, o *sui* que primeiramente se apõe à memória, à inteligência e ao amor se converte tão logo em *Dei*.

No entanto, reincide sobre este movimento a impossibilidade de um conhecimento direto de Deus. O ser humano conhece progressivamente a Deus, na medida em que pode reproduzir em seu autoconhecimento o próprio autoconhecimento de Deus em sua essência trinitária. À medida que se conhece, conhece o modo como Deus se conhece.<sup>591</sup> E o limite do conhecimento que pode ter de Deus é posto pelo próprio limite de seu autoconhecimento. O ser humano não o pode conhecer plenamente porque não pode conhecer-se na mesma medida em que Deus se conhece. O que leva Agostinho a afirmar que a semelhança que permite ao

<sup>589</sup> *trin.*, IX,11,16. Cf. “quocirca in quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse se”. *CCSL*, 50,307.

<sup>590</sup> Cf. “todo homem que se pergunta seriamente sobre si mesmo será confrontado com o mistério maior que é Deus. Aqui está o cerne da antropologia agostiniana”. Evilázio Francisco Borges TEIXEIRA, *Imago Trinitatis*, p. 163.

<sup>591</sup> Cf. “[...] nossa vida interior mais profunda não é senão o desenvolvimento, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem por si”. Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 151.

ser humano se conhecer tal como Deus se conhece não denota igualdade. Sob uma perspectiva epistemológica, a dessemelhança que trespassa a *imago Dei* se reflete precisamente na cisão entre conhecer e pensar.

Assim, o modo como a questão da semelhança se coloca junto à relação entre ontologia e epistemologia indica o sentido da afirmação da analogia como lei do conhecimento e da existência.<sup>592</sup> Ela não apenas fornece um sistema capaz de remetê-los individualmente a um princípio de unidade, como também encontra uma solução de continuidade entre eles. O problema da remissão a um princípio de unidade já havia sido defrontado pelo platonismo, todavia, a concepção teísta cristã e a antropologia que lhe decorre compõem um quadro teórico-conceitual no qual o cumprimento deste empenho para a unidade não teria pela frente os mesmos escolhos que tivera Platão. Deus, em sua *simplex substantia*, revela-se imediatamente como a unidade absoluta de toda a criação. Ademais, a antropologia da *imago Dei*, ao ressaltar a semelhança entre criador e criatura, aponta que o ser humano, em sua realidade interior, reproduz parcialmente a unidade que enlaça a natureza trinitária divina.<sup>593</sup> A analogia, neste sentido, além de lei do conhecimento e da existência, pode ser denominada lei da unidade entre conhecimento e existência.

A partir deste entendimento da analogia perante a epistemologia e a ontologia, começa a se reforçar outro nível sobre o qual também atua a sua função sintética, a saber, a relação entre filosofia e teologia. A extensão da analogia a tal domínio serve, a propósito, de preâmbulo à compreensão de sua proposta como uma filosofia da religião. De fato, do seu posicionamento junto ao corpo teórico da filosofia e da teologia, sobretudo no *trin.*, emerge uma proposta metodológica e epistemológica que escapa de uma redução a quaisquer das duas áreas de conhecimento. O que não se explica, como se busca fazer ocasionalmente, somente pela ausência de uma delimitação rígida entre filosofia e teologia à época de Agostinho; afinal, sem contradizer completamente esta afirmação, ele opera a partir de uma noção geral da especificidade própria a cada uma delas.<sup>594</sup> Em seu caráter formal, a articulação entre filosofia e teologia se desenvolve como uma extensão natural do problema da fé e razão,<sup>595</sup> e,

<sup>592</sup> Paul GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, p. 234.

<sup>593</sup> Cf. “[...] du plus voilé des mystères, celui de sa Trinité, il n’y a une ‘image compréhensible’ que dans le trinôme *memoria sui, intellectus sui, voluntas sui*, qui constitue la tri-unité personnelle de l’esprit un, rapporté à soi-même”. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 136.

<sup>594</sup> Em certas passagens de seus escritos, Agostinho denuncia a soberba da filosofia – e aqui ele tem em mente, essencialmente, o pensamento de matriz grega – reconhecendo implicitamente que sua reflexão se distingue do ofício dos filósofos. Ao mesmo tempo, ele assume o princípio de racionalidade próprio do fazer filosófico, aplicando-o na abordagem dos problemas suscitados pela fé cristã.

<sup>595</sup> Como concebe Étienne Gilson, “une philosophie qui veut être un vrai amour de la sagesse, doit partir de la foi, dont elle sera l’intelligence. Une religion qui se veut aussi parfaite que possible, doit tendre vers l’intelligence à partir de la foi”. Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 46.

sob esta conceituação, é possível entrever elementos importantes para o desenvolvimento da questão.

De uma maneira geral, a abordagem da relação entre fé e razão transcorre em um terreno muito próximo da fundamentação antropológica da analogia agostiniana. Da mesma maneira que fora apontada como o meio formal da articulação entre ontologia e epistemologia, a antropologia forneceria o espaço em que se completaria a intermediação entre filosofia e teologia no agostinianismo. Pode-se afirmar que o mesmo problema metafísico subjacente à relação ser/conhecer ressurgiu, então, imiscuído em um diferente contexto. Logo, é preciso entender, especificamente, como a concepção antropológica da *imago Dei* estende-se aos domínios da filosofia e da teologia, articulando-os. Relação que se deixa perceber na capacidade da mente humana de efetivar o saber implicado tanto na filosofia, quanto na teo-logia.

Considerando que, no pensamento agostiniano, a atitude filosófica e a atitude teológica convergem em torno dos mesmos problemas, quais sejam, o problema de *Deus* e o problema do *ser humano*, o prosseguimento da questão se volta à apreensão de como a antropologia se posiciona diante da especificidade com que tais problemas são assumidos a partir das duas perspectivas. Por um lado, na atitude filosófica, a formalidade do ato se concentra no ser humano e sua capacidade racional. O problema de Deus emerge, então, vinculado ao tema do *fundamento e fim e sentido* da existência criatural. Em oposição, na perspectiva teológica, a formalidade do ato se volta a Deus e sua prodigalidade criadora. Por conseguinte, o problema do ser humano – e, em geral, de todas as demais criaturas – implica no tema da criação como espaço de manifestação e testemunho do criador, isto é, da realidade através da qual Deus se faz inteligível às criaturas, conforme Rm 1,20.<sup>596</sup> Com efeito, por um lado, a existência do *fundamento e fim e sentido* exige a aplicação da razão, ou seja, somente o ser humano em sua dimensão espiritual consegue ultrapassar a imediaticidade de sua própria existência e remeter o seu conhecimento ao *fundamento e fim e sentido* que se coloca continuamente como um *para-além*. Por outro, em adição, também cabe exclusivamente ao ser humano a leitura da inteligibilidade inscrita na criação, o que, por decorrência, remete à imprescindibilidade de seu autoconhecimento já que a singularidade da manifestação da realidade divina na mente humana a coloca em uma posição de superioridade perante o restante da criação.

---

<sup>596</sup> Para esta discussão, cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 64-65. Cf. também *trin.*, XIII,19,24.

A síntese entre filosofia e teologia prenuncia, deste modo, outra chave de leitura da oscilação analógica. Além de sua definição como meio movente entre existência e conhecimento, a alocação da analogia no entrecruzamento do problema de Deus e do ser humano ilustra a forma geral de seu duplo movimento. A analogia implica na coordenação entre um deslocamento de cima para baixo (*anó*) e outro proporcionalmente inverso de baixo para cima (*aná*).<sup>597</sup> No agostinianismo, o caráter dúplice da analogia se faz notar na própria síntese entre o criacionismo cristão, o idealismo platônico e a analogia neoplatônica. A analogia agostiniana se inicia, como se viu, com o tema da *Trindade criadora*. O ato da criação se antepõe como princípio causal da existência criatural, marcando-a com uma estrutura trinitária e dispondo o vínculo participativo dos seres criados em relação ao criador. Movimento que reproduz, com efeito, as linhas gerais do ritmo, de matriz neoplatônica, sobretudo, plotiniana, de exílio e regresso ao uno. Empréstimo que não se consuma, porém, sem um processo complementar de adaptação ao quadro teórico cristão. É possível notar a integração destes elementos em uma das proposições paradigmáticas do pensamento agostiniano, isto é, a ideia de que há uma destinação natural dos seres criados ao criador;<sup>598</sup> a criação sendo entendida como *ex* e *ad Deum*. A analogia se vale, portanto, enquanto *anó*, da existência de uma ontologia trinitária derramada na criação, e enquanto *aná*, da razão que pervade a existência criatural e a impulsiona ao *para-além* dela mesma. Importa notar, contudo, que Agostinho distancia-se da analogia neoplatônica na medida em que o *regressus ad Deum* por ele preconizado coloca, ao lado da razão, a *ação transformadora* da fé.<sup>599</sup>

A antropologia irrompe, novamente, como o ponto central do esquema ao consolidar a interseção entre o duplo movimento da analogia. O espírito humano é o ponto de conversão, de *de-cisão*, onde os dois momentos da analogia se efetivam e encontram uma possibilidade de continuidade. Conforme Agostinho pondera no *trin.*, é exatamente através da semelhança incrustada no espírito humano que o movimento analógico perfaz seu ciclo *de* e *para* Deus, uma vez que somente por meio dela se pode chegar à realidade divina.<sup>600</sup>

<sup>597</sup> Philibert SECRETAN, *Analogía y transcendencia*, p. 151.

<sup>598</sup> A principal referência a esta ideia se encontra na abertura da *conf.*, em uma célebre passagem na qual Agostinho escreve: “tu incitas [o homem] a que se deleite em louvar-te; porque nos fizeste para ti, e nosso coração permanece inquieto enquanto não repousa em ti”. *conf.*, I,1,1. Cf. “tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”. *PL*, XXXII, col. 659.

<sup>599</sup> Cf. *trin.*, XIV,19,26. Segundo Moacyr Ayres, “[...] a fé opera uma transformação da razão porquanto cria para esta a exigência de se mover, de procurar a verdade para além dela mesma”. Moacyr Ayres Novaes FILHO, *A razão em exercício*, p. 114. Sobre a transformação referente à fé, escreve Pegueroles, “¿por qué es necesario creer, antes de entender? Porque la fe opera una transformación, una *μετάβια* en el hombre”. Juan PEGUEROLE, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 18.

<sup>600</sup> Cf. *trin.*, VII,6,12.

A relação entre filosofia e teologia que transcorre no leito da analogia levanta uma questão que, sem prescindir de um vínculo estreito com a discussão empreendida até este ponto, serve afinal a que se perfaça o problema que envolve a possibilidade de uma leitura da analogia agostiniana sob a perspectiva de uma filosofia da religião: o seu desdobramento na articulação entre *conceito* e *mistério*. A percepção geral deste problema no pensamento agostiniano, em especial na sua reflexão trinitária, tem sido intuído e explicitado apenas de maneira ocasional,<sup>601</sup> por onde se faz necessário um esforço sobressalente a fim de refletir sobre a sua real extensão no constructo da analogia psicológica.

Primeiramente, é preciso notar como *conceito* e *mistério* retomam a tensão entre o *positivo* e o *negativo* com os quais se defrontam a fé e a razão. Com isso, tal como pondera Przywara, a analogia agostiniana, “é finalmente um processo negativo, no sentido em que o mistério do espírito (em sua triformidade) se silencia, antecipadamente, diante do mistério maior de Deus. Mas é positivo, no sentido em que a *imago Trinitatis* traduz a imanência do espírito na linguagem da infinita incompreensibilidade: *meminerim Tui, intelligam Te, diligam Te*”.<sup>602</sup> Se, como já se discutiu, o processo analógico de aprofundamento e delimitação da imagem de Deus no espírito se desenvolve a partir de uma atividade racional assentada sobre o conhecer e o pensar, a memória, a inteligência e o amor *sui* resultam necessariamente da efetivação da capacidade intelectual inerente ao espírito humano. Contudo, a positividade desta intelecção possível de si mesmo se depara, concomitantemente, com uma reiterada percepção da profundidade do próprio espírito,<sup>603</sup> resultando na impossibilidade do ser humano em se apreender de maneira completa. A posposição do *Dei* ao *sui* reflete, deste modo, a interação entre conceito e mistério. Não como se estabelecessem entre si um limite restritivo, isto é, o mistério como o malogro do conceito e o conceito como o aniquilamento do mistério, mas antes agem de modo a expandir mutuamente suas lindas.

O mistério permaneceria insulado no domínio do vazio, do inaudito, sem o concurso do conceito.<sup>604</sup> Reflexão que remete a um tema fulcral para o entendimento do *locus* da

---

<sup>601</sup> Cf. por exemplo “o método agostiniano postula a síntese entre uma fé que busca a compreensão dos mistérios e ao mesmo tempo o uso de conceitos obtidos pela via natural, filosófica”. Evilázio Francisco Borges TEIXEIRA, *Imago trinitatis*, p. 34.

<sup>602</sup> “C’est finalement un processus négatif, en ce sens que le mystère de l’esprit (en sa triformité) par avance fait faire silence devant le plus grand mystère de Dieu. Mais c’est positif, en ce sens que l’*imago Trinitatis* traduit l’immanence de l’esprit dans le langage de l’infinie incompréhensibilité : *meminerim Tui, intelligam Te, diligam Te*”. Erich Przywara, *Analogia entis*, p. 137.

<sup>603</sup> Cf. *conf.*, X,8,15. A discussão acerca do vasto palácio da memória (*aula ingens memoriae*), nesta mesma passagem das *conf.*, é inclusive um dos exemplos mais bem acabados da abertura do espírito para o infinito.

<sup>604</sup> Lewis Ayres lança luz sobre esta relação a partir de uma reflexão acerca do sentido de *ineffabilis* no agostinianismo. Segundo suas palavras, “in Trinitarian contexts *ineffabilis* seems to indicate not merely that we cannot speak of a topic; but that the rational order enables a process of intellectual ascent towards understanding,

analogia agostiniana entre conceito e mistério, a saber, a busca do Deus incompreensível. A rigor, a incompreensibilidade última de Deus é uma questão que somente pode ser colocada pela razão. O mistério anunciado por *aquela que é o que é*, embora permeie toda a criação em sua estrutura ontológica, é percebido e, acima de tudo, conceituado unicamente pela *racionalidade humana*. E na medida em que se revelam dependentes da razão, mistério e conceito não se opõem completamente. Com efeito, a antropologia agostiniana é trazida, novamente, à questão, porquanto conceito e mistério despontam como formulações do espírito racional humano. A imagem de Deus no *interior hominis* permite, assim, uma representação analógica da essência trinitária e, ao mesmo tempo, enquanto escapa da própria razão humana uma apreensão total de sua condição imagética, uma representação do mistério, uma espécie de compreensão do incompreensível. Em outras palavras, somente um espírito dotado de razão e animado pela fé é capaz da dúplici atitude, filosófica e teológica, pressuposta na analogia agostiniana. Por onde se chega à constatação, insólita apenas em sua aparência, de que o mistério, não menos que o conceito, floresce no terreno da razão.

O conjunto dos problemas levantados ao longo deste capítulo sinaliza como o constructo analógico de Agostinho precipita-se bem no meio do domínio temático e epistemológico da filosofia da religião. Decerto, há uma orientação teológico-dogmática premente e inescusável em sua proposta analógica, como atestam as proposições cristológicas e pneumatológicas alocadas no último livro do *trin.*<sup>605</sup> Afirmação, porém, que não se opõe à problematização metafísica que se desenvolve em estreita dependência e paralelamente àquela. As questões levantadas acerca da fé e da razão, da semelhança e da imagem, da criação divina, das naturezas humana e divina, por exemplo, remetem a problemas ontológicos, epistemológicos e antropológicos que constituem grande parte do edifício temático da filosofia da religião. Ainda assim, a ratificação de uma coincidência de conteúdo, embora se constitua como um momento crucial da discussão, não é, *ipso facto*, suficiente para arrematar a argumentação de que a analogia agostiniana responde por uma teorização atinente ao campo da filosofia da religião. É preciso somar ainda algumas observações que deitam um pouco mais de luz sobre este painel cujos elementos basilares foram apresentados, não apenas isoladamente, mas também em sua sistematicidade, ao decurso deste trabalho.

---

but one that enables increasing precision about how the divine transcends any categories available either in the material or the intelligible sphere. At the same time, Augustine sees the divine ineffability as part and parcel of the particular intelligible structure of the creation as revealing of its Creator, rather than as preventing us from seeing the creation as intelligible in this way". Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, p. 262.

<sup>605</sup> Cf. *trin.*, XV,14,23; 17,27-20,38.

A posição analógica da imagem de Deus no ser humano, situada entre conceito e mistério, implica na colocação imediata do problema da transcendência. Observação que remete a uma concepção bastante difundida e que se cristaliza paradigmaticamente na proposição defendida por Lima Vaz, segundo a qual a afirmação de uma transcendência é o princípio basilar de uma *filosofia religiosa*.<sup>606</sup> Embora pareça irrefutável como princípio teórico, a aplicação indistinta desta fórmula conduziria à conclusão insustentável que todo o pensamento metafísico ocidental corresponderia ao desenvolvimento histórico de uma grande filosofia da religião haja vista que o decurso da filosofia de matriz greco-latina está eivado de problematizações relacionadas ao tema da transcendência. Logo, a aquiescência à afirmação de que a transcendência poderia ser a chave para o entendimento da inserção da analogia agostiniana no âmbito da filosofia da religião é, de fato, pertinente, mas exige, em complementação, um aprofundamento do conceito de transcendência.

Antes de tudo, importa sublinhar que a transcendência não se define, no agostinianismo, como uma postulação puramente ideativa. Ela é personificada no Deus-Trindade que se apresenta como um princípio experiencial, relacional e, acima de tudo, semântico para o ser humano. Seu pensamento se constrói a partir da conciliação entre o *fundamento e fim e sentido* da existência criatural com a concepção judaico-cristã do Deus cuja essência é uma trindade pessoal, criador e mantenedor eterno e imutável de todas as coisas. Nesta síntese entre o *Deus da tradição* do Primeiro e do Segundo Testamentos – capaz de proferir seu nome e de se afirmar em uma relação paternal – e o *Uno da filosofia* platônica e neoplatônica deve ser buscada a afirmação da transcendência presente na filosofia da religião agostiniana. A memória, a inteligência e o amor que o ser humano vota a si mesmo não poderiam se converter em uma memória, uma inteligência e, principalmente, um amor orientados a Deus se este não se apresentasse como uma existência pessoal capaz de propiciar um vínculo entre o *sui* e o *Dei*.

A definição desta transcendência, no entanto, acusa certas limitações que permanecem inauditas e, por consequência, irresolúveis na reflexão agostiniana. A primeira e, quiçá, mais relevante diz respeito à subtração da existência de Deus a um escrutínio filosófico. A bem dizer, esta questão não pode ser imputada unicamente a Agostinho. Trata-se de uma peculiaridade do período histórico patrístico, no qual a teologia se desenvolve, prospectivamente, em estreito enlaçamento com a filosofia, porém, este mesmo impulso

---

<sup>606</sup> Cf. “logo não há filosofia religiosa sem afirmação da transcendência. O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce, definiria assim o agostinismo como filosofia religiosa”. Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 96.

filosófico é refreado quando se trata, retrospectivamente, de uma defrontação com a base de sustentação dogmática do cristianismo, ou seja, a *auctoritas fidei christianae*. Além disso, soma-se a tal observação uma limitação inerente à própria analogia. Segundo concebe Teixeira-Leite Penido, “[...] formalmente, o problema da analogia é um problema de Natureza e não de existência”,<sup>607</sup> quer dizer, a analogia se restringe, geralmente, às questões referentes à natureza de Deus, por consequência, aquelas relacionadas à existência de Deus se mantêm como um pressuposto excluído de seu âmbito de problematização.

Com efeito, não é o caso aqui de se reclamar a ausência de um questionamento, por parte de Agostinho, acerca da plausibilidade da existência de Deus. Seria deveras ingênuo reprová-lo por tal lacuna, porém, não menos ingênuo seria desconsiderar por completo esta questão quando se pretende debater sua teoria analógica à luz de uma filosofia da religião. O alheamento a este questionamento não acarreta qualquer problema à coesão ou à coerência do agostinianismo. Não se trata, portanto, de ousar aperfeiçoar o pensamento agostiniano acrescentando-lhe – ou, o que seria ainda pior, pretendendo resolver – questões que não lhe pertencem atavicamente. O ponto a se constatar aqui é que, em sua origem, a reflexão agostiniana se desenvolve a partir do caráter apodítico da existência de Deus,<sup>608</sup> isto é, principia em uma região conceitual e semântica alheia a uma problematização filosófica. Contudo, o real alcance da analogia como uma filosofia da religião se torna mais nítido à medida que se acompanha o desenvolvimento desta discussão.

Neste contexto, emerge uma interpretação cujas ressonâncias se fazem ouvir com tamanha frequência e trivialidade que vem adquirindo o *status* de uma oficialidade tácita, a saber, a ideia de que no agostinianismo a filosofia estaria reduzida a um mero instrumento da teologia. Concepção que, assumida em acordo com os desdobramentos de ordem metodológica e epistemológica que suscita, impõe incontornável restrição à possibilidade de uma aproximação do pensamento agostiniano a partir da filosofia da religião. A instrumentalização da filosofia, em tal base, termina por esvaziá-la exatamente de sua especificidade epistemológica. Subordinada ao domínio temático e à autoridade das proposições teológicas, a filosofia, ainda que secundasse o aprofundamento dos problemas levantados pela teologia, estaria impedida de se voltar aos conceitos ali implicados e de

<sup>607</sup> M. Teixeira-Leite PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, p. 89.

<sup>608</sup> Poderia ser aventada, em oposição, a formulação incipiente, como já se viu, de um argumento ontológico no livro II do *lib. arb.* No entanto, ele se manteve restrito a este escrito sem merecer importante desenvolvimento posterior e, principalmente, sem alcançar maior integração sistemática com os tópicos centrais do agostinianismo. O fato é que, devido ao progressivo engajamento de Agostinho com a cosmovisão cristã, o retorno ao tema lhe pareceria cada vez mais injustificado. O que se reflete na constatação de que em seus escritos, sobretudo a partir de ca. 400, predomina a busca por uma resposta para a questão levantada acerca da natureza – *quid est* – de Deus em detrimento de problematizações centradas na existência divina.

avançar efetivamente rumo ao desenvolvimento analítico e sistemático das questões suscitadas. Deste modo, se a colocação dos problemas, a definição dos conceitos e a orientação final destas questões se esgotassem exclusivamente no domínio teológico, não haveria que se falar em nada além de uma teologia, malgrado a ocorrência de uma absorção instrumental da filosofia, ou mais precisamente, de uma metodologia auxiliar filosófica.

Contudo, em oposição a tais argumentos, o conteúdo da reflexão desenvolvida até aqui demonstra com alguma suficiência que, ao menos no que diz respeito à analogia agostiniana, a interação entre filosofia e teologia revela uma dinâmica um tanto diversa. E por aí há de se buscar o reconhecimento da analogia como expressão de uma filosofia da religião. Primeiramente, há uma ampla permeabilidade da analogia à mútua afecção entre fé e razão, oferecendo um indício de como esta articulação corresponde à sua estrutura teórica mais profunda, distanciando-se, portanto, do esquema de uma subapropriação da filosofia. Além disso, é preciso considerar que a analogia agostiniana também se deparou com problemas originariamente filosóficos que exigiam, por isso mesmo, soluções filosóficas. A nota característica do agostinianismo refere-se, neste caso, ao modo como estas questões de matriz filosófica são sistematizadas e integradas à demanda teórica imposta pelo desenvolvimento do cristianismo.

Não é o caso, entretanto, de se assumir a posição de que o pensamento patrístico teria sido marcado por certa indiferença entre filosofia e teologia. Agostinho discernia com clareza ambos os domínios. Em um sentido histórico, ele se mostrava ciente da distinção, por exemplo, da orientação dos pensamentos de Platão, Aristóteles, Plotino com relação a Tertuliano, Hilário, Orígenes. Ademais, em um sentido formal, ele reconhecia explicitamente a diferença entre fé e razão. A questão que se apresenta não se refere, assim, a uma suposta falta de nitidez na delimitação conceitual dos dois domínios, mas a uma completa união entre o *homo religiosus* e o *homo philosophicus* no interior da antropologia agostiniana.<sup>609</sup> O espaço de convergência entre filosofia e teologia é o espírito humano. Em suma, filosofia e teologia se integram porque estão fundamentadas em uma concepção antropológica unificadora. *A confluência desta antropologia na teoria analógica agostiniana perfaz o acabamento de uma filosofia da religião que retrata e consolida a indissociabilidade entre filosofia e religião através de uma síntese abrangente entre fé e razão, mistério e conceito, ontologia e epistemologia, homem e Deus.* Um projeto que escapa tanto de uma instrumentalização da filosofia, quanto de uma racionalização extrema da teologia. Em suma,

---

<sup>609</sup> Cf. Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 106.

uma filosofia da religião cuja compleição final refere-se a uma teoria analógica que se desdobra em uma tentativa – fadada ao malogro desde o início, mas ainda assim inalienável – de apreensão do inapreensível, ou como definiria Agostinho, de compreender a incompreensibilidade do que se busca.<sup>610</sup>

---

<sup>610</sup> *trin.*, XV,2,2.

## Conclusão do capítulo

Buscou-se neste capítulo desenvolver o argumento central da tese, qual seja, a possibilidade de se compreender o constructo analógico elaborado no *trin.* como o *locus* teórico por meio do qual o pensamento agostiniano se alinha de maneira direta e definitiva aos domínios da filosofia da religião. Para tanto, começou-se por discutir como a analogia oferece, através de sua fundamentação antropológica, uma proposta de superação do dualismo entre ontologia e epistemologia que se estabelece no próprio seio da metafísica. A partir daí, a reflexão se encaminhou no sentido de apreender o modo como a articulação entre fé e razão, transcendência e imanência, conceito e mistério, se encaminham em direção a uma convergência entre filosofia e teologia, consumada na dimensão interior do ser humano, espaço de convergência entre o finito e o infinito.

## CONCLUSÃO

Um excuro reflexivo sobre a analogia agostiniana é capaz de ilustrar sua importância na consolidação e na concatenação dos vários temas sobre os quais avançou seu pensamento. Pode-se mesmo dizer, considerando sua inserção secundária na vasta área abrangida pelos estudos votados ao agostinianismo, mormente naqueles de orientação filosófica, que se trata de um dos seus últimos bastiões.

Com efeito, o que se tentou aqui foi uma proposta de condução da questão da analogia agostiniana à berlinda filosófica. Como decorrência da acanhada atenção que tem recebido, o primeiro passo na consecução deste objetivo deveria se encaminhar em direção à identificação da sua *gênese fisionômica*. Afinal, a síntese final entre filosofia e teologia encampada pela analogia agostiniana se apresenta como resultado da própria confluência, em seu processo de formação, entre elementos teológicos e filosóficos, como se acompanhou na primeira parte deste trabalho. A apreensão da analogia psicológica proposta por Agostinho passa necessariamente pela análise, por um lado, da extração do tema da *imago Dei* dos textos bíblicos e de seu desenvolvimento na tradição patrística, por outro, da consolidação da analogia como um método filosófico, o que se deu através da influência dos pensamentos platônico e neoplatônico.

A constituição da antropologia cristã a partir do desdobramento das questões que gravitam em torno da *imago Dei*, e até mesmo a complementação deste esquema com uma hermenêutica psicológica, já se insinuava em alguns escritos do período patrístico. Neste cadinho, em que se formaria o substrato teológico da analogia psicológica, explicita-se a continuidade do projeto agostiniano com relação aos desafios confrontados pela tradição patrística. E aqui, há que se fazer justiça às observações levantadas pela *nouvelle vague* de comentadores agostinianos (entre os quais se destaca, sem dúvida, Lewis Ayres) e a sua busca por revalorizar a inserção do agostinianismo no contexto das querelas dogmáticas dos séculos III e IV. De fato, uma leitura da analogia psicológica destacada deste ambiente acarreta uma distorção e uma dessubstancialização histórica de seus conceitos e de sua teoria. Recorrendo a uma tautologia, é preciso dizer que, sobretudo neste caso, o pensamento agostiniano e, evidentemente, a analogia psicológica são rebentos de seu tempo.

Em adição, a incursão às origens platônicas e neoplatônicas propiciou a identificação do caráter metodológico da analogia e, pontualmente, a interação originária da analogia agostiniana com o conceito de participação.<sup>611</sup> Além disso, esta discussão permitiu distinguir como a analogia psicológica agostiniana corresponde ao mais completo projeto de desenvolvimento da teoria analógica de matriz platônica, haja vista que, com o advento do Medievo, as postulações analógicas migrariam, paulatinamente, do platonismo para o aristotelismo, culminando na formulação da *analogia entis* tomista.<sup>612</sup>

O escrutínio do processo concomitante de seu desenvolvimento teórico e de sua aplicação prática junto à questão trinitária no *trin.* permite postular uma tese que, a despeito de sua incipiência, aponta para a possibilidade de apreensão do pensamento de Agostinho a partir de uma perspectiva renovada, a saber, o fato de que *a analogia psicológica se apresenta como a expressão mais acabada de uma filosofia da religião no interior do agostinianismo.* A torrente de questões filosóficas pressupostas na abordagem do problema trinitário aponta para uma proposta de articulação entre fé e razão que não se reduz a um âmbito temático ou metodológico, mas perfaz uma integração sistêmica entre filosofia e teologia à qual não poderia ser dada outra denominação senão filosofia da religião.

A analogia agostiniana se fundamenta sobre uma apreensão da questão acerca da transcendência e da imanência, bem como de suas várias implicações teóricas, perpassadas pelo horizonte semântico do cristianismo. Assim como a ideia de transcendência é assimilada a partir da concepção teísta cristã, também a imanência é retomada sob as implicações da *creatio ex nihilo* e da antropologia da *imago Dei*. A síntese entre o pensamento filosófico grego e o cristianismo, a qual se reproduz também na articulação entre fé e razão instaurada no cerne da analogia, aponta para a elaboração de uma filosofia da religião cujas articulações fundamentais pretendeu-se apreender no último capítulo deste trabalho. Por onde se concluiu, de um lado, que, no caso do agostinianismo, a filosofia não se incorpora ao cristianismo como um mero instrumento disposto, unicamente, para o aprofundamento dos dados da fé; por

---

<sup>611</sup> Segundo Paul Ricoeur, “[...] a analogia se situa no nível dos nomes e dos predicados: é da ordem do conceptual. Mas sua condição de possibilidade está alhures, na comunicação do ser. A participação é o nome genérico atribuído ao conjunto de soluções dadas a esse problema. Participar é, de modo aproximativo, ter parcialmente o que outro possui ou é em plenitude. De onde a luta por um conceito adequado de analogia é subentendida como luta por um conceito adequado de participação”. PAUL RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 421. Reflexão que desembocaria em uma perfeita síntese da relação entre causalidade, participação e analogia, a qual, ademais, cabe com exatidão também ao agostinianismo: “é a causalidade criadora que estabelece entre os seres e Deus a ligação de participação que torna ontologicamente possível a relação de analogia”. *Ibid.*, p. 424.

<sup>612</sup> O próprio abandono da qualificação *psicológica* no que diz respeito à analogia tomista decorre exatamente desta transição do platonismo para o aristotelismo. Segundo Peter Drilling, “regarding the shift from Augustine’s Platonic framework to one that is Aristotelian, the change is from psychology in itself to a metaphysics of living beings. Aquinas reflects upon the ontology of the soul”. PETER DRILLING, *The Psychological Analogy of the Trinity*, p. 329.

outro, tampouco se trata de um projeto de atualização plena, por parte da filosofia, de sua inclinação crítica, afinal, não lhe cabe a função de estabelecer os limites e a validade das proposições capitais do cristianismo. A articulação entre filosofia e teologia, tal qual observada na analogia desenvolvida no *trin.*, denota um processo mais amplo em que o cristianismo se impõe progressivamente como o domínio conceitual e semântico no interior do qual o pensamento filosófico ocidental encontraria um novo espaço de efetivação e enfrentamento com seus dilemas fundamentais. Segue-se que a filosofia da religião inerente ao agostinianismo se define, antes de tudo, por uma total impossibilidade de cisão entre fé e razão.

Em outra perspectiva, não se trata aqui de postular uma retomada integral da proposição agostiniana no quadro atual da filosofia da religião. O profundo processo de maturação do pensamento ocidental que cobre os quase dezessete séculos que nos separam do período de gestação do agostinianismo interpõe inúmeros obstáculos para um projeto desta natureza, tanto mais quando se considera o arrefecimento irreversível das pretensões totalizantes da fé e da razão. Mas, não obstante, a analogia agostiniana se revela como um elemento crucial para a compreensão do processo de formação e consolidação da filosofia da religião. Sob uma avaliação geral, a longa história da interseção entre filosofia e religião deita suas raízes no processo de articulação entre fé e razão, o qual, por sua vez, encontra no pensamento agostiniano, sobretudo, na analogia psicológica, um de seus primeiros esforços de sistematização.<sup>613</sup>

A despeito de suas ressonâncias terem permanecido praticamente inauditas no âmbito dos estudos agostinianos até, pelo menos, o século XX, quando começaram a surgir abordagens ocasionais, ainda assim quase sempre indiretas, a analogia psicológica pode ser entendida como o pináculo da aproximação do pensamento agostiniano com a filosofia da religião. De fato, Agostinho promove uma integração teórica dos problemas de ordem metafísica (ontológicos, epistemológicos e antropológicos) com temas prementes da religião cristã, notadamente, o trinitarismo e as duas questões que lhe são imediatamente decorrentes, a cristologia e a pneumatologia. Deste modo, a analogia agostiniana concretiza também um

---

<sup>613</sup> Este argumento acaba por levantar a necessidade de revisão de uma proposição que há muito vem sendo assumida como a expressão paradigmática da teoria do conhecimento agostiniana: a doutrina da iluminação, preconizada principalmente por Étienne Gilson (cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p.106-125). Mesmo que em suas aspirações últimas seja possível encontrar certa consonância entre a analogia psicológica e a doutrina da iluminação, em contraposição, é impossível desconsiderar que ambas dispõem caminhos distintos para a apreensão da relação entre Deus e o ser humano. Destarte, há uma tarefa de suma relevância ainda por se empreender e que concerne à investigação de uma possível descontinuidade na teoria do conhecimento agostiniana decorrente das postulações distintas da doutrina da iluminação e da analogia psicológica.

importante passo no terreno da metafísica. Aplicando ao agostinianismo a observação de Ricoeur originalmente apontada para a analogia tomista, tem-se que o seu “[...] propósito explícito é estabelecer o discurso teológico no nível de uma ciência e assim subtrai-lo inteiramente às formas poéticas do discurso religioso, mesmo ao preço de uma ruptura entre a ciência de Deus e a hermenêutica bíblica”.<sup>614</sup> Ressaltando-se, porém, que, diferente do que ocorreu em Tomás, como bem notou Ricoeur, a cisão entre a ciência de Deus e a hermenêutica bíblica não foi um preço a se pagar no caso de Agostinho. Pelo contrário, em seu pensamento, o desenvolvimento da analogia psicológica se manteve alinhado à consecução de um projeto de interpretação literal do Gênesis. Como se reiterou aqui, a teoria analógica do *trin.* se fundamentou no tema da *imago Dei* buscando superar uma interpretação alegórica de Gn 1,26. O que exigiu, da parte de Agostinho, um verdadeiro *tour de force* filosófico que serviu a que se aprofundasse a inserção da metafísica nos domínios do cristianismo.

*In nuce*, no constructo da analogia psicológica, a filosofia não se reduz a um instrumento metodológico auxiliar da religião, tampouco a religião se avilta clamando das sombras pelo facho luminoso da racionalidade filosófica. Logo, se a filosofia da religião não pode ser entendida como uma espécie de filosofia segunda<sup>615</sup> – tal como se fala de uma filosofia do direito, da educação, da arte, entre outras –, o que está em jogo na analogia agostiniana é exatamente a possibilidade de uma seminal integração entre filosofia e religião, por meio da qual a concepção do espírito como memória, inteligência e amor que se abrem analogicamente do *sui* ao *Dei* oferece um novo contexto teórico onde a filosofia encontra um meio de expansão ao restabelecer sua continuidade seminal com a religião, assim como a religião em relação à filosofia.

Por fim, a postulação desta convergência perfaz o acesso e a contribuição da analogia agostiniana ao debate atual da filosofia da religião. Afinal, se, por um lado, a filosofia não se comprometer com a inteligibilidade inerente à expressão das proposições de uma determinada religião, e, por outro, se a fé se subtrair a uma articulação com a racionalidade filosófica, a possibilidade de uma filosofia da religião se extingue antes mesmo de sua realização, restando ao estudo das religiões as abordagens extrinsecistas que, por vezes, em favor daquela espécie de monstro quimérico denominado de neutralidade científica, precisam desprender um enorme esforço para não extirparem a religião de seu próprio núcleo identitário.

---

<sup>614</sup> Paul RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 417.

<sup>615</sup> Eduardo GROSS, *O caráter hermenêutico da filosofia da religião*, p. 52.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Agostinho

SAN AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Traducción, introducción y notas del Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica, 1948. (Biblioteca de Autores Cristianos).

\_\_\_\_\_. *Confesiones*. Traducción del Angel C. Vega. Madrid: La Editorial Católica, 1946. (Biblioteca de Autores Cristianos)

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. 19ª ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Bragança Paulista: São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. *Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulus, 2009.

### Obras sobre a reflexão trinitária agostiniana

AYRES, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BARNES, Michel René. Augustine in Contemporary Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Washington, v. 56, n. 2, p. 237-250, 1995.

\_\_\_\_\_. Rereading Augustine's Theology of the Trinity. In.: DAVIS, Stephen; KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 145-176.

CAVADINI, John. The Quest for Truth in Augustine's *De Trinitate*. *Theological Studies*, Washington, v. 58, n. 3, p. 429-440, Sept. 1997.

DREVER, Matthew. The Self before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 100, n. 2, p. 233-242, 2007.

DRILLING, Peter. The Psychological Analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas and Lonergan. *Irish Theological Quarterly*, Maynooth, v. 71, n. 3-4, p. 320-337, Aug. 2006.

GIOIA, Luigi. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. New York: Oxford University Press, 2008.

ORMEROD, Neil. Augustine's "De Trinitate" and Lonergan's Realms of Meaning. *Theological Studies*, Washington, v. 64, n. 4, p. 773-794, 2003.

SCHINDLER, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.

SCHMAUS, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967.

\_\_\_\_\_. *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate*. München: Beck in Komm, 1962.

WASSMER, Thomas A. The Trinitarian Theology of Augustine and his Debt to Plotinus. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 53, n. 4, p. 261-268, Oct. 1960.

### **Obras gerais**

ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.].

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1955.

BENNER, Drayton. Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity. *International Journal of Systematic Theology*, Oxford, v. 9, n. 1, p. 24-38, Jan. 2007.

BEUCHOT, Mauricio. La hermenéutica en San Agustín y en la actualidad. *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. XXXVIII, n. 115-116, p. 139-156, enero-agosto 1997.

BOCHET, Isabelle. The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry. *Augustinian Studies*, Villanova, v. 41, n. 1, p. 7-52, 2010.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOYER, Charles. *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*. Paris: Beauchesne, 1920.

BURRELL, David. Aquinas on naming God. *Theological Studies*, Washington, v. 24, n. 2, p. 183-212, 1963.

COAKLEY, Sarah. "Persons" in the "Social" Doctrine of the Trinity: a Critique of Current Analytic Discussion. In.: DAVIS, Stephen; KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 123-144.

COCHRAN, Elizabeth Agnew. The Imago Dei and Human Perfection: the Significance of Christology for Gregory of Nyssa's Understanding of the Human Person. *The Heythrop Journal*, London, v. L, n. 3, p. 402-415, May 2009.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova história da Igreja – dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1966.

DEBAISIEUX, Maurice. *Analogie & symbolisme*. Étude critique de l'analogie comparée au symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse. Paris: Gabriel Beauchesne, 1921.

FILHO, Moacyr Ayres Novaes. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FITZGERALD, Allan. El estudio de Agustín hoy. *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. XLII, n. 129, p. 1181-1191, sept.-dic. 2001.

FLOTTE, Jean Baptiste Marcel. *Études sur Saint Augustin*. Montpellier: F. Seguin, 1861.

FORD, Lewis. The Analogy of Being. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 46, n. 2, p. 229-245, Apr. 1966.

FRANCO, Nora María Matamoros. Analogía, solipsismo e intersubjetividad. *Analogía filosófica*, México, n. 7, p. 35-50, 2000.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Deuxième édition. Paris: J. Vrin, 1943. [Introdução ao estudo de Santo Agostinho. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007]

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOMES, Cirilo Folch. *A doutrina da Trindade eterna: o significado da expressão "Três Pessoas"*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, [s.d.].

GRANT, Robert M. *La Gnose et les origines chrétiennes*. Paris: Éditions du Seil, 1964.

HADOT, Pierre. Citations de Porphyre chez Augustin. A propos d'un ouvrage récent. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 6, n. 3, p. 205-244, 1960.

HEIDL, Györg. *Origen's Influence on the Young Augustine*. A Chapter of the History of Origenism. New Jersey: Gorgias Press, 2003

HÖFFDING, Harald. *Le concept d'analogie*. Paris: J. Vrin, 1931.

HUNT, Anne. Psychological Analogy and Paschal Mystery in Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Washington, v. 59, n. 2, p. 197-218, 1998.

JACOBSEN, Anders-Christian. The Importance of Genesis 1-3 in the Theology of Irenaeus. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, v. 8, n. 2, p. 299-316, December 2004.

\_\_\_\_\_. Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 62, p. 213-232, 2008.

JOHNSON, Keith L. Reconsidering Barth's Rejection of Przywara's Analogia Entis. *Modern Theology*, New Jersey, v. 26, n. 4, p. 632-650, Oct. 2010.

MADEC, Goulven. Verus philosophus est amator Dei. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, t. 61, n. 04, p. 549-566, oct. 1977.

MANCHESTER, David. The Noetic Triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine. In: WALLIS, Richard T. (ed.). *Neoplatonism and Gnosticism*. New York: SUNY, 1992. p. 207-222.

MANSION, Auguste. Michaël Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, Louvain, v. 33, n. 30, p. 256-258, 1931.

MARKUS, Robert. "Imago" and "similitudo" in Augustine. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 10, n. 2-3, p. 125-143, 1964.

MARTINS, Antônio Henrique Campolina. A alma como princípio de liberdade e o infinito em Plotino. *Numen*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 13-25, 2004.

\_\_\_\_\_. *A humanidade do monge*. Estudo da dimensão moral do modelo antropológico bíblico que se sobressai no texto da Regula Benedicti. 1982. 292 f. Tese de doutoramento em teologia moral – Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, 1982.

\_\_\_\_\_. Perspectiva e método para o estudo da antropologia nos autores da filosofia patristica. *Ética e filosofia política*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 133-144, 1997.

MASSON, Robert. Analogy and Metaphoric Process. *Theological Studies*, Washington, v. 62, n. 3, p. 571-596, 2001.

MATEO-SECO, Lucas. La exégesis de San Agustín en 1 Cor 13,12 y 1 JN 3,2. *Revista Agustiniana*, Madrid, v. XXXVIII, n. 115-116, p. 529-559, enero-agosto 1997.

MATHEWES, Charles. Augustinian Anthropology: interior intimo meo. *Journal of Religious Ethics*, Washington, n. 27.2, p. 195-221, summer 1997.

MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MAYER, Cornelius Petrus (ORG.). *Augustinus-Lexikon*. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986.

McCOOL, Gerald A. The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man. *Theological Studies*, Washington, v. 20, n. 1, p. 62-81, 1959.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. (2 tomos).

MUSHET, Robert. *The Trinities of the Ancients*. London: John W. Parker, 1837.

NORRIS, Richard A. *God and World in Early Christian Thought. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen.* London: Adam & Charles Black, 1966.

NOURRISSON. *La philosophie de saint Augustin.* Paris: Didier et cie., 1865.

O'MEARA, John J. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine.* Paris: Études Augustiniennes, 1959.

OTTEN, Willemien. In the Shadow of Divine: Negative theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena. *The Heythrop Journal*, London, v. XL, n. 4, p. 438-455, Oct. 1999.

PEASY, A. G. *Philosophy of Trinitarian Doctrine: a Contribution to Theological Progress and Reform.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1875.

PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín.* Barcelona: Labor, 1972.

PENIDO, M. Teixeira-Leite. *A função da analogia em teologia dogmática.* Petrópolis: Vozes, 1946.

PLATÃO. *A república.* 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político.* São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Parmênides, Filebo.* Belém: Universidade Federal do Pará, 1974. (Volume VIII)

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Timeu, Crítias, O 2º Alcibíades, Hípias Menor.* Belém: Universidade Federal do Pará, 1977. (Volume XI)

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Leis e Epínomis.* Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. (Volumes XII-XIII)

PLATO. *Complete works.* Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

PLOTINO. *Enéada II: a organização do cosmo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PLOTINUS. *The Six Enneads*. Translated by Stephen MacKenna and B. S. Page. Chicago: William Benton, 1952.

POITIERS, Hilário de. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005.

PRZYWARA, Erich. *Analogia entis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

\_\_\_\_\_. *Augustin: passions et destins de l'occident*. Paris: Du Cerf, 1987.

QUASTEN, Johannes. *Patrología*. Madrid: La Editorial Católica, 1968. 3 v.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

ROBERTS, Lawrence D. Augustine's Version of the Ontological Argument and Platonism. *Augustinian Studies*, Villanova, v. 9, p. 93-101, 1978.

RODRÍGUEZ, Arturo Mota. La hermenéutica analógica en el ámbito de la filosofía. *Analogía filosófica*, México, n. 21, p. 9-50, 2007.

ROY, Olivier du. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

SCHMAUS, Michael. *Teología Dogmática*. Madrid: Rialp, 1960.

SCIACCA, Michele Federico. *Saint Augustin et le néoplatonisme: la possibilité d'une philosophie chrétienne*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956.

SECRETAN, Philibert. Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel. *Analogía filosófica*, México, n. 3, p. 11-160, 1998.

\_\_\_\_\_. *L'analogie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

\_\_\_\_\_. L'analogie selon Gustav Siewerth et Erich Przywara. Essai d'étude comparative. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, t. 95, n. 2, p. 298-318, mai 1997.

SELECT WORKS OF PORPHYRY. Translated by Thomas Taylor. London: Thomas Rodd, 1823.

SMITH, James. Between Predication and Silence: Augustine on how (not) to Speak of God. *The Heythrop Journal*, London, v. XLI, n. 1, p. 66-86, Jan. 2000.

SOMERS, H. Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, VII, n. 2, p. 105-125, 1961.

STEAD, Christopher. *A filosofia na antiguidade cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago Trinitatis*. Deus, sabedoria e felicidade. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

TESKE, Roland J. Origen and St. Augustine's first Commentaries on Genesis. In: DALEY, R. (ed.). *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. Leuven: Leuven University Press, 1992. p. 179-185.

TRIGUEROS, José Gaspar Birlanga. Entre Tagaste y Paris – Dos modernas antropologías del compromiso: Agustín de Hipona y Jean-Paul Sartre. *Revista Agustiniana*, Madrid, v. XL, n. 122, mayo-agosto 1999.

VAGAGGINI, Cipriano. *El sentido teológico de la liturgia*. Ensayo de liturgia teológica general. Madrid: La Editorial Católica, 1959.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: \_\_\_\_\_. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VILLAGRASA, Jesús. L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'analogia entis maturata nel dialogo con K. Barth e riletta come analogia libertatis. *Alpha Omega*, Roma, XIII, n. 1, p. 87-126, 2010.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *Studies in Tertullian and Augustine*. Westport: Greenwood Press, 1970.

WEINANDY, Thomas. St. Irenaeus and the Imago Dei: The Importance of Being Human. *Logos*, v. 6, n. 4, p. 15-34, Fall 2003.

WREN-LEWIS, John. Modern Philosophy and the Doctrine of the Trinity. *The Philosophical Quarterly*, Fife, v. 5, n. 20, p. 214-224, July 1955.

ZILLES, Urbano. A situação atual da filosofia da religião. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 239-271, mar. 2006.