

O Espírito Santo no «De Trinitate» e nos «Tractatus in Iohannis Evangelium» de Santo Agostinho

Introdução

Propõe-se o presente artigo considerar alguns aspectos da teologia do Espírito Santo elaborada por Santo Agostinho em duas das suas obras fundamentais: o *De Trinitate* e os *Tractatus in Iohannis Evangelium*¹. Reuni-las a ambas sob o mesmo olhar afigurou-se de grande interesse, uma vez que se trata das obras mais importantes para o estudo da teologia trinitária do bispo de Hipona. Se o *De Trinitate* é um dos mais notáveis monumentos da Antiguidade cristã, tendo influenciado poderosamente toda a elaboração posterior, também os *Tractatus in Iohannis* contêm elementos muito valiosos, dignos de atenção e de estudo. O mesmo diríamos no tocante à pneumatologia: é nas obras mencionadas que a encontramos na sua plena expressão e maturidade, muito embora numa e noutra conheça diferentes estádios e níveis de desenvolvimento, como adiante se observará.

Partindo da base comum que é a da Revelação, da fé que a acolhe e da inteligência que procura entender aquilo em que crê, cada uma destas obras tem, naturalmente, a sua perspectiva própria: diferem nas circunstâncias que lhes deram origem, na profundidade da reflexão elaborada, no género literário assumido, no público a que se

¹ S. AGOSTINHO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*: CCL 36; *De Trinitate*: CCL 50 e 50A. Exemplo de referência usada: *Tr.* 15, 1, 1-3, p. 150 = *Tractatus* 15, parágrafo 1 linhas 1-3, p. 150; *De Trin.* V, 11, 12, 14-20, p. 219 = *De Trinitate*, livro V, capítulo 11, parágrafo 12, linhas 14-20, p. 219. A ausência de menção das linhas significa uma referência a todo o parágrafo.

dirigem. Apresentemo-las brevemente em relação a estas características específicas.

Os *Tractatus in Iohannis Evangelium*² são, como o próprio nome indica, palavra pregada no decurso da celebração litúrgica³, ou pelo menos destinada a sê-lo, e recolhida, no primeiro caso, por «ouvintes de boa vontade», generosos taquígrafos de quem somos sinceramente devedores⁴. Da vida e do vigor da pregação de Agostinho não pouco se terá perdido na passagem a escrito da palavra proclamada⁵. Apesar disso, sem dificuldade nos apercebemos, não só dos méritos literários da pregação de Agostinho — que, por outro lado, não é escravo dos preceitos da retórica, antes dela se serve com a maior liberdade⁶ —, como também daqueles a que com razão chamaremos *pedagógico* e *pastorais*⁷. É um pastor que está diante do seu povo, a proclamar-lhe e a expor-lhe a Palavra de Deus, a fazê-lo crescer na penetração e na vivência dos mistérios da fé, em vista da salvação de todos e de cada um. Pregar é fundamentalmente «*pro aeterna hominis salute in verbo et doctrina laborare*»⁸: É este o seu único objectivo:

Que pretendo eu? Qual o meu desejo? Porquê os meus sermões? Porque me sento na cátedra? Porquê a minha vida? O meu único objectivo é que vivamos com Cristo. Eis o meu desejo, a minha honra, a minha riqueza, eis a minha alegria e a minha glória. Mas, se não me escutardes, não tendo eu ficado em silêncio, salvarei a minha alma. No entanto, eu não quero ser salvo sem vós⁹.

² Cf. M.-F. BERROUARD, *Introduction a Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, I-XVI («Bibliothèque Augustiniennne» 71, Paris, 1969), pp. 9-36.

³ *Ibid.*, p. 29. O próprio Agostinho sugere essa equivalência: «Tractatus populares quos graeci homelias dicunt» (*Epist.* 224: CSEL 57, 453, l. 5). Cf. G. BARDY, «Tractare, tractatus», *Recherches de Science Religieuse* 32 (1946) 211-236; CHR. MOHRMAN, «Praedicare, Tractare, Sermo», in: *Études sur le latin des chrétiens* (Roma, 1961), II, pp. 63-72.

⁴ S. AGOSTINHO, *Enarr. in Ps.* 51, 1: CCL 39, 623, l. 4-8; G. BARDY, «Tractare, Tractatus», p. 229.

⁵ M.-F. BERROUARD, *Introduction a Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, pp. 9-10.

⁶ Cf. *De doct. christ.* IV, 3, 4: CCL 32, 118-119, l. 28-40; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958), pp. 505 ss.; CHR. MOHRMAN, «Saint Augustin and the *Eloquentia*», in: *Études sur le latin des chrétiens* (Roma, 1961), I, pp. 351-370.

⁷ CHR. MOHRMAN, «Saint Augustin prédicateur», in: *Études sur le latin des chrétiens*, I, p. 402.

⁸ S. AGOSTINHO, *De doct. christ.* IV, 30, 63: CCL 32, 167, l. 7-8.

⁹ *Sermo* 17, 2: CCL 41, 238, l. 47-52: «Quid autem volo? Quid desidero? Quid cupio? Quare loquor? Quare hic sedeo? Quare vivo? nisi in hac intentione, ut cum Christo simul vivamus? Cupiditas mea ista est, honor meus iste est, possessio mea ista est, gaudium meum hoc est, gloria mea ista est. Sed si non me audieris et tamen ego non tacuero, liberabo ego animam meam. Sed nolo salvus esse sine vobis».

E o povo ama o seu pastor, por reconhecer o seu amor em Cristo¹⁰, por assim tanto o sentir próximo, solidário, dedicado em extremo, condiscípulo na escola de Cristo¹¹.

Atento à assembleia que o escuta, S. Agostinho está atento, antes de mais, à Palavra de Deus, da qual, e primeiro que todos, ele próprio é ouvinte e se alimenta¹², pois que «é em vão que pregará aos outros a Palavra de Deus, aquele que não a escutar no íntimo de si mesmo»¹³. Esta audição interior traz consigo a reflexão e a meditação, mas também, e de maneira indispensável, a oração, pelo que o mestre da fé, há-de ser «*orator antequam dictator*»¹⁴ — em primeiro lugar, homem de oração.

Assim era que S. Agostinho, como pastor zeloso cuja maior preocupação era a fé do seu rebanho, e reconhecendo embora a debilidade e as limitações próprias do espírito humano¹⁵, não hesitava em pregar aos seus fiéis, baptizados em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo¹⁶, o mistério de Deus uno e trino. Tratava-se, certamente, de defender a fé contra os perigos que a ameaçavam¹⁷, e a comunidade cristã do espectro da divisão e do cisma¹⁸. Mas tratava-se também, antes mesmo desta preocupação, a que não saberemos negar legitimidade nem urgência, do dinamismo da consciência crente, e do dever, vivamente sentido pelo evangelizador, de proclamar a fé sem a mutilar, melhor dizendo, na sua integridade.

¹⁰ *Tr.* 6, 1, 11-14, p. 53: «Amastis enim ut veniretis: sed amastis quid? Si nos, et hoc bene; nam, volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate (...)».

¹¹ *Enarr. in Ps.* 126, 3: CCL 40, 1659, l. 16-18: «Tanquam vobis pastores sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno Magistro in hac schola discipuli sumus»; *Tr.* 16, 3, 1-2, p. 165: «Magistrum enim unum omnes habemus, et in schola discipuli sumus».

¹² *Tr.* 2, 1, 1-4, p. 11: «Bonum est, fratres, ut textum divinarum Scripturarum, et maxime Sancti Evangelii, nullum locum praetermitentes pertractemus, ut possumus, et pro nostra capacitate pascamur, et ministremus vobis unde et nos pascimur».

¹³ *Sermo* 179, 1: PL 28, 966: «Verbum Dei inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor».

¹⁴ *De doct. christ.* IV, 15, 32: CCL 32, 138, l. 4-7: «(...) et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis, quos est allocuturus, sit orator antequam dictator».

¹⁵ *Tr.* 1, 17, 17-22, p. 10: «Videte, si quo modo potestis, magna enim res dicta est; et si non a me magno, aut non per me magnum, tamen magno... Capiat quisque ut possit, in quantum potest; et quis non potest, nutriat cor, ut possit».

¹⁶ *Tr.* 6, 9, p. 57-58.

¹⁷ M. COMBAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile* (Paris, 1930), p. 237.

¹⁸ Em relação, nomeadamente, com o donatismo, o *Tr.* 13, 10, 11-18, p. 135 s., e 11, 34-40, p. 136 s., exprime com intensidade e emoção o sofrimento e a dor que provocam no bispo de Hipona as feridas abertas pelo cisma: «Aderit Dominus Deus noster pro motu cordis mei, multo enim gemitu plenum est, dicere quod doleo... Non enim dico si, loquar tota die; si plangam tota die, non sufficio».

A penetração nos mais difíceis mistérios, que são, ao mesmo tempo, os mais sublimes, não unidimensional, mas feita pelo homem todo, ele que é chamado a amar a Deus com toda a sua inteligência, com toda a sua alma e com todas as suas forças, é, aliás, segundo S. Agostinho, a resposta a um apelo do próprio Deus:

Pois, se Ele não nos exortasse, se não nos convidasse a compreendê-lo, se nos abandonasse como seres desprezíveis por não podermos conhecer a sua divindade, se não se aproximasse de nós para nos anunciar o seu Evangelho, se não tivesse querido partilhar conosco o que em nós há de miserável e mais baixo, julgáramos não querer associar-nos à sua grandeza Aquele que quis associar-se à nossa pequenez. Digo-vos isto, para que ninguém nos acuse de sermos demasiado temerários por tratarmos tais assuntos, e para que ninguém desanime de receber, pela graça de Deus, o que o Filho de Deus se dignou revelar. Aquilo, pois, que se dignou revelar-nos, devemos crer que quis que o compreendêssemos. Mas, se de tanto não formos capazes, há-de dar-nos, a nosso pedido, a inteligência, Aquele que, sem lho termos pedido, nos deu a sua Palavra¹⁹.

Nada mais trágico haveria do que perder *a chave da fé*:

Estas coisas [o mistério da Santíssima Trindade] parecem absurdas àqueles que avaliam as coisas extraordinárias pelas ordinárias, as invisíveis pelas visíveis, e comparam a criatura com o Criador... Perturbam-se, porque não têm luz; o seu coração está fechado, porque lhes falta a chave da fé. Nós, porém, irmãos, guiados pela fé, que dá luz aos olhos do nosso coração, vemos sem obscuridade o que entendemos, e acreditamos sem duvidar no que não entendemos: não nos separamos do fundamento da fé, para que possamos chegar ao cume da perfeição²⁰.

Revelar *o cume da perfeição* — que consiste no conhecimento e na fruição do próprio mistério — e conduzir até ele, eis o objectivo e

¹⁹ Tr. 22, 1, 11-23, p. 223: «Si enim ab illo non exhortaremur, nec invitaremur ad eum intelligendum, sed desereret nos tamquam contentibiles, quia capere non possumus divinitatem ipsius, si non caperet ipse mortalitatem nostram, et pervenerit ad nos ut loqueretur nobis evangelium; si quod in nobis abiectum et minimum est, noluisse communicare nobiscum, putaremus cum noluisse dare magnum suum, qui suscepit parvum nostrum. Haec dixi, ne quis vel nos reprehendat ista tractantes, quae multum audaces, vel de se desperet quod possit capere donum Dei, quod illi dignatus est, debemus credere, quia voluit ut intellegamus. Sed si non possumus, praestat intellectum rogatus, qui verbum praestit non rogatus».

²⁰ Tr. 39, 3, 1-3, 8-13; p. 346: «Et absurda ista videntur nominibus solita trahentibus ad insolita, visibilia ad invisibilia, creaturam comparantibus Creatori... Turbantur, quia non illuminantur; cor clausum habent, quia clavim fidei non habent. Nos ergo, fratres, fide praecedentes, quae sanat oculum cordis nostri, quod intellegimus, sine obscuritate capiamus; quod non intellegimus, sine dubitatione credamus; a fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus».

também o conteúdo da pregação do santo Doutor. No que se refere aos *Tractatus*, esta tarefa será levada a cabo sob a condução de João Evangelista, o qual, diz-nos Agostinho, é como a águia, «voa mais alto do que os outros, ultrapassa a escuridão da terra, e contempla com olhar mais penetrante a luz da verdade»²¹. Querendo elevar também consigo os nossos corações²², ele «elevou-se não só acima da terra e de todos os espaços do ar e do céu, mas até mesmo acima do exército dos anjos, acima de toda a hierarquia das potências invisíveis, ergueu-se até Àquele por quem tudo foi feito, e disse: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus*»²³.

O IV Evangelho será, pois, para Agostinho, a fonte inesgotável da sua teologia e da sua pregação do Verbo Encarnado. A predilecção que o santo Doutor manifesta por João, a decisão que toma de o comentar aos seus fiéis tem aqui a sua origem: na firme e completa cristologia do Evangelho espiritual²⁴. É assim que Cristo está no centro dos *Tractatus in Iohannis Evangelium*²⁵. Mas, com o mistério de Cristo, prende também a atenção de S. Agostinho o mistério da Santíssima Trindade, e dificilmente deixaria de ser assim, uma vez que o IV Evangelho é percorrido por um marcado ritmo trinitário²⁶, de modo especial no *Discurso da Ceia*.

Numa obra cujo centro é Cristo e cujo horizonte é o do mistério de Deus Uno e Trino, o Espírito Santo não poderia deixar de estar presente, e o nosso intuito será detectar essa presença. Poder-se-á dizer, é certo, que a teologia do Espírito Santo é aqui incomparavelmente menos rica do que a do Filho, e várias razões podem justificar um tal facto²⁷. Não obstante, a pneumatologia dos *Tractatus* é também muito rica, e por isso merecedora de um estudo particular

²¹ *Tr.* 15, 1, 1-3, p. 150: «(...) evangelistam Iohannem velut aquilam volare altius caliginemque terrae transcendere, et lucem veritatis firmioribus oculis intueri»; cf. *Tr.* 36 1-5, p. 323.

²² *Tr.* 36, 1, 4-15, p. 323.

²³ *Tr.* 36, 1, 9-15, p. 323: «Erexit se, non solum super terram et super omnem ambitu maris et caeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum per quem facta sunt omnia, dicendo: *In principio erat Verbum...*». Reencontramos este tema noutros lugares: *Tr.* 20, 13, 2-9, p. 210-211; 36, 5, 6-7. 29-30, p. 327-327; 40, 1, 3-7, p. 350; 48, 6, 43-49, p. 416.

²⁴ Como pensa M.-F. BERROUARD, *Introduction a Homélies sur l'Évangile de Saint Jean*, p. 63.

²⁵ *Ibid.*, pp. 55-57.

²⁶ F. E. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity (ad instar manuscripti)*, Regis College Willowdale, 1966), p. 36.

²⁷ M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile*, p. 269.

e atento. A reflexão teológica que S. Agostinho elabora, à luz de S. João, sobre o mistério trinitário, a cristologia a eclesiologia ou a condição cristã, será a ocasião próxima para a sua pneumatologia, o que, bem longe de colocar o Espírito Santo numa situação indevidamente secundária (ou sequer *funcional*), mostrar-no-lo-á como a fé cristã de todos os tempos se apraz em reconhecer: Espírito do Pai e do Filho, Espírito Paráclito na Igreja. Assim o veremos na elaboração dos *Tractatus*, necessariamente integrada e completada pela reflexão do *De Trinitate*.

De facto, nem todos os momentos desta teologia recebem nos *Tractatus* um acabamento integral. Assim por exemplo, ao abordar a processão do Espírito Santo, Agostinho limitar-se-á a confessar que se trata de um problema árduo, já que demorado seria expor a distinção entre ser gerado e proceder, e temerário defini-la uma vez discutida, pois muito difícil é para a inteligência compreender alguma coisa a seu respeito, e mais difícil ainda explicá-lo, por grande que seja a ciência do mestre e a atenção do auditório²⁸. No *De Trinitate* não deixará, porém, de dedicar-se a esta ousada tarefa. Por sua vez, a intuição fundamental de Agostinho a respeito do Espírito Santo como amor mútuo do Pai e do Filho e, a esse título, princípio e fundamento da caridade nos cristãos, recebe nos *Tractatus* apreciável tratamento, mas só no *De Trinitate* o bispo de Hipona exporá integralmente a investigação escriturística que toma por base. Já quanto a outros aspectos, directamente dependentes do texto joânico — é o caso, por exemplo, dos títulos de *Paráclito* e *Espírito da Verdade*, que a terceira Pessoa divina recebe no Evangelho —, o *De Trinitate* é praticamente omissa a seu respeito, ao passo que os *Tractatus* lhes oferecem notável desenvolvimento²⁹. Daí o interesse de um trabalho de investigação que recolhesse os dados de ambas estas obras, promovendo a sua convergência mútua, envolvendo a elaboração mais «pastoral» dos *Tractatus* no desenvolvimento mais aprofundado e sistemático do *De Trinitate*³⁰.

Quanto a este, o próprio Agostinho sintetiza os seus objectivos e características fundamentais: «Impelido por Deus, dispus-me a estudar e, com a sua ajuda, a elaborar o que julgo possível estudar

²⁸ Tr. 99, 4, 38-43.

²⁹ Saliente-se ainda o caso de passagens dos *Tractatus* integralmente reproduzidos no *De Trinitate*. É o que sucede com Tr. 99, 8-9, que *De Trin.* XV, XXVII, 48 se limita a transcrever.

³⁰ M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile*, p. 238.

e elaborar sobre a Trindade, que é um só Deus, soberano e soberanamente bom»³¹.

Falando assim, S. Agostinho não esquece que «é absolutamente impossível ver a divindade por meio do olhar humano, *videri autem divinitas humano nullo modo potest*»³². É bem certo que mais verdadeiramente pensamos Deus do que O dizemos e, sobretudo, mais verdadeiramente é Ele do que O pensamos, «*verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*»³³.

Mas Deus é a «realidade suprema, *summa res*»³⁴, e por isso o olhar crente nada deseja tanto como procurá-lo e encontrá-lo, como contemplá-lo e entendê-lo, do que admiravelmente testemunha a oração que conclui o *De Trinitate*:

...Senhor meu Deus, minha única esperança, ouvi-me, não aconteça que, por fraqueza ou cansaço, eu não queira mais procurar-Vos, mas faizei que eu procure sempre ardentemente a Vossa face (Sl 104, 4). Dai-me força para Vos procurar, Vós que me fizestes encontrar-Vos e que me destes a esperança de Vos encontrar cada vez mais. Diante de Vós está a minha força e a minha fraqueza; conservai a primeira, curai a segunda. Diante de Vós, a minha ciência e a minha ignorância: onde me abristes, acolhei-me, ao entrar; onde me fechastes, abri-me, ao bater. Que seja de Vós que eu me lembre, a Vós que eu compreenda, a Vós que eu ame!³⁵

É Deus que fascina e atrai o homem, quem o chama e seduz é o Deus uno e trino, a Trindade «*quae Deus est, verusque ac summus ac solus Deus*»³⁶. Nas suas *Confissões*, Agostinho declarou: «Eis que me aparece, como num enigma, a Trindade»³⁷. Mas já então se havia interrogado: «Quem compreende a Trindade Omnipotente? E quem não fala dela, ainda que não a compreenda? É rara a pessoa que, ao falar da Santíssima Trindade, saiba o que diz. Contendem e dis-

³¹ *De Trin.*, III, *Prooem.*, 1, 23-27, p. 126 s.: «Ex his igitur quae ab aliis de hac re scripta iam legimus plurimum adminiculati et adiuti ea quae de Trinitate uno summo summeque bono Deo pie quaeri et disseri posse arbitror, ipso exhortante quaerenda atque adiuvante disserenda suscepi...».

³² *De Trin.*, I, 6, 11, 58-59, p. 40.

³³ *De Trin.*, VII, 4, 7, 14-15, p. 255.

³⁴ *De doct. christ.*, I, V, 5: CCL 32, p. 9, l. 1-2.

³⁵ *De Trin.*, XV, *Oratio*, 15-22, p. 534: «Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti et magis magisque inveniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea; illam serva, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea; ubi mihi aperuisti, suscipe intransentem; ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intelligam te, diligam te».

³⁶ *De Trin.*, IX, I, 1, 2, p. 292.

³⁷ *Conf.*, XIII, 5, 6: CSEL 33, 348, 15.

putam. E contudo, ninguém contempla esta visão sem paz interior»³⁸.

É esta certeza, serena certeza de fé, que o leva a empreender a realização do *De Trinitate*, para expor o mistério, tal como o conhecemos por Revelação, para o entender na medida das capacidades humanas. Não se trata, portanto, de uma obra polémica, embora também aqui S. Agostinho se revele infatigável no desejo de defender a fé contra os erros que a ameaçam³⁹. Trata-se, sim, de um laborioso esforço de adequação ao mistério por parte daquele que crê e aspira compreender o que crê⁴⁰, a caminho da fruição e da visão face a face⁴¹. Portanto, mesmo quando se serve dos mais variados recursos do espírito humano, e é o que de facto acontece no *De Trinitate*⁴², a sua investigação é acompanhada por uma fé inabalável⁴³. É precisamente a fé que suscita a procura da inteligência. S. Agostinho não esquece esta palavra do Antigo Testamento: «Procurai sempre a sua face», como exorta o Salmo 104 (105), 4; ou a exclamação de S. Paulo: «Não penso que tenha alcançado a meta; só penso nisto: esquecendo o que fica para trás e lançando-me para a frente, continuo a correr para a meta, em vista do prémio a que Deus lá no alto me chama em Cristo Jesus» (Filip 3, 13-14)⁴⁴. Daí uma tensão na procura, «*quaerentis intentio*»⁴⁵, que conduz sempre mais longe, «sabendo nós que o sentimento que nos leva a procurar a verdade é mais seguro do que aquele que nos faz presumir conhecer o que desconhecemos: assim, procuramos como havendo de encontrar, e encontramos como havendo de continuar a procurar»⁴⁶.

³⁸ *Conf.* XIII, 11, 12: CSEL 33, 352-353, 19-21: «Trinitatem omnipotentem quis intellet? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima quae, cumque de illa loquitur, scit quod loquitur». A tradução transcrita, tanto a relativa a este texto como ao da nota anterior, é de J. OLIVEIRA SANTOS e A. AMBRÓSIO DE PINA, em S. AGOSTINHO, *Confissões* (Porto, 1977⁹), pp. 359 e 364.

³⁹ *De Trin.* III, *Prooem.*, 1, 5-7, p. 127: «...et pro studio quo fidem nostram adversus errorem carnalium et animalium homini sumiri inardesco necesse esse me pati...».

⁴⁰ *De Trin.* XV, II, 2, 27-29, p. 461.

⁴¹ *De Trin.* IX, I, 1, 24 s., p. 292 s.: «Certa non enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vera certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem (1 Cor. 13, 12)».

⁴² Cf. E. HENDRIKX, *Introduction a La Trinité* («Bibliothèque Augustinienne» 15, Paris, 1955), I, p. 292.

⁴³ *De Trin.* IX, I, 1, 4-5, p. 292.

⁴⁴ *Ibid.*, 7-19, p. 292.

⁴⁵ *Ibid.*, 22, p. 292.

⁴⁶ *Ibid.*, 26-29, p. 293: «Hoc ergo sapiamus ut noverimus tutiorem esse affectum verae quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tamquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri».

Relativamente ao mistério trinitário, esta procura é laboriosa, como já se insinuou, é árdua, por vezes⁴⁷. Quem, porém, a provoca e sustenta é Aquele mesmo que se revelou como Deus uno e trino. A oração conclusiva do *De Trinitate* de novo o ilustra:

Senhor nosso Deus, nós cremos em Vós, Pai, Filho e Espírito Santo. Dirigindo os meus esforços para esta regra de fé, tanto quanto pude, tanto quanto me concedestes poder, procurei-Vos; desejei ver pela inteligência aquilo em que acreditava; muito trabalhei, muito me esforcei...⁴⁸.

Compreende-se que tenha sido assim, se a finalidade de um tal esforço era o que S. Agostinho apresenta como segue:

Levar a efeito, com a ajuda do Senhor nosso Deus, tal como nos pedem e na medida em que nos for possível, a justificação de que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e de como é inteiramente exacto dizer, crer e pensar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma natureza⁴⁹.

É verdade que «o olhar do espírito humano não é suficientemente penetrante para fixar uma luz tão sublime, a menos que se fortaleça com a justiça da fé»⁵⁰. Daí que não haja matéria «onde mais perigosamente se erre, mais laboriosamente se procure, mais frutuosa-se encontre»⁵¹.

Superando todas estas dificuldades, mesmo as mais penosas, e esperando na misericórdia divina, que não lhe faltaria com o dom da perseverança⁵², S. Agostinho não deixa de levar a cumprimento o seu programa fundamental, e é assim que o *De Trinitate* se divide em duas partes principais: a primeira, destinada a expor e a demonstrar a verdade do dogma trinitário, consoante a própria Revelação, em confor-

⁴⁷ Cf. *Retractationes* II, 16: CSEL 36, 149, 19-150, 2; *Epist.* 169, 1, 1: CSEL 44, 611-612.

⁴⁸ *De Trin.* XV, *Oratio*, 1-2. 12-15, p. 533 s.: «Domine Deus noster, credimus in te Patrem et Filium et Spiritum Sanctum... Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecistis, quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi et multum disputavi et laboravi».

⁴⁹ *De Trin.* I, II, 4, 1-6, p. 31: Quapropter adiuvante Domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur».

⁵⁰ *De Trin.* I, II, 4, 9-11, p. 31: «... quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur».

⁵¹ *De Trin.* I, III, 5, 9-11, p. 32: «...quia neque periculosius alicubi erretur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur».

⁵² *De Trin.* I, III, 5, 41 s., p. 33: «...sperans de misericordia Dei quod in omnibus veris quae certa mihi sunt perseverantem me faciet».

midade com as Escrituras e a Tradição (livros I-VII)⁵³; e a segunda, a aprofundá-lo pela investigação racional, que volve o seu olhar para o espírito humano e nele reconhece a imagem criada da Trindade (livros VIII-XV)⁵⁴. Trata-se, em suma, de dois itinerários teológicos distintos, ainda que mutuamente relacionados: o que visa a *justificação da fé*⁵⁵, e o que procura a sua *inteligência*⁵⁶.

No presente estudo, só a primeira nos ocupará directamente, na exposição e análise de alguns aspectos da reflexão pneumatológica elaborada por S. Agostinho⁵⁷. Foi seu objectivo falar do Espírito Santo «*quantum Deo donante videre conceditur*»⁵⁸. A teologia do Espírito Santo não poderia, de facto, deixar de ocupar um lugar de relevo nesta obra dedicada ao mistério trinitário. A terceira Pessoa divina nela nos aparecerá como Espírito do Pai e do Filho, o qual, por ambos enviado no tempo à Igreja, como Paráclito e Espírito da Verdade, procede eternamente de Um e de Outro, como sua mútua caridade, pelo que é, na Igreja, fonte de amor e de unidade. Em todos estes temas, S. Agostinho não deixa de mover-se no horizonte herdado da tradição, mas, em todos eles também, a sua reflexão é arrojada e profundamente criadora. É o que acontece, de maneira patente, em temas como os relativos à processão do Espírito Santo e à sua qualidade de amor mútuo do Pai e do Filho. E se é certo que em alguns outros — é o caso da noção de *pessoa* e da distinção entre *processão* e *geração* — os dados que elabora não se afiguram, e antes de mais ao seu próprio autor, inteiramente satisfatórios, é indiscutível que, nos restantes, a profundidade e a riqueza do seu pensamento marcarão com intensidade toda a teologia posterior, que,

⁵³ *De Trin.* I, II, 4, 11-12, p. 31: «Sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat demonstrandum est».

⁵⁴ Esta, por sua vez, está em estreita continuidade da primeira, no âmbito do que chamaríamos as «opções fundamentais» de S. Agostinho, como nota P. AGAËSSA, *Introduction* a BA 16, p. 10: «Que saint Augustin fasse appel à l'expérience intérieur, qu'il raisonne selon les lois d'une dialectique rationnelle..., c'est incontestable. Mais cet effort de la raison est, intégré dans un mouvement de pensée qui est suscité par la foi. Augustin ne se place pas hors du dogme pour projeter sur lui une lumière qui viendrait d'analogies tirées de l'ordre créé».

⁵⁵ *De Trin.*, I, II, 4, 9-11, p. 31.

⁵⁶ Cf. *De Trin.* VIII, *Proem.*, 23-32, p. 268 s.; IX, I, 1, p. 292-294; XV, II, 2-3, p. 460-467. F. BOURASSA, «Théologie trinitaire de saint Augustin», *Gregorianum* 58 (1977) 684 ss..

⁵⁷ Esta divisão, porém, não é estanque, pelo que encontraremos na segunda parte múltiplos elementos que relevam da metodologia própria da primeira, nomeadamente no livro XV.

⁵⁸ *De Trin.* XV, XVII, 27, 1-2, p. 501.

muitas vezes, mais não fará que esclarecer ou levar às últimas consequências o fruto da investigação incansável do bispo de Hipona.

Quanto ao presente trabalho, foi seu desejo recolher e sistematizar, numa primeira aproximação, os principais momentos desta teologia, assumidos fundamentalmente do *De Trinitate*, completados ou enriquecidos, sempre que for caso disso, pelo contributo dos *Tractatus*, ou ainda esclarecidos, ocasionalmente por dados trinitários ou pneumatólogicos de outras obras de Agostinho.

Em sua companhia, o mistério do Espírito Santo não deixará de se revelar, assim o cremos, de maneira luminosa e fascinante — pelo que já vemos, e pelo que aspiramos ainda entender e contemplar. Mas este é o dinamismo próprio da acção da terceira Pessoa da Santíssima Trindade: presente em nós e connosco como Espírito do Pai e do Filho, vem conduzir-nos *para a verdade total*.

O Espírito do Pai e do Filho

«O único Deus verdadeiro é o Pai e o Filho e o Espírito Santo»⁵⁹. Esta afirmação central da fé cristã percorre cada uma das páginas do *De Trinitate*, e o estudo do mistério do Espírito Santo não tem, naturalmente, outro horizonte possível senão o do mistério de Deus uno e trino. «Eis a minha fé, uma vez que tal é a fé católica»⁶⁰. Confessando-a *em Igreja* — e esta é, em definitivo, o seu sujeito — Agostinho apresenta-a nestes termos:

O Pai, o Filho e o Espírito Santo manifestam na indivisível igualdade de uma única e idêntica substância a sua divina unidade, e por isso não são três deuses, mas um só Deus. Não obstante, o Pai gerou ao Filho, pelo que o Filho não é o Pai; o Filho é gerado pelo Pai, pelo que o Pai não é o Filho. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas tão somente o Espírito do Pai e do Filho, que é igual também ao Pai e ao Filho e pertence à unidade da Trindade⁶¹.

⁵⁹ *De Trin.* VI, IX, 10, 3-4, p. 239: «...consideranda est illa sententia qua dicitur *Deum verum solum* (Ioh. 17, 3) non esse Patrem solum, sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum»; I, VI, 10, 53, p. 40: «...quod est unus et solus et verus Deus, ipsa Trinitas, *ibid.*, 72 s., p. 40.

⁶⁰ *De Trin.* I, V, 7, 1, p. 36: «Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides»; *Tr.* 20, 3, 18 s., p. 204: «Catholica fides hoc habet, firmata Spiritu Dei in sanctis eius...».

⁶¹ *De Trin.* I, IV, 7, 4-11, p. 35: «...Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus Deus — quamvis Pater Filium generavit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam pertinens

Tratar-se-á, portanto, como Agostinho sublinha, ao advertir os seus fiéis ao mesmo tempo contra o sabelianismo e contra o arianismo, de nos fixarmos nas Pessoas divinas sem as confundir, de as distinguir inteligentemente sem as separar perficamente⁶². Assim se reconhecerá que não é possível mencionar o Pai e o Filho sem pensar simultaneamente no seu Espírito comum⁶³.

Deste modo, «a fé católica, firmemente enraizada pelo Espírito de Deus no coração dos seus filhos»⁶⁴, proclama que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, uma só eternidade, um só poder, uma só majestade⁶⁵, um só omnipotente, um só princípio⁶⁶, uma só luz⁶⁷, um só Deus verdadeiro e santo⁶⁸.

Para a Igreja como comunidade de fé e para cada crente, esta afirmação é fruto, não só de uma revelação objectiva, que, enquanto tal, poderia permanecer exterior aos seus destinatários, mas de uma presença íntima do próprio mistério. S. Agostinho di-lo admiravelmente, destacando a parte de Deus e do homem nesse diálogo:

Nos justos estabelecerão morada o Pai e o Filho, juntamente com o Espírito Santo. Neles habitará Deus como num templo. O Deus Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, vêm para nós quando vamos para Eles; vêm socorrendo, nós obedecendo; vêm iluminando, nós contemplando; vêm cumulando, nós recebendo; de modo que a sua visão não seja em nós externa, mas íntima, e em nós a sua permanência não seja transitória mas eterna⁶⁹.

Quer isto dizer que, depois da partida de Cristo, a Trindade não deixou de estar presente espiritualmente nos crentes: «Christus autem

unitatem». Encontrar-se-ão outras fórmulas trinitárias típicas de S. Agostinho nomeadamente em *De Trin.* V, VIII, 9, 1-22; p. 215; VIII, *proem.*, 1-15, p. 268; *Sermo* 214, 10: PL 38, 107.

⁶² *Tr.* 36, 9, 11-14, p. 329: «Ne perdas personam, distingue personas: Distingue intelligentia, noli separare perfidia, ne iterum quasi fugiens Charybdim, in Scyllam incurras».

⁶³ *Tr.* 9, 8, 1-3, p. 94: «Quisquis itaque nominat Patrem et Filium, oportet ibi intellegat(...) Spiritus Sanctus»; cf. *De Trin.* VI, IX, 10, 24-28, que comenta Jo. 17, 3.

⁶⁴ *Tr.* 20, 3, 18 s., p. 204, *ut supra*, n. 60.

⁶⁵ *Tr.* 39, 4, 35, p. 347. Vd. os textos citados na nota 61.

⁶⁶ *Tr.* 39, 4, 35, p. 347.

⁶⁷ *Tr.* 39, 5, 34, p. 348.

⁶⁸ *Tr.* 107, 6, 13, p. 615.

⁶⁹ *Tr.* 76, 4, 6-13, p. 519: «Ecce facit in sanctis cum Patre et Filio Sanctus etiam Spiritus mansionem; intus utique, tamquam Deus in templo suo. Deus Trinitas, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, veniunt ad nos, dum venimus ad eos: veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo, ut sit nobis eorum non extraria visio, sed interna; et in nobis eorum non transitoria mansio sed eterna»; cf. *Tr.* 77, 1, 6-7, p. 520. Esta manifestação interior é reservada aos justos, como mostra o *Tr.* 76, 4, 23-29, p. 518.

discendente corporaliter, non solus Spiritus Sanctus, sed et Pater et Filius illis adfuit spiritaliter»⁷⁰.

Tratando, em particular, da terceira Pessoa da Trindade, pode começar por observar-se que o Espírito Santo não é uma *criatura*. A partir de uma pergunta de S. Paulo: «Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que se encontra em vós, que vós possuís, dado por Deus...?» (1 Cor 6, 19), S. Agostinho pergunta também:

Que haverá mais insensato, mais sacrílego, do que ousar afirmar: os membros de Cristo são templos de uma criatura que é, segundo os nossos adversários, inferior a Cristo? Noutro lugar diz, com efeito, o Apóstolo: «Os vossos corpos são membros de Cristo» (1 Cor 6, 15). Mas, se os membros de Cristo são templos do Espírito Santo, o Espírito Santo não é uma criatura, pois Aquele a quem damos o nosso corpo como templo tem necessidade de receber de nós o culto reservado a Deus⁷¹.

Não diremos também que é a «deidade do Pai e do Filho», no sentido de que não teria «substância própria»⁷². É de notar que, pregando em 393 diante do Concílio de Hípona, Agostinho, presbítero ainda, usa expressão semelhante, embora, decerto, com sentido diverso. No parecer de *alguns*, diz, o Espírito Santo seria a «comum deidade» do Pai e do Filho, isto é, a caridade com que mutuamente se amam⁷³. Este tema virá a ser, como veremos, profundamente desenvolvido, mas aquela expressão, porque ambígua, será abandonada. S. Agostinho virá a afirmar, pelo contrário, que o Espírito Santo «em Si mesmo é Deus, é Deus coeterno ao Pai e ao Filho»⁷⁴. Sendo enviado como *Dom de Deus*, conforme veremos, é-o de tal maneira, «que se dá também como Deus»⁷⁵.

⁷⁰ *Tr.* 94, 5, 1-2, p. 564.

⁷¹ *De Trin.* I, VI, 13, 135-143, p. 44: «Quid autem insanius magisque sacrilegum est quam ut quisquam dicere audeat membra Christi templum esse creaturae minoris secundum ipsos Christus est? ... Si autem quae membra sunt Christi templum est Spiritus Sancti, non est creatura Spiritus Sanctus, quia cui corpus nostrum templum exhibemus necesse est ut huic eam servitutem debeamus qua non nisi Deo serviendum est, quae graece appellatur λατρεία»

⁷² *De haeresibus* LIII: CC 46, p. 323, l. 5-9: «Semirianos quod non Deum, sed deitatem Patris et Filii dicant Spiritum Sanctum et nullam propriam habere substantiam».

⁷³ *De fide et symbolo* IX, 91: PL 40, 190-192.

⁷⁴ *De Trin.* XV, XIX, 36, 123 s., p. 513: «Apud se autem Deus est(...) quia Deus erat Patri et Filio coaeternus(...)».

⁷⁵ *Ibid.*, 126 s., p. 513: «Ita enim datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus».

À luz da fé, Agostinho não hesita, por um instante que seja, em afirmar a «consistência hipostática do Espírito Santo»⁷⁶, tal como, sob a mesma luz, a aprofundará atentamente, no que, a seu tempo, não deixaremos de o acompanhar. De momento nos baste a afirmação do que poderia também chamar-se a identidade pessoal e divina do Espírito Santo, ou seja, de que o Espírito Santo é, na unidade da Trindade, tal como o Pai e o Filho, uma *Pessoa*. Dizendo-o, afloramos um problema que Agostinho não parece ter resolvido de maneira inteiramente satisfatória, o da noção de Pessoa divina, como é patente ao confessar:

Quando, porém, nos perguntam: «Três quê?», a palavra humana labora em total indigência. E respondemos: «Três pessoas», mas mais para não ficar sem dizer nada do que para dizer alguma coisa⁷⁷.

Esta questão é, aliás, apenas uma dimensão de uma outra, mais vasta e complexa, que é a do vocabulário adequado para formular o mistério trinitário⁷⁸. Não nos competindo abordá-la exaustivamente neste contexto, procuraremos apenas discernir como se situa S. Agostinho a seu respeito. Vêmo-la claramente reflectida, quando o bispo de Hipona reconhece que, para exprimir o inefável, «os gregos falam de *una essentia, tres substantiae*, ao passo que os latinos dizem: *una essentia vel substantia, tres personae*»⁷⁹.

E acrescenta: «Com a condição de as entender como que *em enigma* (1 Cor 13, 12), contentámo-nos com estas expressões para responder alguma coisa, quando nos perguntam o que são os Três,

⁷⁶ A expressão é de E. BAILLEUX, «L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin» *Revue thomiste* 77 (1977) 24 ss.

⁷⁷ *De Trin.* V, IX, 10, 8-11, p. 217: «Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen 'tres personae' non ut illud diceretur, sed ne taceretur».

⁷⁸ De Tertuliano se diz com razão ter sido o *criador* da linguagem trinitária da Igreja. Devemos-lhe, como nota B. PIAULT, «Tertullien a-t-il été subordonnien?», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963) 204, «ces formules bien connues: *Trinitas, tres personae, una substantia*, qu'il a forgées et qui sont devenues des lieux communs du dogme trinitaire». É no *Adversus Praxeam* que se encontra pela primeira vez o conceito de *persona* em referência aos Seres da Santíssima Trindade, sem que, porém, o seu conteúdo ressalte com perfeita clareza. Cf., a este respeito, a rigorosa análise de R. BRAUN, «*Deus Christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris, 1962), pp. 141-242, que adverte: «Dans son vocabulaire définitif de la doctrine trinitaire, Tertullien fait servir *persona* à marquer ce qui, dans la vie intime de Dieu, caractérise et distingue; il rend par *substantia* ce qui rapproche et unit. La spéculation de Tertullien ne vas pas plus avant» (p. 238).

⁷⁹ *De Trin.* VII, IV, 7, 1-4, p. 255.

esse Três cuja existência a verdadeira fé afirma, ao declarar que o Pai não é o Filho, e que o Espírito Santo, Dom de Deus, não é o Pai nem o Filho»⁸⁰.

A causa desta incapacidade manifesta da linguagem humana está, antes de mais, no facto de que «a transcendência da divindade excede infinitamente os recursos do vocabulário habitual, *excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem*»⁸¹.

A esta realidade há, no entanto a juntar, e com forte peso, a indefinição terminológica ainda vigente, única explicação plausível para o facto de S. Agostinho escrever, quase no termo da sua reflexão sobre este problema, que «a unidade se afirma pela expressão *três substâncias* ou *pessoas*»⁸².

Três substâncias depende aqui, como tudo leva a crer, da designação grega *três hipóstases*, mas o seu uso é um interessante indício de que a integral clareza vocabular estava ainda muito longe de ser uma realidade. Agostinho utiliza com frequência a expressão *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*⁸³, que surgira e se generalizara no Oriente várias dezenas de anos antes, mas confessa não discernir a diferença entre os termos da fórmula⁸⁴.

É na sua tradução literal que lemos, como acima, «*una essentia, tres substantiae*»⁸⁵, o que resultava extremamente problemático, sendo certo, como o próprio Agostinho reconhece, que «em latim, *essentia* e *substância* se consideram sinónimos»⁸⁶. Daí o facto de se ter divulgado a expressão «*una substantia, tres personae*»⁸⁷, em vez da qual, no entanto, Agostinho teria preferido «*una essentia, tres personae*»⁸⁸. Acontece-lhe, por isso, como vimos, empregar *substantia* no sentido de *ὑπόστασις*, ainda que o contexto nos esclareça quanto ao seu significado. A falar verdade, e não fosse a prática generalizada,

⁸⁰ *De Trin.* VII, IV, 7, 6-10, p. 255: «Et dum intellegatur saltem in aenigmate quod dicitur placuit ita dici ut diceretur aliquid cum quaeretur quid tria sunt, quae tria esse fides vera pronuntiat cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum Sanctum quod est Donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium...».

⁸¹ *Ibid.*, 13-15, p. 255.

⁸² *De Trin.* VII, IV, 9, 134 s., p. 259: «...ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae».

⁸³ Por exemplo em *De Trin.* V, II, 3, 2, p. 207; V, VIII, 10, 44-51, p. 217; VII, IV, 7, *ut supra*, n. 79.

⁸⁴ *De Trin.* V, VIII, 10, 44 s., p. 217: «Dicunt quidem et illi ὑπόστασις, sed nescio quod volunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασις».

⁸⁵ O mesmo em V, VIII, 10, 46 s., p. 217: «...quod est latine, *unam essentiam, tres substantias*».

⁸⁶ *De Trin.* VII, IV, 7, 5 s., p. 255.

⁸⁷ *De Trin.* V, IX, 10, 49-51, p. 217.

⁸⁸ *De Trin.* V, II, 3, 1-2, p. 207.

Agostinho teria optado prioritariamente pelo conceito de *natura* que se lhe afigurava mais tradicional e significativo⁸⁹, o que levaria então a falar em *una natura, tres personae*⁹⁰.

Submete-se, no entanto, ao uso corrente, que leva a falar em «uma essência (ou substância) e três pessoas»: «Muitos autores latinos que trataram estas questões e merecem o melhor crédito, assim se exprimiram, à falta de uma expressão mais apta para enunciar por palavras o que concebiam sem palavras»⁹¹.

E era o conceito de *persona* o que menos o satisfazia, lamentando Agostinho o facto de se tratar de um termo genérico, portanto aplicável também ao homem — quando há uma distância tão grande entre o homem e Deus, e quando o que se requeria, assim o julga, era precisamente um termo comum aplicável a cada um dos Três e só a Eles⁹².

Não obstante, uma vez que a fé verdadeira reconhece, no seio da mais perfeita igualdade divina, a existência de *três realidades*⁹³, uma vez, pois, que «da Escritura aprendemos de maneira absolutamente certa aquilo mesmo que piedosamente acreditamos — que há o Pai e o Filho e o Espírito Santo, e que o Filho não é o mesmo que o Pai, nem o Espírito Santo o mesmo que o Pai e o Filho»⁹⁴, forçoso nos será exprimir este mistério na medida das nossas possibilidades, e Agostinho resigna-se a usar o conceito em questão, incapaz, porém, de reconhecer nele mais do que uma designação extrínseca e, de certa maneira, arbitrária. E. Hendrikx diagnostica, de maneira penetrante, esta limitação do seu pensamento:

Il n'est jamais parvenu à se faire une notion formelle de la personne comme telle, ... le contenu du nom lui est resté imprécis. Il ne l'a pas analysé; il n'as pas cherché à savoir ce que l'usage, même de manière vague, ajoutait au concept de substance quand'il parlait de personne. Augustin, l'ancien grammarien, qui cherche la définition d'un concept dans l'origine

⁸⁹ *De Trin.* VII, VI, 11, 71-74, p. 264.

⁹⁰ Cf. E. HENDRIKX, *Introduction a La Trinité* («Bibliothèque Augustinienne» 15, Paris, 1955), I, p. 38.

⁹¹ *De Trin.* V, IX, 10, 1-3, p. 217: «...Tres autem personas multi latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant».

⁹² *De Trin.* VII, IV, 7, 72-76, p. 256. Estamos ainda longe da formulação da analogia dos conceitos, que S. Tomás virá a elaborar.

⁹³ *De Trin.* VII, IV, 9, 124-126, p. 259: «Rursus non esse tria quaedam non poterat non dicere».

⁹⁴ *Ibid.*, 127-131, p. 259: «Certissime quippe et de Scripturis cognoscitur quod pie credendum est...».

du mot qui l'exprime, fut en ceci mauvais conseiller à l'égard d'Augustin théologien: il réussit pour le mot *essence*, car Dieu est l'Être absolu; pour le mot *personne*, il n'aboutit pas⁹⁵.

Dir-se-ia que a S. Agostinho foi impossível ultrapassar a palavra enquanto tal, para considerar a realidade que se exprimia no seu uso, como fará Boécio, um século mais tarde. Não fosse isso, e teria reconhecido que, apesar das limitações próprias dos conceitos humanos, a noção de *pessoa* se revelava adequada para exprimir o Mistério que ele mesmo viria a formular nestes termos: «As três Pessoas são uma só essência, ao passo que cada homem, pelo contrário, é uma só pessoa»⁹⁶.

Como quer que seja, e para além da limitação dos conceitos, a subsistência pessoal do Espírito Santo não é posta em dúvida por S. Agostinho, e não procuraremos o seu fundamento senão no facto de que Ele é Espírito *do Pai e do Filho*, no facto, pois, de que, sendo o Pai *ad Filium* e o Filho *ad Patrem*, o Espírito Santo é *Patris et Filii*⁹⁷:

O Espírito não é o Pai nem o Filho, mas tão somente o Espírito do Pai e do Filho⁹⁸.

Segundo as Escrituras Sagradas, o Espírito Santo não é só do Pai, nem só do Filho, mas de ambos⁹⁹.

Um só é o Espírito de Deus, o Espírito do Pai e do Filho, o Espírito Santo, «que opera tudo em todos» (1 Cor 12, 6)¹⁰⁰.

Nos *Tractatus*, S. Agostinho recorda ao seu auditório alguns textos do Novo Testamento que conduzem a uma tal conclusão: Mt 10, 20; Gal 4, 6; Ef 4, 4-6; Rom 8, 11. 19¹⁰¹, acrescentando que há ainda muitos outros testemunhos que mostram com evidência que o Espírito Santo da Trindade é Espírito do Pai e do Filho¹⁰².

⁹⁵ E. HENDRIKX, *Introduction a La Trinité*, I, p. 50.

⁹⁶ *De Trin.* XV, VII, 11, 21 s., p. 475: «...et tres personae sunt unius essentiae non sicut singulus quisque homo una persona».

⁹⁷ *Tr.* 99, 4, 31-33, p. 347: «...quia vero non ad se est Pater, sed ad Filium, nec Filius ad se est, sed ad Patrem, nec Spiritus ad se, in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii...».

⁹⁸ *De Trin.* I, IV, 7, 9-10, p. 35.

⁹⁹ *De Trin.* XV, XVII, 27, 2-3, p. 501; cf. *Tr.* 96, 6, 2-4, p. 585.

¹⁰⁰ *De Trin.* IV, XX, 29, 112-114, p. 200.

¹⁰¹ *Tr.* 99, 6, 4-23, p. 585 s..

¹⁰² *Ibid.*, 23-25, p. 586.

É assim que o Espírito Santo «não pode separar-se do Pai e do Filho»¹⁰³, e é absolutamente igual ao Pai e ao Filho¹⁰⁴. A sua processão não significa qualquer inferioridade¹⁰⁵, e o mesmo se diga da sua missão pelo Pai e pelo Filho¹⁰⁶ e da sua qualidade de *Dom de Deus*, dado que é pelo Pai e pelo Filho¹⁰⁷. «Nem se pode dizer que não é senhor de Si mesmo Aquele de quem se afirma: *O Espírito sopra onde quer* (Jo 3, 8)»¹⁰⁸. «Na unidade da Trindade é consubstancial e co-eterno» ao Pai e ao Filho¹⁰⁹. Como Eles é bom e onnipotente¹¹⁰, sendo, com Um e Outro, fonte da nossa felicidade¹¹¹. Está presente em nós juntamente com o Pai e o Filho¹¹². Numa palavra, é Deus como o Pai e o Filho:

Que o Espírito Santo seja Deus, a Escritura o proclama com o Apóstolo: «Não sabeis que sois templo de Deus?» E logo acrescenta: «O Espírito de Deus habita em vós» (1 Cor 3, 16). Deus habita no seu templo. E não é como servo que o Espírito de Deus habita no templo de Deus...¹¹³.

O mesmo é dizer que, «sendo interrogados sobre o Espírito Santo em particular, com toda a verdade respondemos que é Deus, e um só Deus, juntamente com o Pai e o Filho»¹¹⁴.

¹⁰³ *De Trin.* I, VIII, 18, 128 s., 135 s., p. 52: «Nec inde separetur utriusque Spiritus, id est, Patris et Filii Spiritus, qui Spiritus Sanctus proprie dicitur».

¹⁰⁴ *De Trin.* I, IV, 7, 10, p. 35: «...Patri et Filio etiam ipse coequalis...»; I, VI, 13, 111, p. 42: «Ergo Patri et Filio prorsus aequalis...»; VI, V, 7, 28-30, p. 236: «Aequalis est igitur etiam Spiritus Sanctus, et si aequalis in omnibus, aequalis propter summam simplicitatem quae in illa substantia est».

¹⁰⁵ *De Trin.* II, III, 5, 26, p. 86: «...ita non hinc efficitur ut minor sit Spiritus Sanctus...».

¹⁰⁶ *De Trin.* IV, XXI, 32, 74-76, p. 205.

¹⁰⁷ *De Trin.* XV, XIX, 36, 123-126, p. 513.

¹⁰⁸ *De Trin.* XV, XIX, 36, 127-128, p. 513: «Non enim dici potest non esse suae potestatis de quo dictum est: *Spiritus ubi vult spirat*; cf. *Tr.* 12, 7, p. 644-646: o texto citado de S. João não se refere ao vento — que se sabe de onde vem — mas sim ao Espírito Santo... Cf. J. DOIGNON, «*L'esprit souffle ou il veut* (Jean III, 8) dans la plus ancienne tradition latine», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978) 345-359.

¹⁰⁹ *De Trin.* I, VI, 13, 111 s., p. 42: «...et in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus».

¹¹⁰ *De Trin.* VIII, *prooem.*, 7-9, p. 268.

¹¹¹ *De Trin.* I, VIII, 18, 132-135, p. 52.

¹¹² *De Trin.* I, IX, 19, 49 s., p. 55: «...in eadem mansione cum ipsis erit in aeternum quia nec ille sine ipsis venit nec illi sine illo».

¹¹³ *De Trin.* VII, III, 6, 91-94, p. 254: «Deus autem esse Spiritum Sanctum Scriptura clamat apud apostolum qui dicit: *Nescitis...* Deus enim habitat in templo suo. Non enim tamquam minister habitat Spiritus Dei in templo Dei...»; cf. I, VI, 13, 132-145, p. 44.

¹¹⁴ *De Trin.* V, XIII, 14, 32 s., p. 222: «Nam et singillatim si interrogemur de Spiritu Sancto, verissime respondemus quod Deus sit, et cum Patre et Filio simul Deus est»; I, VI, 13, 109-111, p. 42: «Quod, si non creatura, non tantum Deus... sed etiam verus Deus».

Por sua vez, o nome de *Espírito Santo* encaminhar-nos-á para o aprofundamento do mistério da Terceira Pessoa divina. Trata-se de um nome que é, por si mesmo, *comum e substancial*, o que significa que toda a Trindade e cada uma das Pessoas poderia ser referida desta maneira¹¹⁵. Não é, porém, a este título, que o Espírito Santo é assim designado. Recebe-o como um nome *próprio*, que o é enquanto *relativo*: «O nome comum que se dá a Um e a Outro, com propriedade se dá também Àquele que, não sendo Um nem Outro, é Aquele em quem se manifesta o que a ambos é comum»¹¹⁶.

Com efeito, «sendo espírito o Pai e sendo espírito o Filho, o nome próprio do Espírito da ambos é Espírito Santo»¹¹⁷.

Ou seja:

Este Espírito Santo que não é a Trindade, mas que reconhecemos na Trindade em razão de receber como próprio o nome de Espírito Santo, tem um nome relativo, pois se refere quer ao Pai quer ao Filho, uma vez que o Espírito Santo é o Espírito do Pai e do Filho¹¹⁸.

Falando desta maneira, acabamos de introduzir o conceito de *relação*, que é preciso apresentar, com brevidade embora, antes de prosseguir. Cabe a S. Agostinho o mérito, de alcance incalculável, de ter sido o primeiro a reflectir sistematicamente sobre este conceito, e a demonstrar de maneira formal o seu valor interno para a teologia trinitária, na qual ocupa lugar central. Levará deste modo à sua maturidade a utilização teológica de uma noção recebida de Aristóteles¹¹⁹, que se apresentara já em Padres da Igreja anteriores, mas só agora se esclarece integralmente.

Já S. Dionísio de Alexandria, cerca de 246, insinuava esta doutrina, ao defender-se da acusação de subordinacionismo, alegando que não separava o Pai e o Filho um do outro, nem tão pouco os

¹¹⁵ *De Trin.* V, XI, 12, 14-20, p. 219.

¹¹⁶ *Tr.* 99, 7, 4-6, p. 86: «Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amorum»; *De Trin.* XV, XIX, 37, 149-1 1, p. 14: «Quia enim est communis amobus, id vocatur proprie quod ambo communiter». Veremos ainda como «*communiter*» não refere apenas o carácter comum da essência, mas manifesta uma comunhão pessoal.

¹¹⁷ *Tr.* 122, 8, 1 -18, p. 673: «...unde cum et Pater spiritus sit, et Filius spiritus sit, et Pater sanctus et Filius sanctus sit, proprio tamen nomine amorum Spiritus vocatur Spiritus Sanctus».

¹¹⁸ *De Trin.* V, XI, 12, 19-23, p. 219: «...in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur...».

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Categ.* VII, 6a, 36-8b, 24.

julgava divididos. A prova de que assim é, vê-a nos nomes de *Pai* e *Filho*: se há um Pai, há um Filho, afirma, pois cada uma destas designações inclui a outra no seu significado próprio, ou seja, a simples menção de um deles é já uma alusão implícita mas necessária ao outro¹²⁰.

Como vemos, está já presente a ideia de *relação*, mas não ainda o seu conceito expresso. É curioso observar que a palavra ocorre pela primeira vez em sede teológica em Ario, numa carta que dirige ao bispo Alexandre de Alexandria, e da qual nos resta um fragmento, transmitido por S. Atanásio. Nesse texto, defende que há diversidade de ser entre o Pai e o Filho, ao contrário do que afirmam alguns, baseando-se na analogia de «certas coisas que estão relacionadas com outras, τὰ πρὸς τι». Ario rejeita esta perspectiva, por entender que ela introduziria dois princípios não gerados na divindade, quando Deus é um só e princípio único de todas as coisas¹²¹. A sua obstinada convicção da desigualdade entre o Pai e o Filho não lhe permite, pois, entender a noção de relação, nem, muito menos, usá-la como um conceito esclarecedor do mistério trinitário.

Movendo-se, pelo contrário, neste outro horizonte, S. Basílio de Cesareia virá a concluir que falar no Filho é pensar no Pai, pois este termo indica o Pai de uma maneira relativa, σχετικῶς¹²². E S. Gregório de Nazianzo, em resposta incisiva aos sofismas arianos, tornaria bem claro que «o nome de Pai não significa nem essência nem acção, antes indica a relação (σχέσεως) do Pai para com o Filho e do Filho para com o Pai»¹²³.

Em termos semelhantes se exprimiu também Santo Hilário: «Nec non unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt cum unus ex uno est»¹²⁴.

Quanto a S. Agostinho, formula nestes termos o ponto de vista ariano, cuja inconsistência se propõe demonstrar: tudo o que é dito de Deus, é dito segundo a *substância*. Logo, se o Pai é, segundo a substância, «não gerado», se o Filho é, segundo a substância, «gerado»,

¹²⁰ Cf. DIONISIO DE ALEXANDRIA, fragmentos citados por ATANÁSIO, *De sent. Dionys.* 1 e 17: PG 2, 501-502.

¹²¹ Cf. ATANÁSIO, *Epist. de Synodis*, 16: PG 26, 708.

¹²² BASÍLIO DE CESAREIA, *Epist.* 38, 4: PG 22, 329 e 332; cf. *Epist.* 236, 6: PG 22, 834; *Adversus Eunomium*, 2, 9: PG 29, 588.

¹²³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Orat.* 29, 16: PG 36, 96 A. S. TOMÁS diria, com rigor insuperável, na *Summa theol.* I, q. 29, a. 4: «Hoc nomen *persona* significat relationem in recto, et essentiam in obliquo».

¹²⁴ *De Trin.* VII, V, 31: PL 10, 226.

e se uma coisa é diferente da outra, a substância do Pai é diferente da substância do Filho¹²⁵.

A esta objecção, S. Agostinho começa por responder *ad hominem*, a partir de Jo 10, 30: «Eu e o Pai somos um só», e de Filip 2, 6: «Não se prevaleceu da sua igualdade com Deus». Na realidade, se tudo o que é atribuído a Deus o é a título *substancial*, então é única a substância do Pai e do Filho, e Este é igual ao Pai, ao contrário do que afirmavam os arianos. Se, porém, as palavras citadas não possuem sentido substancial, então nem tudo se atribui a Deus a esse título, e já não nos devemos considerar obrigados a julgar *substanciais* os termos de «gerado» e «não gerado»¹²⁶.

Prosseguindo a reflexão, verificamos que, no que diz respeito às criaturas, esta é uma alternativa inevitável: tudo é substância ou acidente¹²⁷. Estar-lhe-á Deus sujeito também, ou haverá nele uma terceira via, um meio termo entre a substância e o acidente, desconhecido no mundo criado?

Em primeiro lugar, não oferece margem para dúvidas o facto de que a Deus nada se atribui a título de acidente. Contrariamente a *substância*, este conceito designa uma realidade que, por definição, é mutável¹²⁸, ao passo que em Deus nada há dessa ordem, pois é imutável: «Omnino enim Dei essentia qua est nihil habet mutabile»¹²⁹. «Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile»¹³⁰.

Por outro lado, isto não significa que tudo seja dito de Deus em sentido substancial, «nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur»¹³¹.

Entre a substância e o acidente, a relação: «*Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem*»¹³².

É esta uma conclusão que se afigura, sem dúvida, lícita, apesar de o pensamento de S. Agostinho nem sempre se exprimir a este respeito de forma inteiramente clara. De facto, na maneira como explicara, em momento anterior, por que motivo o Pai é uma Pessoa, detec-

¹²⁵ *De Trin.* V, III, 4, 1-10, p. 208.

¹²⁶ *De Trin.* V, III, 4, 12-25, p. 208 s..

¹²⁷ *De Trin.* V, IV, 6, p. 210.

¹²⁸ *De Trin.* V, IV, 5, 1-2, p. 209: «*Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest*»; cf. V, IV, 6, 28 s., p. 210.

¹²⁹ *De Trin.* IV, *prooem.*, 1, 39 s., p. 106.

¹³⁰ *De Trin.* V, IV, 5, 16, p. 209.

¹³¹ *De Trin.* V, V, 6, 2 s., p. 210.

¹³² *Ibid.*, 3 s., p. 210; *Tr.* 39, 4, 31-33, p. 347: «...quia vero non ad se Pater, sed ad Filium».

ta-se uma certa confusão entre o absoluto divino e os termos relativos:

Ao falarmos da Pessoa do Pai, na Trindade, de nada mais falamos senão da substância do Pai... O Pai é dito Pessoa em Si mesmo, não em referência ao Filho ou ao Espírito Santo ¹³³.

À luz dos próprios princípios da teologia agustiniana, observaríamos, no entanto, para desfazer eventuais equívocos, que o Pai, que é em Si mesmo — como Pessoa divina que possui com as outras duas, mas sem divisão nem partilha, a mesma e única natureza —, não é *Pai* senão em referência ao Filho, e esta realidade não é secundária, nem acrescentada à primeira, como se começasse por *ser*, e só depois fosse Pai. O que se passa, pois, não é que a essência se torna relação, mas sim que esta se «apropria» da essência de uma maneira pessoal e distinta ¹³⁴.

Não estamos, pois, em presença de uma qualificação da ordem da substância, porque o Pai só o é relativamente ao Filho, e o Filho só o é relativamente ao Pai. É o próprio Agostinho que, afinal, virá a dizê-lo, e da maneira mais clara possível: «Dicitur ergo relative Pater... Pater ad Filium dicitur» ¹³⁵.

Mas também não se trata de qualificações da ordem do *acidente*, pois Um é sempre Pai e o Outro sempre Filho ¹³⁶, «*semper gignit Pater et semper nascitur Filius*» ¹³⁷.

A palavra *semper* emprega-se aqui «não no sentido em que o Pai não deixa de ser Pai a partir do nascimento do Filho, pelo facto de, desde então, o Filho já não deixar de o ser, mas sim no sentido em que o Filho é gerado desde sempre e nunca começou a ser Filho» ¹³⁸. Aquele que se chama Pai é eterno e imutável, e o mesmo se dirá

¹³³ *De Trin.* VII, VI, 11, 18-22, p. 262: «...neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris aliud dicimus quam substantiam Patris... Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel ad Spiritum Sanctum».

¹³⁴ E. BAILLEUX, «L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin», pp. 24-25: «Il faut assurément convenir que les relations trinitaires sont comme au delà de l'essence ou substance; c'est à partir de cette transcendance que les Trois se distinguent réellement entre eux. Mais, en tant que réelles, les relations trinitaires s'approprient diversement l'essence divine et par elle subsistent personnellement sans rompre l'unité divine».

¹³⁵ *De Trin.* V, XIII, 14, 1-3, p. 220 s.; cf. *Tr.* 99, 4, 31-33, p. 347.

¹³⁶ *De Trin.* V, V, 6, 5, p. 210: «...et ille semper Pater et ille semper Filius...».

¹³⁷ *Epist.* 238, 4, 24: PL 33, 1047.

¹³⁸ *De Trin.* V, V, 6, 5-8, p. 210: «...et non ita semper quasi ex quo natus est Filius aut ex eo quod nunquam desinat esse Filius Pater esse non desinat Pater, sed ex eo quod semper natus est Filius nec coepit unquam esse Filius».

d'Aquele a quem se chama Filho. Por conseguinte, se ser Pai não é a mesma coisa que ser Filho, nem por isso é diferente a substância. Pai e Filho são-no desde toda a eternidade, e jamais deixarão de o ser. Se tivessem começado a sê-lo ou viessem a deixar de o ser, estaríamos diante de uma qualificação accidental. Se, por outro lado, o Pai fosse designado «*ad se ipsum, non ad Filium*», e se o Filho «*ad se ipsum diceretur, non ad Patrem*», tratar-se-ia de designações da ordem da substância¹³⁹. No entanto, «como o Pai só é chamado Pai, porque tem um Filho, e o Filho só o é porque tem um Pai, não se trata de afirmações segundo a substância»¹⁴⁰.

Daí a conclusão: «Estes nomes não pertencem à ordem da substância mas da relação, relação que não é acidente, uma vez que é alheia a toda a mudança»¹⁴¹.

Em suma, como Agostinho notará, «na Trindade, exprimir as características próprias e distintas de cada uma das Pessoas, é o mesmo que exprimir as suas relações mútuas»¹⁴², e isto na unidade da mesma essência¹⁴³. Isso mesmo proclamará o IV Concílio de Latrão, na seqüência da doutrina de S. Agostinho, retomada por S. Tomás de Aquino: as três Pessoas divinas são relações *opostas* no seio de uma única natureza divina, de modo que cada uma das Pessoas é distinta das outras duas, mas idêntica à mesma essência divina¹⁴⁴.

O que define, porém, o carácter relativo do Espírito Santo? O facto de ser *do Pai e do Filho*, como já salientámos, observando então que do seu nome mesmo se diz ser relativo¹⁴⁵. Resta saber de que modo o é. Aliás, tal carácter relativo é, apesar de tudo, menos patente no nome próprio de Espírito Santo, que não tem nenhum termo correlativo, do que no título de *Dom de Deus* que recebe na Escritura (Act 8, 20), uma vez que um *dom* pressupõe um *doador*, e estes são termos relativos um ao outro¹⁴⁶.

¹³⁹ *Ibid.*, 8-13, p. 210.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 13-17, p. 210: «Sed quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quique eorum ad se ipsum sed ad invicem atque ead alterutrum ista dicuntur».

¹⁴¹ *De Trin.* V, V, 6, 3-32, p. 210: «...quia hoc non secundum substantia dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen non est accidens quia non est mutabile».

¹⁴² *De Trin.* VIII, *Proem.*, 1, 1-3, p. 286: «...in illa Trinitate, distincte ad singulas pertinentia quae relative dicuntur ad invicem...».

¹⁴³ *Ibid.*, 15, p. 268: «Ideoque dici *tres personas*... non ut aliqua intellegatur diversitas essentiae...».

¹⁴⁴ DS 803-805.

¹⁴⁵ *De Trin.* V, XI, 12, 19-23, p. 219, *ut supra*, n. 118.

¹⁴⁶ *De Trin.* V, XII, 13, p. 220.

No caminho da resposta à pergunta enunciada, Agostinho salienta a diferença que existe entre a relação *Pai-Filho* e a relação *Pai e Filho-Espírito Santo*. Pai e Filho dizem-se um relativamente ao outro, mas não tem sentido falar no «Pai do Espírito Santo» ou no «Filho do Espírito Santo». Do mesmo modo, o Espírito Santo é o *dom* e as *arras* do Pai e do Filho (1 Cor 5, 4; Ef 1, 14). Mas, poderíamos falar no «Pai ou no Filho do dom ou das arras»? É evidente que não¹⁴⁷. Vemos assim que não é a relação ao Espírito Santo que constitui o Pai como Pai ou o Filho como Filho. De um ponto de vista lógico — que não, obviamente, cronológico — a relação entre o Pai e o Filho é *anterior* à sua relação com o Espírito Santo, a qual não os constitui como Pessoas, antes pressupõe essa constituição. Diremos, pois, que o Pai e o Filho, na relação que os une e faz Pai e Filho, são um único *princípio* do Espírito Santo: «...Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia»¹⁴⁸.

Por outras palavras — e introduzindo um novo conceito que nos ocupará no capítulo seguinte —, é do Pai, constituído como Pai pela sua relação ao Filho, e do Filho, constituído como Filho pela sua relação ao Pai, que *procede* o seu comum Espírito, por sua vez constituído como Pessoa pela sua simultânea e única relação ao Pai e ao Filho¹⁴⁹. É o que passaremos a considerar.

A processão eterna do Espírito e a sua missão no tempo

O Filho e o Espírito Santo foram enviados aos homens. É este um dado indiscutível da fé cristã, abundantemente atestado no Novo Testamento e sintetizado de modo notável nesta passagem de S. Paulo:

Ao chegar a plenitude do tempo, enviou Deus seu Filho, nascido duma mulher, nascido sujeito à Lei, para resgatar os que estavam sujeitos à Lei, a fim de recebermos a filiação adoptiva. E a prova de que sois filhos é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito de Seu Filho, que clama: «*Abbá! ó Pai*» (Gal 4, 4-6).

¹⁴⁷ *De Trin.* V, XII, 13, 6-16, p. 220.

¹⁴⁸ *De Trin.* V, XIV, 15, 32 s., p. 223.

¹⁴⁹ *Tr.* 39, 4, 33, p. 347: «...nec Spiritus ad se, in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii...».

De «Deus», isto é, do Pai, não se diz ter sido enviado, mas somente do Filho e do Espírito Santo: «Patrem missum nusquam Scripturarum nobis occurrit»¹⁵⁰.

Perguntar porquê é o mesmo que perguntar em que sentido se diz que as duas outras Pessoas o foram, como veremos.

A missão do Filho consiste na sua Encarnação: «Ao dizer: *Deus enviou Seu Filho, nascido duma mulher*, o Apóstolo mostra bem que a missão do Filho é precisamente o seu nascimento da mulher. Nascido de Deus, estava neste mundo. Nascido de Maria, foi enviado a este mundo»¹⁵¹.

Numa primeira aproximação, diz S. Agostinho que «se fala de missão a propósito do Filho, uma vez que se manifestou exteriormente na criatura corporal, Ele que, interiormente, na sua natureza espiritual, é sempre oculto aos olhos dos mortais»¹⁵².

A manifestação sensível e temporal do que é invisível e subtraído ao tempo é, pois, uma característica da missão do Filho. O mesmo se dirá, por sua vez, da missão do Espírito Santo. E no entanto, a missão do Espírito Santo está tão irredutivelmente ligada à Encarnação do Verbo quanto irredutivelmente dela distinta.

Por um lado, o facto é que o Filho «não pôde ser enviado sem o Espírito Santo, *mitti a Patre sine Spiritu Sancto non potuit*»¹⁵³. Esta afirmação tem imediatamente em vista a Encarnação do Verbo no seio de Maria¹⁵⁴: o Filho de Deus feito homem, nascido da Virgem Maria, foi, como a fé católica reconhece, «concebido por obra do Espírito Santo»¹⁵⁵. Segundo Agostinho, Cristo nunca foi do mundo, porque, mesmo na forma de servo, nasceu *de Spiritu Sancto*¹⁵⁶. Daí que O confessemos «natus de Spiritu Sancto et de Virgine Maria»¹⁵⁷.

Afirmar o concurso do Espírito Santo na Encarnação do Verbo é ainda uma consequência de um princípio fundamental de teologia

¹⁵⁰ *De Trin.* II, XII, 22, 41 s., 109; cf. II, V, 8, 33 s., p. 89; II, VII, 12, p. 97.

¹⁵¹ *De Trin.* II, V, 8, 41-43, p. 89: «...satis ostendit eo ipsum missum Filium quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deus natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit»; cf. III, *Prooem.*, 3, p. 128 s.

¹⁵² *De Trin.* II, V, 10, 115-117, p. 93: «Si ergo missus dicitur in quantum apparuit foris in creatura corporali qui intus in natura spiritali oculis mortalium semper occultus est...».

¹⁵³ *De Trin.* II, V, 8, 44, p. 89.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, 44-50, p. 89.

¹⁵⁵ *Tr.* 23, 12, 15 s., p. 241: «...conceptum de Spiritu Sancto Virgo Maria peperit Christum...»; cf. *Tr.* 111, 5, 11-12, p. 632; *De Trin.* XV, XXVI, 46, 59-60, p. 527.

¹⁵⁶ *Tr.* 108, 1, 11-13, p. 616: «Ipse autem de mundo nunquam fuit, quia etiam secundum formam servi de Spiritu Sancto ipse natus est...».

¹⁵⁷ *De Trin.* XV, XXVI, 46, 59-60, p. 527.

trinitária, que importa destacar: a realização comum das obras *ad extra*, «cum dicitur inseparabiliter operari Trinitatem»¹⁵⁸, ou seja, a inseparabilidade das três Pessoas na acção, a que não obsta a separabilidade da sua revelação¹⁵⁹.

Não significa isto, de modo nenhum, que não seja o Verbo, no que o caracteriza como Pessoa, a encarnar, ou o Espírito Santo, ao mesmo título, a ser enviado «aos nossos corações», mas sim, somente, que a Trindade é simultaneamente o autor, quer da voz do Pai, escutada no baptismo de Jesus e no Tabor, quer da natureza humana do Filho e da união hipostática, quer das expressões sensíveis do Espírito Santo, ainda que cada uma destas realidades se refira a uma Pessoa distinta, que assim se revela como tal. Dir-se-á, portanto, que a acção da Trindade é inseparável, mesmo em cada uma das coisas que sabemos pertencerem à manifestação particular do Pai, ou do Filho ou do Espírito Santo¹⁶⁰.

Aplicando este princípio às missões do Filho e do Espírito Santo, verifica-se como não tem razão de ser uma leitura antropomórfica das mesmas, que nelas veria a expressão de uma inferioridade dos que são enviados relativamente a quem os envia¹⁶¹. Nem há nas missões divinas nada que se assemelhe às ordens, pedidos ou convites humanos, ou às respostas que entre os homens lhes correspondem¹⁶². Pelo contrário, as Pessoas divinas têm uma só vontade, e a sua acção, já o dissémos, é inseparável. Da missão do Filho se afirmará, pois, que «uma única e mesma intervenção do Pai e do Filho é a sua causa indivisível, e dela, bem entendido, não se exclui o Espírito Santo»¹⁶³, como vimos. E, se é certo que Cristo diz de si mesmo que é menor do que o Pai, não o diz pela missão enquanto tal, mas antes pelo seu termo: a humanidade assumida pela divindade, a *forma de servo* revestida pelo Filho do Homem¹⁶⁴.

Continuando a considerar de que modo se relacionam as missões do Filho e do Espírito Santo, verificamos, conforme nota o bispo de

¹⁵⁸ *De Trin.* IV, XXI, 39, 7-15, p. 202.

¹⁵⁹ *De Trin.* I, V, 8, 5-6, p. 36; I, XII, 25, 56 s., p. 64: «...propter inseparabilem operationem unius eiusdemque substantiae».

¹⁶⁰ *De Trin.* IV, XXI, 30, 28-30, 32-35, p. 203.

¹⁶¹ Cf. *De Trin.* II, V, 7, 1-7, p. 87 s.; III, *proem.*, 3, 52, p. 129; IV, XXI, 32, 73-75, p. 205: «Nunc autem non ideo minorem Filium quia missus est a Patre, nec ideo minorem Spiritum Santum quia et Pater eum misit et Filius».

¹⁶² *De Trin.* II, V, 9, 74-84, p. 91.

¹⁶³ *Ibid.*, 70-72, p. 91: «...in qua Filius intellegitur missus una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factum, non utique inde separato Spiritu Sancto...».

¹⁶⁴ *De Trin.* I, VII, 14, p. 44-46; II, VI, 11, 69-73, p. 96.

Hipona, que a Jesus Cristo, Verbo Encarnado, se aplica esta palavra de Is 48, 16: «Agora o Senhor enviou-me. Ele e o seu Espírito»¹⁶⁵. Sabemos que no baptismo do Jordão¹⁶⁶, o Espírito veio e repousou sobre Cristo. E sabemos mais: essa presença do Espírito na humanidade de Jesus jamais foi interrompida¹⁶⁷. É que o Espírito Santo «não lhe foi dado por medida» (Jo 3, 24):

Aos homens, Deus dá por medida, ao Filho único não O dá por medida... E a concórdia dos vários dons que os homens recebem faz deles um só Corpo... Mas Cristo, que é o autor desses dons, não recebe por medida¹⁶⁸.

Nem o homem Jesus Cristo, sem a graça do Espírito Santo, seria o mediador entre Deus e os homens (1 Tim 2, 5). Ele mesmo afirma ter-se cumprido em Si esta profecia: «O Espírito do Senhor está sobre Mim, por isso que me ungiu; a anunciar a Boa Nova aos pobres me enviou!» (Lc 4, 18. 21)...¹⁶⁹.

A verdade, porém, é que esta plenitude do Espírito na alma do Verbo Encarnado — a unção de Espírito Santo e de força de que fala Act 10, 38 — ou seja, a graça da unção messiânica¹⁷⁰, não data do dia do seu baptismo¹⁷¹, quando, manifestando-se o Espírito Santo de maneira sensível, Jesus Cristo «quis prefigurar o seu Corpo, isto é, a Igreja», na qual se recebe o Espírito Santo especialmente na iniciação baptismal. Havemos de entender, continua Agostinho, que Cristo «foi ungido com esta unção mística e invisível no momento em que o Verbo de Deus se fez carne, ou seja, no momento em que a natureza humana, sem nenhum mérito da sua parte, foi unida ao Verbo no seio da Virgem, para com Ele constituir uma só Pessoa»¹⁷².

Por outro lado, Aquele que recebeu o Espírito como homem, deu-O enquanto Deus: Jesus glorificado enviou o Espírito Santo,

¹⁶⁵ *De Trin.* II, V, 8, 32 s., p. 89.

¹⁶⁶ Sobre a manifestação da Santíssima Trindade neste acontecimento, cf. *Tr.* 6, 5, 4-8, 11-12, p. 56.

¹⁶⁷ *Tr.* 94, 4, 27-30, p. 563.

¹⁶⁸ *Tr.* 14, 10, 15. 25-26. 32, p. 148: «Hominibus ad mensuram dat, et concordia ibi corpus facit... Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accipit».

¹⁶⁹ *Tr.* 74, 3, 4-8, p. 514: «Neque enim sine gratia Spiritus Sancti est mediator Dei et hominum Iesus Christus...».

¹⁷⁰ CH. JOURNET, «Le mystère de la sacramentalité», *Nova et Vetera* 49 (1974) 165-166.

¹⁷¹ *De Trin.* XV, XXVI, 46, 52-54, p. 526: «...tunc enim Corpus suum, id est, Ecclesiam suam, praefigurare dignatus est, in qua praecipue baptizati accipiunt Spiritum Sanctum».

¹⁷² *Ibid.*, 54-59, p. 526 s.: «Sed ista mystica et invisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando Verbum Dei caro factum est...».

como prometera¹⁷³. Em breve o veremos mais detidamente. Antes disso, porém, é da maior utilidade ter em conta o que distingue a Encarnação do Verbo da missão do Espírito Santo.

Em ambas as missões se assumiu a natureza criada, «mas só o Filho assumiu a forma de servo, que a Si mesmo uniu em unidade de pessoa»¹⁷⁴. O Verbo de Deus «fez-se carne, isto é, homem, sem que, todavia, se tenha mudado ou transformado naquilo em que se fez, mas, verdadeiramente, *fez-se*, de tal modo que não encontramos somente o Verbo de Deus e o corpo do homem, mas ainda a alma racional do homem, e que a tudo chamamos Deus por causa de Deus, e homem por causa do homem»¹⁷⁵. Já o Espírito Santo não encarnou, «*non assumpsit carnem*»¹⁷⁶, como esta foi assumida pelo Verbo no seio da Virgem Maria,¹⁷⁷ não se uniu *em unidade de pessoa* a nenhuma das formas corpóreas pelas quais se manifestou¹⁷⁸, «não se ligou a nenhuma delas na sua individualidade pessoal a título definitivo»¹⁷⁹. Não se identificou com elas, não se *fez* pomba, vento ou línguas de fogo, utilizou-as simplesmente a título de instrumento de um simbolismo, «*ad ministerium peragendae significationis*»¹⁸⁰, manifestando aos homens a imutável substância divina e o seu poder. Dirigindo-se aos homens, a sua relação não é, pois, como a do Verbo, de pessoa a natureza, mas de pessoa a pessoa já constituída como tal, em cujo íntimo vem habitar¹⁸¹.

Em resumo, «são estes fenómenos sensíveis, momentaneamente advindos para O simbolizar e revelar ao espírito dos homens, con-

¹⁷³ *De Trin.* XV, XXVI, 46, 72, p. 527: «Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus»; XIII, X, 14, 28 s., p. 400: «Tunc est autem datus quando est Iesus resurrectione clarificatus; tunc enim eum se missurum esse promisit et misit...».

¹⁷⁴ *Tr.* 99, 1, 38 s., p. 582: «Solus quippe in Trinitate Filius formam servi accepit, qua forma illi ad unitatem personae coaptata est».

¹⁷⁵ *De Trin.* IV, XXI, 31, 41-46, p. 203: «...Dei verbo dico carnem factum, id est, hominem factum, non tamen in hoc quod factum est conversum atque mutatum, ita sane factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem».

¹⁷⁶ *De Trin.* III, IX, 15, 23 s., p. 100. Cf. III, *Prooem.*, 3, 71-72, p. 129: «...cuius incarnatio talis non facta est».

¹⁷⁷ *De Trin.* II, VI, 11, 14-16, p. 94.

¹⁷⁸ *De Trin.* IV, XXI, 30, 5, s., p. 202: «...cum ad eius personae unitatem sicut caro quod Verbum factum est non copularetur...»; cf. *Tr.* 99, 1, 49-53, p. 582 s.; *Tr.* 99, 2, 1-24, p. 583.

¹⁷⁹ *De Trin.* II, VI, 11, 17-19, p. 94: «Neque ... sibi que et personae suae in unitatem habitumque coniunxit in aeternum».

¹⁸⁰ *De Trin.* IV, XXI, 31, 62 s., p. 204.

¹⁸¹ *Tr.* 94, 4, 10-12, p. 567: «...non cernentium corporibus ingesturus corpus humanus, sed seipsum credentium corporibus infusus».

soante as suas necessidades, que permitem falar de *missão* a respeito do Espírito Santo¹⁸².

Sendo assim, não é descabido perguntar por que motivo não se fala de *missão* também relativamente a Deus Pai. Se o Espírito é com razão dito enviado, Ele que se manifestou sob formas sensíveis, por que não dizer o mesmo da Pessoa do Pai, a Quem reconhecemos em manifestações como as acima mencionadas¹⁸³? Por outro lado, se é tendo em vista a sua Encarnação que atinge pleno significado falar da *missão* do Filho¹⁸⁴, como se justifica que digamos o mesmo do Espírito Santo, quando Este, precisamente, *não encarnou*¹⁸⁵? Acresce, por outra parte, que o Filho e o Espírito Santo, como Pessoas divinas que são, «foram enviados aonde já se encontravam»¹⁸⁶. Se, todavia, as *missões* não são, a título nenhum, meros *flatus vocis*, não podem deixar de implicar uma nova modalidade dessa presença, e em especial do ponto de vista dos que são seus beneficiários.

Para respondermos aos problemas acima enunciados, começaremos por encarar a *missão* da segunda Pessoa. Como já salientámos, o Filho é eternamente *ad Patrem*, e o Pai eternamente *ad Filium*, de tal modo que, sendo iguais, consubstanciais e coeternos¹⁸⁷, um é, em sentido próprio, *Pai*, e o outro, em sentido próprio, *Filho*, «um *genitor*, o outro *genitus*»¹⁸⁸. Numa palavra, na eternidade da consistência hipostática própria a cada um, «*Filius a Patre est, non Pater a Filio*»¹⁸⁹. Daí que seja o Filho o enviado, e não, naturalmente, o Pai. A sua *missão* não decorre, por consequência, de uma desigualdade de poder ou de uma diferença de natureza, mas tão somente da *relação de origem*: um é *Pai*, o outro *Filho*, sem mais. Ou seja (e só as fórmulas originais mantêm todo o vigor): «Ab illo ergo mittitur Dei Verbum cuius est Verbum; ab illo mittitur de quo natum est. Mittit qui genuit; mittitur quod genitum est»¹⁹⁰.

Já é então possível discernir o sentido da *missão* do Filho. Ela tem lugar quando, na economia da salvação, se reconhece o Filho

¹⁸² *De Trin.* II, VI, 12, 66-69, p. 96: «Propter has ergo corporales formas... missus dicitur etiam Spiritus Sanctus».

¹⁸³ *De Trin.* II, VII, 12, 1-6, p. 97.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 11-12, p. 97.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 12-13, p. 97.

¹⁸⁶ *De Trin.* II, V, 8, 31-32, p. 89: «...si et Filius et Spiritus Sanctus illic mittitur ubi erat...».

¹⁸⁷ Cf. *De Trin.* IV, XX, 27, 3 s., p. 195.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 5 s., p. 195.

¹⁸⁹ *De Trin.* IV, XX, 27, 15, p. 196; cf. II, 1, 3, 67, p. 84.

¹⁹⁰ *De Trin.* IV, XX, 28, 66-68.

nesta sua mesma condição, «*cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*»¹⁹¹ enquanto gerado pelo Pai, em suma, como Filho — o que acontece, *na plenitude dos tempos*, com a Encarnação.

Feito homem em Jesus Cristo, o Filho de Deus *mostra-nos o Pai* (Jo 14, 8), e *mostra-nos que é do Pai, e nisto consiste a sua missão*:

Não é o facto de nascer do Pai que explica que O digamos enviado, mas antes, quer a manifestação neste mundo do Verbo feito carne — segundo a sua própria palavra: «Saí do Pai e vim ao mundo» (Jo 16, 28) —, quer a percepção disso mesmo pelo espírito humano, na expressão da Escritura: «Enviai-a, para que esteja comigo e comigo trabalhe» (Sab 9, 16)¹⁹².

Di-lo ainda Agostinho, numa fórmula de alcance inesgotável, que reúne indissoluvelmente e de maneira genial a «economia» e a «ontologia»: «Assim como para o Filho nascer é *a Patre esse*, assim para o Filho ser enviado é *cognosci quod ab illo sit*»¹⁹³.

Já vemos por que razão o Pai não é enviado. Mesmo quando se dá a conhecer temporalmente e de maneira sensível, nomeadamente nas teofanias que o Novo Testamento regista, não tem cabimento falar de *missão*: «*non enim habet ex quo sit aut ex quo procedat*». Do Verbo se dirá, na expressão da Escritura, que saiu da boca do Altíssimo; «*Pater vero, a nullo*»¹⁹⁴.

E que dizer do Espírito Santo?

«Segundo o testemunho do Evangelho, o Espírito Santo foi enviado pelo Pai e pelo Filho»¹⁹⁵. Citando S. João (Jo 16, 7: «...Se Eu for, enviar-vô-lo-ei»; 14, 25-26: «Isto tenho-vos Eu dito na minha permanência entre vós. Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai vai enviar em Meu nome, é que vos há-de ensinar tudo...»), S. Agostinho nota que, «quando o Senhor fala do Espírito Santo, tanto declara que O enviará Ele mesmo, sem negar que o Pai O enviará

¹⁹¹ *Ibid.*, 68 s., p. 198.

¹⁹² *De Trin.* IV, XX, 28, 71-75, p. 198: «Non ergo eo ipso quo de Patre natus est missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo *Verbum caro factum*, unde dicit: *A Patre exiit et veni in hunc mundum*, vel eo quod ex tempore cuiusquam mente percipitur sicut dictum est: *Mitte illam ut mecum sit et mecum laboret*».

¹⁹³ *De Trin.* IV, XX, 28, 71-75, p. 198: «Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit».

¹⁹⁴ *De Trin.* IV, XX, 28, 92-94, p. 199; cf. *De Trin.* II, I, 2, 18-20, p. 82: «Unde manifestum est quod Filius habet alium de quo sit et cui Filius sit; Pater autem non Filium de quo sit habeat, sed tantum cui Pater sit».

¹⁹⁵ *De Trin.* III, *Prooem.*, 3, 52, p. 129: «...et ab illo missus in Evangelio legitur...».

também, como declara que será o Pai a enviá-lo, sem negar que também Ele O há-de enviar»¹⁹⁶.

Na verdade, o Espírito Santo revela-se na economia da salvação como Espírito do Pai e do Filho. Do Pai e do Filho se diz que O enviam, e tal se realiza efectivamente. Sendo assim, não há motivos para que não se aplique ao Espírito Santo o que se diz a respeito do Filho, isto é, que a sua missão no tempo revela a sua processão eterna, e que esta, por consequência, se exprime naquela tal como é em si mesma:

Assim como, para o Filho, nascer é a *Patre esse*, assim, para o Filho, ser enviado é *cognosci quia ab illo procedat*. Do mesmo modo, para o Espírito Santo, ser *dom de Deus*, é ser conhecido na sua processão do Pai. E não podemos negar que o Espírito Santo proceda também do Filho: não é sem razão que o mesmo Espírito é chamado Espírito do Pai e do Filho...¹⁹⁷.

Deste modo nos encontramos com o tema da processão do Espírito Santo, a que S. Agostinho se dedica num esforço gigantesco.

Nos *Tractatus* sobre S. João, o problema é levantado e debatido a partir principalmente de Jo 16, 13, onde lemos: «Quando Ele vier, o Espírito da Verdade, guiar-vos-á para a verdade integral. É que Ele não falará por Si próprio, mas falará de quanto ouve..., *non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*». A aproximação deste texto com Jo 5, 30 («Eu nada posso fazer por Mim mesmo. Conforme oiço é que julgo...») ocorre imediatamente, e Agostinho não deixa de a propor. Das questões cristológicas que esta última expressão mostrava levantar já o bispo de Hipona fornecera abundante tratamento¹⁹⁸, e o seu auditório sabia entendê-la aplicando-a à humanidade de Cristo assumida pela divindade, à forma de servo que o Filho do Homem revestiu¹⁹⁹, mediante a aplicação de um princípio que o *De Trinitate* retomará, como vimos. Já quanto

¹⁹⁶ *De Trin.* I, XII, 25, 65-68, p. 64: «...cum de Spiritu Sancto loqueretur, ita se missurum ait ut non negaret Patrem missurum, et alio loco ita Patrem ut non negaret se missurum».

¹⁹⁷ *De Trin.* IV, XX, 29, 99-105, p. 199: «Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat. Nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat; neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur».

¹⁹⁸ *Tr.* 19-22, p. 188-232.

¹⁹⁹ Cf. também *Tr.* 99, 1, 5-34, p. 581 s.

aos textos que, como Jo 16, 13, afirmam, aparentemente ao menos, uma paralela subordinação do Espírito Santo, usar uma tal solução é de todo impossível, sendo verdade, como salientámos, que o Espírito Santo *non assumpsit carnem* nem qualquer outra forma corpórea em unidade de pessoa.

Para abordar esta questão, o primeiro passo será mostrar que a aplicação dos sentidos corporais à natureza divina é apenas uma maneira humana de falar, que não poderá fazer-nos esquecer que a mesma natureza é incorpórea e imutável²⁰⁰. Com mais razão, quando do Espírito Santo ouvimos que «não falará por si próprio, mas falará de quanto ouve», deve compreender-se que «a substância divina é aquilo mesmo que tem, e de tal modo tem a ciência, que esta, mediante a qual conhece, é idêntica à sua essência: são uma só coisa»²⁰¹.

Resta, portanto, que procuremos o significado último da expressão que nos ocupa no mistério mesmo da vida intra-trinitária, ou seja, «no sentido de que o Espírito Santo não é *a semetipso*... Em Deus, só o Pai não nasceu nem procede de um outro... O Espírito não falará, pois, *por si próprio*, porque não é *a semetipso*, mas *falará de quanto ouve*. Àquele de quem procedo»²⁰², e de quem tem a essência, a ciência e a audição, que outra coisa não é do que a própria ciência, logo do que a mesma essência²⁰³.

No *De Trinitate*, por sua vez, na enumeração das dificuldades que caracterizam o estudo do mistério trinitário, desde logo surgira esta pergunta: «Como há na Trindade um Espírito Santo, que nem o Pai, nem o Filho, nem ambos geraram, já que é Espírito do Pai e do Filho?»²⁰⁴.

Com esta, e concretizando-a, outras se relacionam. Pode perguntar-se, com efeito, se o Espírito Santo nasce do Filho²⁰⁵, ou por que motivo se não chama Filho ao Espírito Santo²⁰⁶. Por

²⁰⁰ *Tr.* 99, 3, p. 583 s.; 99, 4, 1-13, p. 584.

²⁰¹ *Tr.* 99, 4, 1-13, p. 584: «...id quod habet est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud sit scientia qua scit, aliud essentia qua est».

²⁰² *Tr.* 99, 4, 32. 34 s. 43-45, p. 584 s.: «...ut intellegamus non cum esse a semetipso... Pater autem nec natus est de alio, nec procedit... Non ergo loquetur a semetipso, quia non est a semetipso, sed *quaecumque audiet loquetur*; ab illo audiet a quo procedit».

²⁰³ *Cf. Tr.* 99, 4, 45-49, p. 585; 100, 4, 10-14, p. 590; *Contra sermonem arianorum* XXIII, 20; PL 42, 700.

²⁰⁴ *De Trin.* I, V, 8, 18-20, p. 36: «Movet etiam quomodo Spiritus Sanctus in Trinitate sit, quem nec Pater nec Filius nec ambo genuerint, cum sit Spiritus Patris et Filii».

²⁰⁵ *De Trin.* II, III, 5, 9 s., p. 85.

²⁰⁶ *De Trin.* V, XIV, 15, 7-9, p. 222.

outras palavras, «se o Filho recebe o seu ser do Pai, e se o Espírito Santo procede do Pai, porque não se chama a ambos *filhos* ou *gerados*, mas a um somente Filho unigénito, e ao outro nem Filho nem gerado — pois ser gerado é ser filho —, mas sim Espírito Santo?»²⁰⁷ O problema consiste na diferença entre *geração* e *processão*, ou, mais rigorosamete na diferença entre uma *processão* que é *geração* (a do Filho) e uma *processão* que o não é (a do Espírito Santo)²⁰⁸. S. Agostinho está consciente de que «demorado seria expô-la, e que muito difícil é para a inteligência compreender alguma coisa a seu respeito, e mais difícil ainda explicá-lo...»²⁰⁹. Chegará mesmo a confessar: «Nescio, non valeo, non sufficio»²¹⁰.

E, no termo do *De Trinitate*, não julgava de maneira diferente: «Para ver claramente este mistério, não és capaz de fixar nele o olhar; sei-o bem, não és capaz»²¹¹.

Não obstante, julgamos que não deixa de o fazer, e o caminho que segue terá por ponto culminante, como veremos, a afirmação de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. É de notar que está em jogo a própria distinção pessoal do Filho e do Espírito Santo: em alguma medida haverá de ser possível entender «por que razão não se diz que o Espírito Santo nasceu, é gerado, mas sim que procede»²¹².

Para a resposta correcta, de novo haverá que reconhecer explicitamente que o Espírito Santo é *Espírito do Pai e do Filho*, ou melhor, que sendo *do Pai*, o Espírito é também *do Filho*²¹³. Nesse sentido, S. Agostinho recorda duas passagens do Novo Testamento, que se completam mutuamente neste ponto: Gal 4, 6 («E a prova de que sois filhos é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho») e Mt 10, 20 («Não sois vós que haveis de

²⁰⁷ *De Trin.* II, III, 5, 29-33, p. 86: «Cum vero et Filius de Patre sit et Spiritus Sanctus a Patre procedat, cur non ambo filii dicantur nec ambo geniti, sed ille unus Filius unigenitus, hic autem Spiritus Sanctus nec Filius nec genitus, quia si genitus utique Filius...».

²⁰⁸ Cf. *Contra Maximinum* II, XIV, 1: PL 42, 770: «Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur».

²⁰⁹ *Tr.* 99, 4, 38-42, p. 585: «Quid autem illic intersit inter procedere et nascere, et longum est quaerendo disserere, et temerarium cum disserueris definire; quia hoc et menti utcumque comprehendere, et si quid forte mens inde comprehenderit, linguae difficillimum est explicare, quantuslibet praesit doctor, quantuslibet adsit auditor».

²¹⁰ *Contra Maximinum*, II, XIV, 1: PL 42, 770.

²¹¹ *De Trin.* XV, XXVII, 50, 89 s., p. 532: «Sed ad hoc dilucide perspicueque cernendum non potes tibi aciem figere. Scio, non potes».

²¹² *Tr.* 99, 9, 2-3, p. 587: «...intellegi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus Sanctus».

²¹³ *De Trin.* XV, XXVI, 45, 5-9, p. 524 s.

falar, é o Espírito do vosso Pai que falará em vós»). A manifestação por excelência de que assim é, vê-a S. Agostinho na acção do Ressuscitado que S. João descreve nestes termos: «Jesus soprou sobre eles e disse-lhes: *Recebei o Espírito Santo*» (Jo 20, 22). Sem dificuldade verificamos que o pensamento de Agostinho a respeito do conteúdo desta insuflação não é absolutamente constante. Nos *Tractatus*, ela não é somente portadora de um determinado simbolismo: por seu intermédio, Cristo ressuscitado infunde, de facto, o Espírito Santo²¹⁴. Já no *De Trinitate* coexistem passagens no mesmo sentido²¹⁵, com outras que se propõem esclarecer que «aquele sopro corporal... não foi o Espírito Santo na sua realidade própria...»²¹⁶. Não obstante, no que toca ao seu significado, já o Doutor africano nos oferece uma reflexão dotada de integral coerência interna. Sem deixar de ver na insuflação de Jo 20, 22 mais de um significado simbólico²¹⁷, aquele que mais atentamente considera é o que reconhece nesse acto de Jesus ressuscitado a manifestação de que o Espírito Santo é o Espírito do Pai e do Filho, e, por consequência, de que o Espírito Santo *procede do Pai e do Filho*. Em primeiro lugar, Jesus, «com esse sopro, manifestou que o Espírito Santo é não só Espírito do Pai, mas também seu, *insuflando significavit Spiritum Sanctum non Patris solius esse, sed et suum*»²¹⁸. Sendo assim, «por que não havemos de crer que o Espírito Santo procede também do Filho, uma vez que Ele é também Espírito do Filho, *cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque sit Spiritus?*»²¹⁹. Como atrás se sublinhou, a manifestação do Filho e do Espírito Santo na história dos homens revela a sua condição eterna, a sua relação de origem, no que a constitui e define. Vivendo neste mundo inteiramente *ad Patrem*, o Verbo encarnado mostra que é, desde toda a eternidade, *Filho*. Insuflando aos seus discípulos o Espírito Santo no domingo de Páscoa (ou, ao menos, anunciando o seu envio), Ele mesmo patenteia que Aquele que é então enviado pelo Pai e pelo

²¹⁴ Assim *Tr.* 32, 6, 34-36, p. 303; *Tr.* 74, 2, 13-20, p. 513; *Tr.* 122, 2, 27, p. 669.

²¹⁵ *De Trin.* XV, XXVI, 46, 24 s., p. 525: «Hoc significans Dominus Jesus bis dedit Spiritum Sanctum, semel in terra... et iterum de caelo...».

²¹⁶ *De Trin.* IV, XX, 29, 105-108, p. 200: «Neque enim flatus ille corporeus... substantia Spiritus Sancti fuit...».

²¹⁷ *Tr.* 32, 6, 30-33, p. 303 (o sopro do Ressuscitado e o sopro que deu vida ao primeiro homem); *De Trin.* XV, XXVI, 46, 21-24, p. 525; *Tr.* 74, 2, 19-23, p. 513, (o duplo mandamento do amor significado na dupla doação do Espírito, na mauhã pascal e no Pentecostes).

²¹⁸ *Tr.* 121, 4, 19-21, p. 667.

²¹⁹ *Tr.* 99, 7, 7 s., p. 586.

Filho, *missus ab utroque*²²⁰, procede de Um e Outro eternamente. A insuflação de Jo 20, 22, manifesta, pois, a processão do Espírito Santo, «não do Pai somente, mas do Filho também, *non tantum a Patre, sed et a Filio*»²²¹. Numa palavra, «*amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus*»²²².

A S. Agostinho parece evidente que, «se não procedesse d'Ele, o Filho não teria, após a ressurreição, soprado sobre os discípulos, dizendo: *Recebei o Espírito Santo*. Qual o significado desta insuflação, a não ser que o Espírito Santo procede também do Filho?»²²³. O mesmo é ainda confirmado por duas passagens do IV Evangelho: Jo 15, 26 («...o Paráclito que Eu hei-de enviar lá do Pai...») e 14, 26 («...o Espírito Santo que o Pai vai enviar em meu nome...»). «*De utroque autem procedere sic docetur*»²²⁴, conclui Agostinho, que interpreta no mesmo sentido a palavra de Jesus relatada em Lc 8, 46, no decurso da cura da hemorroíssa: «Alguém me tocou, pois senti que saía da Mim uma força». Aproxima-a da resposta do Anjo a Maria: «o Espírito Santo virá sobre Ti, e a força do Altíssimo estenderá sobre Ti a sua sombra» (Lc 1, 55), bem como desta promessa do Ressuscitado aos seus discípulos: «Haveis de receber uma força, quando o Espírito Santo vier sobre vós, e sereis minhas testemunhas» (Act 1, 18). Refere, por fim, propondo-lhe idêntico significado, este comentário do Evangelista: «Toda a multidão procurava tocar-lhe, porque saía dele uma força, que a todos curava» (Lc 6, 19)²²⁵.

O Espírito Santo é, pois, Aquele que «*ex Patre procedit et Filio*»²²⁶. Procedendo do Pai, procede também do Filho, mas isto não se dá independentemente e muito menos apesar da condição de Filho enquanto tal. Eis o que permite compreender um texto difícil como é Jo 15, 26, que fala do Espírito da Verdade *que procede do Pai*:

Se, pois, o Espírito Santo procede *et de Patre et de Filio*, por que disse o Filho: «que procede do Pai?» Que pensar, senão que, como de costume,

²²⁰ *Sermo* 212, 1: PL 38, 1059.

²²¹ *De Trin.* IV, XX, 29, 106-110, p. 200: «...flatus ille corporeus ... demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre, sed etiam a Filio procedere Spiritum Sanctum».

²²² *Contra Maximinum* II, XIV, 1: PL 42, 770.

²²³ *Tr.* 99, 7, 8-12, p. 586: «Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se praesentans discipulis suis insufflasset, dicens: *Accipite Spiritum Sanctum*. Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso?»

²²⁴ *De Trin.* XV, XXVI, 13, p. 525; cf. XV, XXVII, 47, 115, p. 529: «...communiter de utroque procedit»; *Contra Maximinum* II, XVII, IV: PL 42, 784 s.: «...Spiritum Sanctum ab utroque procedentem...».

²²⁵ *Tr.* 99, 7, 12-22; *De Trin.* XV, XXVI, 45, 12-18, p. 525.

²²⁶ *De Trin.* IV, XX, 29, 122 s., p. 200.

refere ao Pai o que é seu, Ele que do Pai tem tudo o que é? Foi assim que disse: «A minha doutrina não me pertence, é d'Aquele que me enviou» (Jo 7, 16). Se, portanto, entendemos aqui a sua doutrina, que diz não ser sua, mas do Pai, quanto mais deve entender-se que d'Ele procede também o Espírito Santo, visto dizer: «que procede do Pai», e não dizer: «não procede de mim»²²⁷.

Por conseguinte, só o facto de o Filho ser Filho e de o Pai ser Pai explica, no seio inexplicável do mistério de Deus trino, a eterna processão do Espírito Santo *et de Patre et de Filio*.

Ao falar, em Jo 14, 26, do Espírito Santo «que o Pai vai enviar em meu nome», Jesus dava a conhecer, segundo Agostinho, que «a Divindade inteira, ou melhor, a Deidade, tem por princípio o Pai»²²⁸. Esta afirmação significa que, na unidade e consubstancialidade da mesma e única essência, o Filho e o Espírito Santo são ambos *de Patre*, ainda que «*ille genitus, iste procedens*»²²⁹.

Por consequência, Agostinho dirá que o Espírito Santo procede *principaliter* do Pai, isto é, *como do seu primeiro princípio*²³⁰. Em momento anterior, o bispo de Hipona notara que «o Pai e o Filho são um princípio único do Espírito Santo, e não dois princípios»²³¹. No entanto, é possível sublinhar o carácter *fontal*, diríamos, da pessoa do Pai, o que S. Agostinho leva a efeito mediante a expressão citada, em consonância, aliás, com a tradição grega. Na realidade, a palavra latina *processio* tem sentido genérico, e não especifica se a origem afirmada é imediata ou última, contrariamente ao termo grego *ἐκπόρευσις*, que refere, em rigor de uso, uma fonte última,

²²⁷, *Tr.* 99, 8,1-8, p. 587: «Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus Sanctus cur Filius dixit: *De Patre procedit*?... nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipseus est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui me misit*. Si igitur intellegitur hic eius doctrina, quem tamen dixit non suam sed Patris; quanto magis illic intellegendus est de ipso procedere Spiritus Sanctus, ubi sic ait: *De Patre procedit, ut non diceret: De me non procedit*. Esta passagem é integralmente transcrita em *De Trin.* XV, XXXVII, 48, 8-16, p. 529.

²²⁸ *De Trin.* IV, XX, 29, 121 s., p. 200: «...ostendens quod totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium Pater est».

²²⁹ *Contra Maximinum* II, XIV, 1: PL 42, 770.

²³⁰ *De Trin.* XV, XVII, 29, 56, p. 503: «...de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus»; cf. *Sermo* 61, 26: PL 38, 459.

²³¹ *De Trin.* V, XIV, 15, 32-33. 35, p. 223: «...fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non dua principia, sed... relative ad Spiritum Sanctum unum principium».

²³² Nem por isso os gregos S. Epifânio e S. Cirilo de Alexandria, fugindo ao rigorismo gramatical, deixaram de afirmar a processão do Espírito Santo *ἐκ τοῦ Ἰϋοῦ*. Cf. respectivamente, *Ancoratus*, 8: PG 43, 29: «ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Ἰϋοῦ ...»; cf. *ibid.*, 67, 137; *Thesaurus de Trinitate*, 34: PG 75, 585: «... πρὸς αὐτὸν καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ τοῦ Ἰϋοῦ».

um princípio sem princípio²³², o que só é aplicável ao Pai, como S. Agostinho de modo nenhum esquece²³³.

O conteúdo da mesma afirmação consiste em que, como Filho, «*quidquid habet, de Patre habet Filius*»²³⁴, no sentido das palavras de Cristo em Jo 5, 26: «Assim como o Pai tem a vida em Si mesmo, assim também concedeu ao Filho o ter a vida em Si mesmo». Este dom da vida entende-se, com toda a evidência, da geração eterna do Filho, subtraída ao tempo, sem pressupor, pois, algum momento prévio de carência ou não-ser, mas antes «de tal maneira que a vida, dada ao Filho pelo Pai na própria geração, é coeterna à vida do Pai, que lha dá»²³⁵.

Sendo assim, diremos que o Pai, que *tem em Si mesmo (habet in semetipso)* ser princípio da processão do Espírito Santo, concedeu ao Filho sê-lo também. Sendo Filho, nunca o foi sem que o Espírito Santo dele procedesse como do Pai, pois que o Pai «O gerou de tal maneira, que o Espírito Santo é o Espírito de ambos»²³⁶. Deste modo, a processão do Espírito Santo tem lugar sem sombra de sucessão temporal, logo desde toda a eternidade: «Semper procedit Spiritus Sanctus, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit»²³⁷.

E também *do Filho* procede o Espírito Santo eternamente: «...Sicut habet Pater in semetipso ut de illo procedat Spiritus Sanctus, sic dedisse Filio ut et de illo procedat idem Spiritus Sanctus, et utrumque sine tempore»²³⁸.

O texto de Jo 16, 13, atrás citado, dá a S. Agostinho ocasião de afirmar o eterno *ouvir* do Espírito Santo, Ele que, sendo Deus, foi, é e será, o que equivale a dizer que ouviu, ouve e ouvirá a quem Lhe dá o ser, e este tem-no eternamente de quem procede²³⁹. Numa palavra, o Espírito Santo procede também do Filho, mas isto o Filho recebe-o do Pai: «*de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus*

²³² *De Gen. ad litt. imperf.* 3: CSEL 28, 1, 461, 25-462, 4: «Est enim Principium sine Principio et est enim Principium cum alio Principio. Principium sine Principio solus Pater est; ideo ex uno Principio esse omnia credimus. Filius autem Principium est, ut de Patre sit».

²³⁴ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 98 s., p. 528.

²³⁵ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 91-94, p. 528: «...non sine vita existenti iam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit coeterna sit vitae Patris qui dedit...».

²³⁶ *De Trin.* XV, XVII, 29, 61 s., p. 504: «Sic ergo eum genuit ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus Sanctus Spiritus esset amborum».

²³⁷ *De Trin.* V, XV, 16, 11-13, p. 224; cf. XV, XXVI, 47, 100 s., p. 528: «Sed nulla ibi tempora cogitentur quae habent prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt».

²³⁸ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 99 s., p. 528; cf. *Tr.* 99, 8, 9-12, p. 587, retomado textualmente em *De Trin.* XV, XXVII, 48, 16-19, p. 529 s.

²³⁹ Cf. *Tr.* 99, 5, 3-7. 22-26, p. 585.

Sanctus»²⁴⁰. Aquele que, gerando-O, tudo Lhe deu, «*gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederat Spiritus Sanctus*»²⁴¹.

Procedendo do Pai e do Filho, o Espírito Santo não é gerado, o que não significa que possa ser dito *ingenitus*, visto que só o Pai não é *de alio*, e por isso se Lhe reserva este termo²⁴². Quanto ao Espírito Santo, seria um absurdo, mais ainda, seria um sacrilégio, dizê-lo filho das duas outras Pessoas²⁴³. A verdade é que «ninguém pode ser dito filho de dois, a não ser de um pai e de uma mãe. Longe de nós supor que entre Deus Pai e Deus Filho se passe algo de semelhantes»²⁴⁴. A simultaneidade da processão eterna do Espírito Santo *ab utroque* não é tão-pouco comparável ao nascimento de um novo ser humano, o qual «procede da mãe para a luz deste mundo, mas não, então, do pai.

Verificá-lo, não é apenas sinónimo de ter em conta o carácter analógico dos conceitos que empregamos. Entre o Pai e o Filho há, com efeito, uma relação de *geração*, que assim designamos, uma vez que o Pai «*Filio praestat essentiam*»²⁴⁶, sem que haja, porém, como entre os seres humanos, algum início temporal ou multiplicação da natureza comum, sem falar de outras diferenças importantes. Não obstante, mantemos o uso daquele termo, e julgamo-lo adequado. Se o não fazemos relativamente ao Espírito Santo, é porque a sua processão não é, de facto, uma geração. Sendo *Patris et Filii*, recebendo de Um e Outro a sua essência, tal como o Filho a recebe do Pai²⁴⁷, o Espírito Santo nem por isso é filho de ambos, nem sequer do Pai somente (o que O tornaria *irmão* da segunda Pessoa)²⁴⁸.

²⁴⁰ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 99 s., p. 528; cf. *Tr.* 99, 8, 9-12, p. 587; *Contra sermonem arianorum* XXXIV, 32: PL 42, 706; *Collatio cum Maximino* 11, 13: PL 42, 714, 717; *Contra Maximum* XIV, 7, 774.

²⁴¹ *Contra Maximum* XIV, 1: PL 42, 770.

²⁴² *De Trin.* XV, XXVI, 47, 106-113, p. 528 s.; trata-se de um qualificativo que não é, ao contrário do que os arianos quereriam fazer crer, absoluto, mas sim relativo: *De Trin.* V, VI, 7-VII, 8, p. 211-215.

²⁴³ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 102, p. 528: «*Quomodo ergo non absurdissime Filius diceretur amorum...*»; cf. XV, XXVII, 48, 22 s., p. 530; XV, XXVII, 50, 88 s., p. 532: «...non amorum, quod absit, dictus est filius».

²⁴⁴ *De Trin.* XV, XXVII, 48, 23-25, p. 530: «*Filius quippe nullus est duorum nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur...*».

²⁴⁵ *Ibid.*, 27 s., p. 530: «...et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre».

²⁴⁶ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 103, p. 528.

²⁴⁷ *De Trin.* XV, XXVI, 47, 104-106, p. 528: «...ita Spiritui Sancto praestet essentiam... de utroque processio».

²⁴⁸ *De fide et symbolo* IX, 19: PL 40, 191: «*Non genitum Spiritum Sanctum tamquam Filium de Patre; unicus enim est Christus; neque de Filio, tamquam nepotem Summi Patris...*».

Quem no-lo ensina é a Revelação, é o próprio Filho de Deus feito homem: «Filius unigenitus non de Patre genitum, alioquin frater eius esset, sed procedere dixit Spiritum Sanctum»²⁴⁹.

É este o mistério que o olhar crente divisa, e, a essa luz, se esforça por entender também. Assim é que, apesar das repetidas e sentidas confissões de fraqueza e incapacidade, Agostinho não termina o seu *De Trinitate* sem esboçar, com base na *analogia psicológica*, uma interpretação da diferença reconhecida entre a geração do Verbo e a processão do Espírito Santo. Considerá-la-emos no termo do capítulo seguinte.

O Espírito Santo amor mútuo do Pai e do Filho

Tudo o que até agora foi dito mais não faz, poderíamos dizê-lo, do que desenvolver uma afirmação primordial, por nós sublinhada desde o início: o Espírito Santo é comum ao Pai e ao Filho. É mesmo assim que Agostinho O apresenta no *Sermo* 71: «*Quod ergo commune est Patri et Filio...*»²⁵⁰. A expressão surge também no *De Trinitate*, embora no texto que temos em vista S. Agostinho prescindia de revelar desde logo e com toda a clareza o seu conteúdo. Diz, com efeito, que o Espírito Santo é «alguma coisa de comum ao Pai e ao Filho, *commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est*»²⁵¹. Está aberto o caminho para a introdução de um novo elemento na teologia da terceira Pessoa divina, destinado, aliás, a receber a marca indelével da originalidade e criatividade do pensamento de Agostinho: a consideração do Espírito Santo como mútua caridade do Pai e do Filho.

Como que entre parêntesis, o santo Doutor começa por insinuá-la nestes termos: «A esta comunidade, se parecer adequado chamar-lhe *amizade*, chamemos-lhe assim; mas mais propriamente lhe chamaremos *caridade*»²⁵².

Ao escolher entre um e outro nome, foi decerto movido pela intenção de se conformar com a terminologia da Escritura, que afirma

²⁴⁹ *De Trin.* XV, XXVII, 50, 85-87, p. 532.

²⁵⁰ *Sermo* 71, 12, 18: PL 38, 454.

²⁵¹ *De Trin.* VI, V, 7, 17-18, p. 235; cf., p. ex., XV, XIX, 37, 149 s., p. 514: «*Quia enim est communis ambobus...*».

²⁵² *De Trin.* VI, V, 7, 18-19, p. 235: «*...quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas*».

que «Deus é caridade» (1 Jo 4, 16)²⁵³. Acompanhá-lo-emos mais adiante na sua investigação bíblica. Será útil, porém, anteciparmos desde já a sua conclusão fundamental: *a caridade é o nome próprio do Espírito comum do Pai e do Filho*²⁵⁴; *o Espírito Santo é a caridade comum ao Pai e ao Filho, pela qual se amam mutuamente*²⁵⁵. Mas em que termos o é, que significado tem esta afirmação no conjunto da teologia trinitária, como se traduz no plano das relações entre as Pessoas divinas? Agostinho não pretende fugir a nenhuma destas perguntas, não deseja iludi-las, mas antes se propõe encontrar para elas uma resposta plenamente satisfatória, apta a ser integrada na totalidade do mistério trinitário. E o certo é que a teologia do Espírito-Caridade se lhe impõe ao espírito e à reflexão, e os seus contornos se vão tornando cada vez mais claros e firmes. Ele mesmo o confessará, em palavras que manifestam bem a sua dependência relativamente à regra da fé e à acção iluminadora de Deus: «A própria verdade nos persuade de que o Espírito Santo é caridade, do mesmo modo que nenhum cristão duvida de que o Filho é o Verbo de Deus»²⁵⁶.

Se assim é, se Agostinho se afirma convencido pela verdade mesma, cabe-nos analisar como se desenrola o processo que até aí conduziu, e de que maneira partiu o bispo de Hipona dos dados da

²⁵³ Quanto ao uso dos termos *dilectio* e *caritas*, Agostinho declara que ambos designam a mesma realidade, pelo que não atribui especial significado teológico ao emprego de qualquer deles: «*unius rei est nomen utrumque*» (*De Trin.* XV, XVIII, 32, 15, p. 507; o mesmo em *Tr.* 123, 5, 30-31, p. 678; *Sermo* 53, 11: PL 38, 369).

Nos *Tractatus in Epist. Joh.*, não deixa, porém, de apresentar alguns matizes destes termos. Quanto a *dilectio* — que se trata, provavelmente, de um termo de origem africana; cf. H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, 1948), p. 97 — afirma: «*Dilectio enim solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi*» (VII, 5: SC 75, p. 346). Não obstante, contrapõe *dilectio mundi* a *dilectio Dei* (II, 14, *ibid.*, p. 180), e *diligere terram* a *diligere Deum* (II, 14, *ibid.*, p. 178-181); chega até a falar de *dilectio carnalis*, embora se apresse a substituir a expressão por *amor carnalis* (VIII, 5, *ibid.*, p. 178-181). O termo *amor* é, com efeito, o que mais naturalmente é usado em sentido quer positivo, quer negativo; cf. *De Civ. Dei* XIV, 28: CCL 48, p. 451, l. 1-3: «*Fecerunt... civitates duas amores duo...*». S. Agostinho verifica, contudo, que, na tríplice interrogação que dirige a Pedro, Cristo resuscitado tanto pergunta: «*Diligis me?*» como «*Amas me?*» (Jo. 21, 15-17; Cf. *In Ep. Joh.*, VIII, 5, *ibid.*, p. 346). Entretanto, o termo *caritas* é o que mais propriamente designa a virtude teologal que referimos por *caridade*; Cf. *De doct. christ.* III, 10, 16: CCL 32, p. 87, l. 32-35: «*Caritatem voco motum animi ad fruendum Deum propter ipsum et se atque proximum propter Deum*». Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas*, pp. 95 ss.; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1943), p. 177; P. AGAËSSE, *Introduction a SAINT AUGUSTIN, Commentaire de la première épître de S. Jean*: SC 75, p. 31-35.

²⁵⁴ *De Trin.* XV, XIX, 37, 141-143, p. 513: «*...quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui Spiritus est communis ambobus?*».

²⁵⁵ *De Trin.* XV, XVII, 27, 4-5, p. 501: «*...et ideo communem qua se invicem diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem*».

²⁵⁶ *De Trin.* IX, XII, 17, 16-18, p. 308: «*Si tamen veritas ipsa persuaserit, sicut Dei Verbum Filium esse nullus christianus dubitat, ita caritatem esse Spiritum Sanctum*».

Revelação para concluir como já assinalámos. Dedicar-nos-emos, em primeiro lugar, aos principais antecedentes desta doutrina em autores eclesiásticos anteriores a S. Agostinho e em outras obras do mesmo Doutor.

1. *Antecedentes da doutrina*

A doutrina que afirma ser o Espírito Santo o *nexo* e o *amor* que une o Pai e o Filho é quase inteiramente original de S. Agostinho. Para a maior parte dos Padres gregos, é o Pai que realiza a unidade da Trindade²⁵⁷, sendo o Filho considerado como um *nexo* entre o Pai e o Espírito — o que é um natural corolário da teologia da processão do Espírito Santo *do Pai pelo Filho*. Neste sentido se exprimem S. Atanásio²⁵⁸, S. Basílio²⁵⁹, S. Cirilo de Alexandria²⁶⁰. Na sua clareza, não tem paralelos, no Oriente, a afirmação de S. Epifânio de que o Espírito é o *nexo* da Trindade, estando *entre* o Pai e o Filho²⁶¹, o que também está, por sua vez, em directa correlação com a sua teologia da processão do Espírito Santo «*εκ του Υιου*»²⁶².

Do mesmo modo, no Ocidente, ressalta a posição de Marius Victorinus, em cujos hinos trinitários, escritos cerca de 363, o Espírito Santo é apresentado como *nexo* entre o Pai e o Filho²⁶³. Citamos em seguida as passagens mais significativas:

Adesto, Sancte Spiritus, Patris et Filii copula ... In unum qui cuncta nectis, tu es Sanctus Spiritus²⁶⁴.

Hinc singulis vera, hinc tribus una substantia est, progressa a Patre Filio et regressa Spiritu²⁶⁵.

Unus, unitor omnium, virtus unius operans, unum ut fiant omnia²⁶⁶.
Haec duo unum iunxisti Spiritu²⁶⁷.

²⁵⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio* 42, 15: PG 36, 476.

²⁵⁸ ATANÁSIO, *Contra arianos* III, 24: PG 26, 373.

²⁵⁹ BASÍLIO, *De Spiritu Sancto* XVIII: SC 17 bis, p. 408.

²⁶⁰ CIRILO DE ALEXANDRIA, *De Santissima Trinitate Dialogus* II, PG 75, 776 s.

²⁶¹ EPIFÂNIO, *Ancoratus* 7: PG 43, 28ab: «*σύνδεσμος τῆς τριάδος*»; 8, *ibid.*, 29c: «*ἐν μέσῳ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ*». = *Panarion* 74, 11: PG 41, 1053d. De maneira formalmente bela mas teologicamente menos clara, é o que insinua também S. GREGÓRIO DE NISSA, *In Cant.* 15: PG 44, 1116c-1117b.

²⁶² Cf. *supra*, p. 62, n. 232.

²⁶³ Cf. MARIUS VICTORINUS, *Traitées théologiques sur la Trinité. Introduction, traduction et notes* de P. HADOT: SC 68 e 69 (Paris, 1960); J. VERGARA, «La teologia del Espíritu Santo en Mario Victorino», *Ecclésiastica Xaveriana* (1956) 35-125.

²⁶⁴ *Hymnus* I, v. 3 e 5: SC 68, p. 620.

²⁶⁵ *Ibid.*, v. 74-76, p. 626.

²⁶⁶ *Hymn.* III, v. 98 s., p. 640.

²⁶⁷ *Ibid.*, v. 138, p. 642.

Tu, Spiritus Sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo;
Ita ut conectas omnia, primo conectis duo;
Esque ipsa tertia complexio duorum atque ipsa complexio nihil distans
uno, unum cum facis duo²⁶⁸.

Para o correcto entendimento destes textos trinitários e pneumatológicos de Marius Victorinus, nos quais aparece bem vincado o papel de conjunção próprio do Espírito Santo, torna-se indispensável definir o conteúdo dos conceitos fundamentais utilizados, entre eles avultando os que se referem às próprias Pessoas divinas²⁶⁹.

É assim que nos daremos conta do horizonte integralmente neo-platónico em que se move este autor. Deus (Pai) é o *Uno*, que está para lá de toda a determinação²⁷⁰. Mas «Ele mesmo se circunscreveu, ipse enim se ipsum circunterminavit»²⁷¹, exprimindo-se em Vida e em Inteligência: «Vivere quidem Christus, intellegere Spiritus»²⁷².

De acordo, porém, com o princípio neo-platónico segundo o qual uma única processão se origina do Uno, só o Filho procede do Pai, pelo que é *duplo*, como na anterior citação já se patenteava: *Cristo e Espírito Santo*. Isto não significa, porém, que não se distingam, no seio do mesmo e único movimento. Distinguem-se, de facto, porque são *directões* diferentes do mesmo movimento: um é descida, *progressio*, o outro subida, *regressio*²⁷³.

Esta doutrina é, na realidade, uma fiel aplicação do princípio plotiniano que afirma consistir toda a vida espiritual no regresso, por reflexão, à fonte, e na união com ela²⁷⁴.

Que é, pois, o Espírito Santo? Nada mais que o retorno do Filho, ou seja, o *Filho enquanto retorna ao Pai*, a dimensão *ascendente* — e, portanto, culminante — do movimento que, *em Cristo*, tem a sua dimensão *descendente*.

Chamar-lhe *conexio* não introduz nesta análise qualquer outro conteúdo para além do que ela mesma já continha, apenas o exprime

²⁶⁸ *Ibid.*, v. 241-246, p. 650; P. HADOT, SC 69, p. 1087: «Conexio et complexio sont très probablement deux traductions du même mot grec: συμπλοκῆ, désignant la copule reliant le prédicat au sujet et, d'une manière générale, toute liaison de notions».

²⁶⁹ Cf. também P. SMULDERS, «Esprit Saint», in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, 1275-1276.

²⁷⁰ *Adversus Arium* IV, 19: SC 68, p. 556-558.

²⁷¹ *Adv. Arium* I, 31, p. 278, l. 19 s.

²⁷² *Adv. Arium* I, 13, p. 216, l. 39 s.

²⁷³ Cf. *Hymn.* I, v. 74-76, *ut supra*, n. 265.

²⁷⁴ R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, 1921), p. 84 s. Cf. a obra de PORFÍRIO, *De regressu animae*, a que S. Agostinho se refere, sob este título, nomeadamente em *De Civitate Dei* X, 32: CCL 47, 309-310; Cf. P. HADOT, «Citations de Porphyre chez Augustin», *Revue des Études Augustiniennes* 6 (1960) 238 s.

de uma nova maneira. Se o Filho, como também afirma Victorinus, pode ser dito *medius* entre o Pai e o Espírito Santo²⁷⁵, é porque comunica a este último o ser que recebe do Pai. De maneira semelhante, o Espírito é *conexio*, por ser o próprio movimento de retorno para o Pai, o caminho da união consumada, ou melhor, em constante consumação.

Para Victorinus, a Trindade é, pois, explicitamente, *uma dupla diáde*²⁷⁶, e por isso, para lá e apesar das aparências, é grande a distância que o separa de Agostinho. Este recolherá, decerto, o que de melhor se encontra nas especulações do primeiro, mas tornando-o conforme aos dados da Revelação. Por outro lado, superará o carácter lógico-físico — e portanto formal — da *conexio* que o Espírito Santo é, ao encará-la e traduzi-la em termos de *amor* — o que Marius Victorinus nunca faz²⁷⁷.

Quanto a S. Agostinho²⁷⁸, é nas obras do período de Roma (388), *De moribus* e *De quantitate animae*, que vem a designar o Espírito por *Caridade*: trata-se, naquela, da Caridade que nos une a Deus, e nesta, da Caridade na qual tudo subsiste²⁷⁹. O. du Roy formula a hipótese de tal lhe ter sido sugerido pelo *De Spiritu Sancto* de S. Ambrósio²⁸⁰, mas o mesmo autor observa que o bispo de Milão não faz da caridade uma dimensão própria e específica do Espírito Santo, propondo-se antes mostrar que ela tanto diz respeito ao Espírito como às outras duas Pessoas divinas²⁸¹.

²⁷⁵ *Hymn.* I, 63, p. 624: «Sic Christus medius inter parentem et sese alterum Spiritum...».

²⁷⁶ Cf. *Adversus Arium* III, 18, p. 494-496, l. 11-18; P. HADOT, SC 68, p. 82.

²⁷⁷ O próprio O. DU ROY, que afirma poder «conjecturer qu'une lecture de Porphyre a donné à Augustin l'idée de chercher l'*intellectus fidei* de l'Esprit du côté de la volonté», reconhece, contudo, que «il n'y a... aucune raison de penser qu'Augustin ait pu trouver dans le *De Regressu* une hypostase médiane définie comme l'amour mutuel des deux autres» (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin* [Paris, 1966,] pp. 262-264). Relativamente a Plotino, afirma R. ARNOU, «Platonisme des Pères», DTC 12 (1) 2332: «Les Pères ne trouvaient rien dans les *Ennéades* qui rappelât les relations intimes, dans l'unité de nature, du Saint-Esprit avec le Père et le Fils...».

²⁷⁸ Vindo a ser referida mais adiante, prescindimos de mencionar aqui a contribuição própria de S. Hilário, a quem S. Agostinho se referirá explicitamente; vd. *infra*, p. 93, n. 424.

²⁷⁹ *De moribus* I, 13, 22-23: PL 22, 1321: «...Fit ergo per charitatem ut conformemur Deo, et ex eo conformati et configurati...»; *De quantitate animae* 34, 77: PL 32, 1077 s.: «Ipsum tantummodo rerum quae sunt omnium Creatorem, ...id est incommutabilem Principium, incommutabilem Sapientiam, incommutabilem Caritatem, unum Deum verum atque perfectum».

²⁸⁰ AMBRÓSIO, *De Spiritu Sancto* I, 12, 130, 47-50: CSEL 79, 71: «Sicut enim una est caritas Patris et Filii, ita hanc caritatem Dei effundi per Spiritum Sanctum (Rom. 5, 5) et fructum esse Sancti Spiritus declaravimus...».

²⁸¹ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 262. Esta é, aliás, uma característica da pneumatologia de S. Ambrósio, o qual, por tanto sublinhar, por motivos

Não ouvimos ainda falar do Espírito como Caridade que une o Pai e o Filho. Tal acontecerá, porém, a partir do *De musica*, onde conceitos de ressonância neo-platónica (o Pai é o *Uno*, o *Princípio*, o Filho a *Forma*, o *Uno que procede do Uno*) são envolvidos pela noção de *caridade*, referida à terceira Pessoa divina²⁸².

No *De fide et symbolo* (de 393) espelhar-se-á ainda, como já observámos²⁸³, uma certa ambiguidade ou menor clareza, pela identificação, que S. Agostinho atribui a *alguns*, do Espírito Santo com a *deidade* que une o Pai e o Filho. Embora esta expressão seja atribuída no *De haeresibus* (de 428) aos semi-arianos e macedonianos arguidos de modalismo penumatológico, o qual nega a personalidade própria Espírito Santo²⁸⁴, é lícito duvidar — pela própria maneira como fala, pelo clima em que envolve tal designação e pelo conteúdo que nela discerne — que fosse intenção de Agostinho mencioná-los, ao dirigir-se aos bispos reunidos no Concílio de Hipona. É comum, entre os comentadores, ver nessa expressão uma referência velada a Marius Victorinus²⁸⁵. Segundo O. du Roy, porém, a única fonte que se lhe poderia assinalar é uma passagem do *De Spiritu Sancto* de S. Ambrósio²⁸⁶. Mas nem este texto, continua o mesmo autor, é verdadeira fonte do pensamento de Agostinho, pois que, de facto, o futuro bispo de Hipona o inflecte no sentido da sua própria teologia, como é visível nos textos bíblicos que desde logo lhe constituem o alicerce (nomeadamente Rom 5, 5)²⁸⁷.

Dáí a seguinte conclusão, que parece legítima: Agostinho leva provavelmente a efeito uma primeira comunicação da sua própria teologia do Espírito Santo. Atribuindo-a outros e envolvendo-a de reservas e cautelas — não esqueçamos que é ainda presbítero e se dirige

polémicos, a unidade de essência e acção das três Pessoas, corre o risco de esbater o específico de cada uma, como adverte P. SMULDERS, «Esprit Saint», 1278: «Il a fortement souligné que l'Esprit Saint fait tout ce que font le Père et le Fils, que leur opération, et en consequence, leur substance, est unique et identique. Cette préoccupation recèle cependant le danger de réduire à une apparence tout ce que l'Écriture et la Tradition attribuaient en propre à la Personne du Saint Esprit».

²⁸² *De musica* VI, 17, 56: PL 32, 1191: «...debet fateri ab Uno, Principio, per aequalem illi ac simili Speciem, divitiis Bonitatis eiusque inter se Unum et de Unum carissima, ut ita dicam, Caritate iunguntur, omnia facta esse...».

²⁸³ P. 39.

²⁸⁴ *De haeresibus* 52: CCL 46, p. 322 s., l. 1-7.

²⁸⁵ Eventualmente citado no seu *Adversus Arium* III, 14-17: SC 68, p. 469-497. Assim, por exemplo, M. MELLET-TH. CAMELOT, BA 15, p. 587, n. compl. 40.

²⁸⁶ S. AMBRÓSIO, *De Spiritu Sancto* III, 10, 59: CSEL 79, 174, 1-3: «Nec solum hoc loco evidenter Sancti Spiritus Θεότης, hoc est, deitatem Scriptura testatur; sed etiam ipse Dominus dixit in Evangelio: Quoniam Deus Spiritus est (Jo 3, 6)».

²⁸⁷ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, pp. 486-487.

a uma assembleia de bispos —, não deixa de a defender contra certas objecções, e assim abre o caminho para a marcha futura do seu pensamento, que virá a desenvolver — e a purificar também — esta sua intuição inicial²⁸⁸.

Trata-se de um *intellectus fidei* que, em verdade, pode ser dito *espontâneo*²⁸⁹ — com o que esta palavra possa envolver de criatividade e originalidade —, ainda que também poderosamente elaborada, como nos é dado verificar nas obras de maturidade de que em seguida detidamente nos ocuparemos.

2. *A maturidade da doutrina, nos Tractatus e no De Trinitate*

Nos *Tractatus* sobre o IV Evangelho, Agostinho adverte a dado passo que, «quem menciona o Pai e o Filho, há-de compreender com Eles Aquele que é como que a mútua caridade do Pai e do Filho, ou seja, o Espírito Santo»²⁹⁰.

Na ocasião, S. Agostinho limita-se a comunicar ao povo crente de Hipona a sua intuição nesta matéria: uma investigação aprofundada das Escrituras mostrará *talvez* que o Espírito Santo é Caridade²⁹¹.

Não deixa de avançar, entretanto, alguns textos, os quais viriam a merecer no *De Trinitate* mais demorada análise. É aqui, de facto, que o problema é exposto em todas as suas dimensões e abordado com todos os recursos da poderosa inteligência de S. Agostinho, iluminada pela luz da fé. É caso para isso, na verdade, porque as realidades que a própria Palavra divina convida o espírito humano a investigar não estão imediatamente ao nosso alcance, mas há que prescrutá-las no segredo para as pôr a descoberto²⁹².

Para não partir de falsos pressupostos, que inevitavelmente viciariam a reflexão ulterior, S. Agostinho não teme observar, logo no início da sua análise bíblica, que «a Sagrada Escritura não diz que o Espírito Santo é caridade», sendo embora certo, confessa,

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 487.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 431.

²⁹⁰ *Tr.* 9, 8, 1-3, p. 94: «Quisquis itaque nominat Patrem et Filium, oportet ibi intellegat tamquam caritatem invicem Patris et Filii, quod est Spiritus Sanctus».

²⁹¹ *Tr.* 9, 8, 4-6, p. 94: «Fortassis enim discussae Scripturae (quod non sic dico, ut hodie docere possim, aut quasi aliud invenire non possit), sed tamen fortasse scrutatae Scripturae indicant quod Spiritus Sanctus caritas est».

²⁹² *De Trin.* XV, XVII, 27, 5-7, p. 501: «Ut autem nos exerceret sermo divinus non promptu sitas sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas, maiore studio fecit inquiri».

que «se o dissesse, a questão estaria resolvida em não pequena parte...»²⁹³.

De facto, a Escritura afirma: «*Deus caritas est, Deus é amor*» (1 Jo 4, 16). No dizer do Doutor africano, «não é claro, e é isto mesmo que há que investigar, se é Deus Pai que é caridade, ou Deus Filho, ou Deus Espírito Santo, ou o Deus Trindade»²⁹⁴. Ao formular assim a questão, S. Agostinho não esquece ter já salientado noutro momento que a *caridade* é um atributo *essencial*, isto é, pertencente à *substância* divina²⁹⁵. Para falar com toda a clareza, na natureza divina «substância e caridade não são realidades diferentes: a própria substância é caridade e a caridade mesma é substância, quer no Pai, quer no Filho, quer no Espírito Santo»²⁹⁶. Por outras palavras, o *amor* caracteriza o mistério trinitário, é próprio da natureza de Deus uno e trino. *Ver o amor é ver a Trindade*, dirá S. Agostinho em expressão lapidar: «*Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*»²⁹⁷.

Formulação atraente, se bem que de certo modo ambígua, embora não tanto como esta outra que encontramos no mesmo capítulo, em referência à caridade fraterna: «O contexto [da epístola de S. João] mostra claramente que esta caridade fraterna, por meio da qual nos amamos uns aos outros, não só vem de Deus, mas é Deus»²⁹⁸.

Dir-se-ia que se inverte a ordem da palavra de 1 Jo 4, 16, de modo a termos de ler «*dilectio Deus est*» em vez de *Deus dilectio est*. Eis um equívoco em que Agostinho parece chegar a cair formalmente, nos seus comentários à primeira epístola de S. João²⁹⁹. A distinção não é inútil nem ociosa, pois dizer que Deus é amor é muito diferente

²⁹³ *De Trin.* XV, XVII, 27, 7-9, p. 502: «Non itaque dixit Scriptura: Spiritus Sanctus caritas est, quod si dixisset, non parvam partem quaestionis istius abstulisset...».

²⁹⁴ *De Trin.* XV, XVII, 27, 7-12, p. 502: «...sed dixit: *Deus caritas est*, ut incertum sit et ideo requirendum utrum Deus Pater sit caritas, an Deus Filius, an Deus Spiritus Sanctus, an Deus ipsa Trinitas».

²⁹⁵ *De Trin.* VI, V, 7, 19-33, p. 235 s.: «...Quae, si nihil est, quomodo *Deus dilectio est*? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est?»; *De Trin.* IV, *Proem.*, 1, 39-43, p. 160: «Omnino enim Dei essentia qua est nihil habet mutabile nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas».

²⁹⁶ *De Trin.* XV, XVII, 29, 68-71, p. 504: «Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas et caritas ipsa substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu Sancto...».

²⁹⁷ *De Trin.* VIII, VIII, 12, 15-16, p. 287.

²⁹⁸ *De Trin.* VIII, VIII, 12, p. 288: «Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex Deo sed etiam Deum esse...».

²⁹⁹ *Tract. in Epist. Ioh.* VII, 6: SC 75, p. 322: «Intelligamus in dilectione Spiritum Sanctum esse».

do que afirmar que *o amor é Deus*, ainda que o amor verdadeiro³⁰⁰, sendo «o mais excelente dom de Deus»³⁰¹, seja também, pelo facto mesmo de ser dom de Deus, *participação* no amor que Deus é³⁰².

De algum modo característica da época em que vivemos, a «divinização» do amor, para mais frequentemente empobrecido no seu conteúdo (quando não inteiramente desvirtuado e feito sinónimo do que nada tem a ver com ele), é porventura o levar às últimas consequências deste equívoco, do qual, no entanto, Agostinho não pode ser considerado responsável, pois as formulações menos claras que citámos são envolvidas por muitas outras que desfazem todos os equívocos. Mais adiante as consideraremos.

Por ora retenhamos, como base segura da reflexão em curso, a afirmação de que a caridade é comum às três Pessoas. Todas elas, como um só Deus, a possuem, tal como cada uma individualmente, como Pessoa distinta. Aliás, qualquer atributo essencial, toda a perfeição própria do ser divino «encontra-se de tal maneira na natureza de cada Pessoa, que Aquela que a possui é aquilo mesmo que possui, como substância simples e imutável que é»³⁰³. Note-se que o que se diz da caridade dir-se-á igualmente, pelos motivos expostos, da *sabedoria*, de tal forma que se afirma: «Simul omnes unam sapientiam, sicut unum Deus, unam essentiam»³⁰⁴.

E no entanto, por mais certo que seja que «a substância é caridade e a caridade é substância», o Espírito Santo, declara Agostinho, «recebe como próprio o nome de Caridade, *proprie Spiritus Sanctus Caritas nuncupetur*»³⁰⁵.

Que motivos justificam esta atribuição?

Em dado passo do *De Trinitate*, num momento de referência passageira a este tema, S. Agostinho declarara que o nome de *suprema caridade* é adequado ao Espírito Santo, porque, diz a Escritura, «Deus é amor»³⁰⁶. Este argumento toca sem dúvida no fundo da questão, mas de modo nenhum a resolve. O problema consiste precisamente em saber por que se diz que é próprio do Espírito Santo

³⁰⁰ Cf. *De Trin.* VIII, VII, 10, p. 284 s., onde Agostinho distingue a «*vero dilectio*» da «*cupiditas*».

³⁰¹ *De Trin.* XV, XVIII, 32, 1, p. 507: «Nullum est isto Dei dono excellentius».

³⁰² Cf. a este respeito as sugestivas observações de L. BOUYER, *Le Père invisible* (Paris, 1976), pp. 223-224.

³⁰³ *De Trin.* XV, XVII, 28, 44-46, p. 503: «...et sic habetur in uniusquisque natura, ut qui habet hoc sit quod habet sicut immutabilis simplexque substantia».

³⁰⁴ *De Trin.* XV, VI, 9, 26-27, p. 472.

³⁰⁵ *De Trin.* XV, XVII, 29, 71-72, p. 504.

³⁰⁶ *De Trin.* VIII, III, 6, 85-87, p. 254.

aquilo mesmo que se reconhece ser *comum* a toda a Trindade. Contudo, Agostinho está bem consciente de que não é sem motivo que assim procede³⁰⁷. E começa por verificar que algo de semelhante se passa em relação à *sabedoria*, a qual, como acima notámos, pertence à essência divina e portanto a cada uma das Pessoas, o que não obsta a que o Verbo seja dito, *proprie*, *Sabedoria de Deus*³⁰⁸. Por isso, pergunta: «Se houvermos de chamar propriamente *caridade* a uma das três Pessoas, a quem melhor do que ao Espírito Santo?»³⁰⁹.

Em resumo, assim como ao Verbo único de Deus «*proprie vocamus nomine sapientiae*» — ainda que o Pai e o Espírito o sejam também, pela posse comum da mesma e única essência divina —, assim também o Espírito Santo «*proprie nuncupatur vocabulo caritatis*» — embora o Pai e o Filho igualmente sejam *caridade*, pela mesma razão fundamental³¹⁰.

Ainda assim, intervém aqui uma diferença que importa não esquecer ou desprezar. O Verbo é designado explicitamente como Sabedoria num texto da Escritura: «Cristo é força de Deus e Sabedoria de Deus» (1 Cor 1, 24).

Quanto ao Espírito, porém, não nos é dado encontrar nenhuma referência tão explícita e formal³¹¹. Mas isto não significa que não haja uma base bíblica para a doutrina do Espírito-Caridade. O que se passa, afirma Agostinho, é que é necessário «prescrutar atentamente» alguns textos da Escritura³¹². E o primeiro passo consistirá na leitura conjunta de dois versículos da primeira epístola de S. João: «Amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece-O, porque Deus é amor» (1 Jo 4, 7-8).

S. Agostinho observa — no seguimento, aliás, da tendência para a inversão do texto bíblico que atrás detectámos — que do mesmo amor o Apóstolo afirma, por um lado, que *é Deus*, e, por outro, que *vem de Deus*. E conclui: o amor de que aqui se fala «é Deus de Deus, *Deus ergo ex Deo est*»³¹³.

³⁰⁷ *De Trin.* XV, XVII, 29, 54, p. 503: «Et tamen non frustra...».

³⁰⁸ *De Trin.* XV, XVII, 29, 64-66, p. 504.

³⁰⁹ *De Trin.* XV, XVII, 29, 66-68, p. 504: «Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus Sanctus?».

³¹⁰ *De Trin.* XV, XVII, 30, 96-100, p. 505.

³¹¹ *De Trin.* XV, XVII, 31, 100-102, p. 505.

³¹² *Ibid.*, 102-104, p. 505.

³¹³ *De Trin.* XV, XVII, 31, 107-108, p. 505.

Assistimos assim a uma leitura ontológica das expressões joânicas, a uma transposição para o plano do mistério trinitário das suas afirmações. Ao ler no texto sagrado que «o amor vem de Deus», Agostinho entende esta expressão, de maneira talvez um tanto forçada, no seu sentido mais forte, não apenas indicando que o amor tem em Deus a sua fonte, mas significando uma *relação de origem* no seio do próprio Deus. Encontramo-nos, pois, no parecer de Agostinho, diante de uma menção do Filho ou do Espírito Santo — excluída que está, pela própria maneira de falar da Escritura, a pessoa do Pai, que não é *ex Deo*³¹⁴. Como, porém, o Filho «*ex Deo Patre natus*» e o Espírito Santo «*ex Deo Patre procedit*», «com razão perguntaremos a qual d'Eles devemos, de preferência, aplicar estas palavras: *Deus é amor*»³¹⁵.

A resposta a esta interrogação encontra-a Agostinho a partir de outro versículo da mesma epístola, onde, desta vez, o Espírito é formalmente nomeado: «O indício pelo qual verificamos que permanecemos n'Ele e Ele em nós, é que nos fez participar do seu Espírito» (1 Jo 4, 13).

O contexto em que esta passagem surge é, para o genial Africano, da maior importância. S. João, «referindo-se de novo ao amor de Deus — não ao amor pelo qual amamos a Deus, mas àquele pelo qual nos amou e enviou o Seu Filho como vítima propiciatória pelos nossos pecados (1 Jo 4, 10) —, aproveita para nos exortar a que nos amemos uns aos outros, a fim de Deus permanecer em nós, pois que Deus é amor»³¹⁶. «Quem permanece no amor, diz S. João, permanece em Deus, e Deus permanece nele» (1 Jo 4, 16).

A leitura de 1 Jo 4, 13 à luz deste último versículo é particularmente esclarecedora, e nela encontra Agostinho a chave para a resolução do problema que o ocupa. A conclusão parece evidente, e S. Agostinho apressa-se a tirá-la, numa reflexão teológica de grande profundidade e beleza: a permanência em Deus, que é obra do amor, é-nos garantida e atestada pela presença em nós do Espírito Santo. Poderá a sua acção deixar de ser da ordem do amor, poderá o mesmo Espírito deixar de ser o próprio amor? Responde Agostinho: «É, pois, o Espírito Santo, que nos foi dado, que nos faz permanecer

³¹⁴ *Ibid.*, 112-113, p. 506: «...ac per hoc dilectio quae ita Deus est ut ex Deo sit aut Filius est aut Spiritus Sanctus».

³¹⁵ *De Trin.* XV, XVII, 31, 108-111, p. 505 s.

³¹⁶ *De Trin.* XV, XVII, 31, 113-118, p. 506.

em Deus, e Deus em nós. Ora isto é o amor que o realiza. *Portanto, o Espírito Santo é o Deus amor*³¹⁷.

Que pensar da argumentação de S. Agostinho? Parece fora de dúvida que a identificação que realiza entre o Espírito Santo e a caridade não está formalmente contida nos textos joânicos: em parte alguma S. João atribui directamente o amor ao Espírito Santo. Também não seria difícil mostrar, por outro lado, que a leitura trinitária de 1 Jo 4, 7-8 ultrapassa o próprio texto, vendo neste o que nele não está. E, no entanto, não nos atreveríamos a declarar que o pensamento do bispo de Hipona trái ou desvirtua os dados bíblicos, afastando assim o pensamento cristão da sua interpretação mais correcta. Pelo contrário, julgamos que é precisamente a esta que, por seu intermédio, temos acesso, isto é, à visão mais profunda do próprio mistério divino, tal como nos foi revelado na economia da Salvação.

E o que esta nos mostra é que «o Espírito Santo, uma vez dado ao homem, inflama-o de amor por Deus e pelo próximo, e Ele próprio é amor, *et ipse dilectio est*»³¹⁸.

A experiência cristã o confirma desde o início, desde o Pentecostes, quando o Espírito Santo acendeu o amor espiritual e levou os crentes a formar um só corpo³¹⁹.

Desde então se revelou que ao Espírito Santo cabe a difusão da caridade no coração do homem, segundo a palavra de S. Paulo: «O amor de Deus encontra-se derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi concedido» (Rom 5, 5).

Trata-se de um texto de extrema importância na elaboração do pensamento de S. Agostinho³²⁰. Mais do que nos próprios textos joânicos, aqui se fundamenta, na realidade, a sua teologia do Espírito-Caridade. O «amor de Deus» é decerto o amor de Deus pelo homem, mas também a resposta do amor do homem para com Deus, definida como em breve notaremos. E o facto de o veículo de um e outro, o seu difusor, aquele que o acende e «derrama» no coração do homem ser o Espírito Santo, é motivo bastante para que o olhar

³¹⁷ *De Trin.* XV, XVII, 31, 120-123, p. 506: «Sanctus itaque Spiritus de quo dedit nobis facit nos in Deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio»; *ibid.*, 127-128: «Ipse ergo significatur ubi legitur: *Deus dilectio est*».

³¹⁸ *Ibid.*, 129-130, p. 506: «...cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est».

³¹⁹ *Tr.* 39, 5, 11, p. 347.

³²⁰ A respeito da ocorrência de Rom. 5, 5 na obra de Agostinho, cfr. A.-M. LA BONNARDIÈRE, «Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin», in: *Augustinus Magister* (Paris, 1954), II, p. 657-665.

crente reconheça no Espírito o amor mesmo, não como uma realidade extrínseca ao seu mistério, mas como caracterizando-o e manifestando-o *em sentido próprio*.

Retomando a referência atrás iniciada à experiência cristã, diríamos, pois, numa palavra, que os cristãos reconhecem que é o Espírito Santo que os faz amar, na totalidade e na plenitude das dimensões desta expressão: «Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo»³²¹.

De tal modo é assim, que S. Agostinho pode dizer que a alma está como morta «sem o Espírito Santo, isto é, sem a caridade»³²². S. Agostinho faz notar que, sem a caridade, a própria fé «potest esse, sed non et prodesse»³²³. Isto não significa que em nós o Espírito Santo se identifique pura e simplesmente com a caridade. Trata-se, sim, de reconhecer que o Espírito Santo é o *princípio* da caridade³²⁴, a sua fonte³²⁵, e que não podemos amar sem o possuir, nós que só amando o podemos receber. Não somos, portanto, autores da caridade, não a fabricamos, não a tiramos de dentro de nós mesmos: é dom de Deus, e grande dom³²⁶, do Espírito Santo nos vem³²⁷.

É, pois, o Espírito Santo que nos dá a caridade, o mais excelente dom de Deus, o único que distingue os filhos do Reino eterno dos filhos da perdição eterna³²⁸. Relendo o hino à caridade de 1 Cor 13, Agostinho compraz-se em mostrar a grandeza deste dom, sem o qual todos os outros, por maiores que sejam, não conduzem à vida eterna³²⁹.

E S. Agostinho permite-se concluir:

O amor que é de Deus e que é Deus, é portanto propriamente o Espírito Santo. Por Ele se difunde nos nossos corações a caridade de Deus, pela qual toda a Trindade habita em nós³³⁰.

³²¹ *De Trin.* XV, XVII, 31, 130-131, p. 506.

³²² *Tr.* 9, 8, 28-30, p. 95: «...sic enim anima sine Spiritu Sancto, id est, sine caritate si fuerit, mortua deputabitur».

³²³ *De Trin.* XV, XVIII, 32, 21 s., p. 507.

³²⁴ *Tr.* 17, 6, 13-15, p. 173: «Audi et Apostolum dicentem: *Plenitudo legis caritas. Caritas unde? Per gratiam Dei, per Spiritum Sanctum*». Esta referência simultânea à graça e ao Espírito Santo exige a distinção entre o Espírito Santo e os efeitos da sua acção no homem, as graças «criadas».

³²⁵ Cf. *Tr.* 18, 4, 18-21, p. 182; *Tr.* 39, 5, 26-27, p. 348.

³²⁶ *Tr.* 17, 6, 15-16, p. 173.

³²⁷ *Tr.* 18, 4, 18-21, p. 182; *Tr.* 39, 5, 26-27, p. 348; *Tr.* 26, 1, 28-30, p. 260: «Unde ista caritas homini? Ipsum apostolum audiamus: *Caritas, inquit, Dei...*».

³²⁸ *De Trin.* XV, XVIII, 32, 1-3, p. 507.

³²⁹ *Ibid.*, 3-26, p. 507.

³³⁰ *Ibid.*, 26-29, p. 508: «*Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitet caritas.*»

Mas uma outra consequência se pode desde já retirar. Derramando no coração do homem o maior dom divino, que é a caridade, com razão o próprio Espírito é chamado *Dom de Deus*³³¹. O mesmo é dizer que o Espírito é chamado *Dom «propter dilectionem»*, em razão do amor³³². O que se dizia atrás da caridade, deverá dizer-se agora do Espírito, que dá a Caridade, que é a própria Caridade³³³.

3. O Espírito Santo, Dom de Deus

Será útil acompanharmos S. Agostinho na investigação bíblica que se propõe realizar relativamente a este título do Espírito Santo, o qual nos introduzirá, aliás, em algumas questões de grande interesse no âmbito da teologia trinitária³³⁴. Começa por citar a palavra de Cristo no decurso da festa dos Tabernáculos: «Se alguém tem sede, venha até Mim, e beba quem acredita em Mim. Como o disse a Escritura, fluirão do seu seio rios de água viva» (Jo 7, 37-38). Logo salienta o comentário do Evangelista: «Disse isto do Espírito, que deviam receber os que n'Ele acreditassem» (v. 39), para o aproximar do que diz Paulo em 1 Cor 12, 13: «A todos nós foi dado a beber um único Espírito».

Nenhuma destas passagens, porém, justifica formalmente que à água que é o Espírito Santo se dê o nome de *Dom de Deus*. Sem que, por sua vez, se verifique a menção do Espírito, isso acontece no diálogo de Jesus com a samaritana. Aqui, Jesus «pede de beber, e promete dar de beber. Apresenta-se como necessitado que espera receber, mas é rico para dar em abundância: *Se conhecesses o dom de Deus... O dom de Deus é o Espírito Santo*»³³⁵, conclui Agostinho. Na realidade, àquela que tinha sede, Jesus, «que tinha sede da sua fé»³³⁶, prometia «saciar no Espírito Santo»³³⁷, Ele que é a água viva de que o mesmo Cristo havia de convidar os homens a beber. A partir de

³³¹ *De Trin.* XV, XVIII, 32, 29-30, p. 508: «Quocirca rectissime Spiritus Santus, cum sit Deus, vocatur etiam donum Dei».

³³² *Ibid.*, 6-7, p. 507.

³³³ *Ibid.*, 30-31, p. 508: «Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est...?»

³³⁴ *De Trin.* XV, XIX, 33-35, p. 508-512.

³³⁵ *Tr.* 15, 12, 4-7, p. 155: «Petit bibere, et promittit bibere. Eget quasi accepturus, et affluit tamquam satiaturus. Si scires, inquit, donum Dei. Donum Dei est Spiritus Sanctus».

³³⁶ *Tr.* 15, 11, 9-10, p. 154: «Ille autem qui bibere quaerebat, fidem ipsius mulieris sitiebat».

³³⁷ *Tr.* 15, 17, 1-2, p. 156: «Promittebat ergo saginam quamdam et satietatem Spiritus Sancti...».

Ef 4, 7-8³³⁸, Agostinho, que faz notar as diferenças entre a citação paulina e o texto do Sl 68, 19, bem como o que destas se pode concluir³³⁹, observa que este dom, que é o Espírito Santo, feito em comum a todos os membros de Cristo, divide-se nos dons inumeráveis que são próprios a cada um: ninguém os possui a todos, mas todos possuem o Dom do qual todos os outros decorrem, «*id est, Spiritum Sanctum*»³⁴⁰.

Resta citar uma série de textos dos Actos dos Apóstolos onde a expressão surge e é aplicada ao Espírito Santo, ou pelo menos acompanha a sua menção. No dia de Pentecostes, àqueles que «sentiram o coração despedaçado» ao ouvirem as suas palavras (2, 37), S. Pedro exorta ao arrependimento e ao baptismo em nome de Jesus Cristo, terminando com esta promessa: «E recebereis o dom do Espírito Santo» (v. 38). A passagem de 8, 18-20 informa-nos, por sua vez, que, durante a permanência de Pedro e João na Samaria, Simão Mago ofereceu dinheiro aos Apóstolos para poder conferir o Espírito Santo. «Mas Pedro respondeu-lhe: *Vá contigo o teu dinheiro para a perdição, porque julgaste poder adquirir por dinheiro o Dom de Deus*» (v. 20). Noutros lugares ainda, o Espírito é referido em termos de *Dom*. É o caso da descida do Espírito em casa de Cornélio, a respeito da qual «todos os fiéis circuncisos que tinham vindo com Pedro ficaram assombrados por se ter derramado também sobre os pagãos o Dom do Espírito Santo» (Act 10, 44-46). E a expressão reaparece na justificação que Pedro dá do seu procedimento, diante dos cristãos de Jerusalém: «Se lhes concedeu o mesmo dom que a nós, por terem acreditado no Senhor Jesus Cristo, quem era eu para poder opor-me a Deus?» (11, 17).

Não restam dúvidas, assim o julga Agostinho, de que a Escritura atesta³⁴¹ que o Espírito Santo é o Dom de Deus, «na medida em que é dado àqueles que, por seu intermédio, amam a Deus, *in quantum datur eis qui per Eum diligunt Deum*»³⁴².

³³⁸ «A cada um de nós foi concedida a graça na medida outorgada por Cristo. Por isso é que se diz: *Subindo às alturas, sujeitou um grupo de cativos; concedeu dons aos homens*».

³³⁹ *La Bible de Jérusalem* (Paris, 1974), p. 1690, n. n): «Suivant les méthodes rabbiniques, Paul n'allègue ce texte que pour en retenir deux termes: *il est monté* (vv. 9-10), et *il a donné* (v. 11), où il trouve annoncés l'Ascension de Jésus et l'effusion de l'Esprit».

³⁴⁰ *De Trin.* XV, XIX, 34, 30-60, p. 509 s.

³⁴¹ Com esta convicção, S. Agostinho pergunta, com certa ironia: «*Et quid eis satis est quibus haec quae diximus satis non sunt?*» (*De Trin.* XV, XIX, 35, 115 s., p. 512).

³⁴² *Ibid.*, 114, p. 512.

E assim reencontramos o tema do Espírito como amor de Deus e fonte em nós do amor a Deus e ao próximo. Antes, porém, de o retomarmos, impõe-se que procedamos à análise do que até este momento nos limitámos a expor.

Em toda a sua reflexão sobre o Espírito Santo, entendido como *dom de Deus*, S. Agostinho parece mover-se no âmbito da *economia*, e não tanto no da *ontologia*, uma vez que o título em questão surge atribuído à terceira Pessoa divina de maneira predominantemente *funcional*. O Espírito é chamado *dom* precisamente *inquantum datur*, como liamos há instantes³⁴³. Não é, portanto, o facto de ser *Dom de Deus* que define o Espírito Santo *como Pessoa*. Seria Deus «*etsi nemini detur*», pois que procede do Pai e do Filho e lhes é coeterno «*antequam cuiquam daretur*»³⁴⁴. Isto não significa, porém, que o próprio do Espírito Santo não seja de maneira nenhuma revelado por esta designação, isto é, pela função a que ela se refere. Muito estranho seria, aliás, que isto acontecesse, pois as missões no tempo manifestam as processões eternas³⁴⁵.

Tanto assim é, que S. Agostinho chega a afirmar que a relação característica do Espírito Santo não aparece neste nome, mas sim no apelativo de *Dom de Deus*³⁴⁶. Uma tal maneira de falar pressupõe quem seja doador, e aqui reconhecemos o Pai e o Filho, dos quais o Espírito procede eternamente³⁴⁷. É a este título que há que reconhecer que o Espírito Santo é «*sempiternum donum, temporaliter autem datum*»³⁴⁸. Isto mesmo confirma o que diz noutro lugar: «*Quod autem datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit*»³⁴⁹.

Do primeiro ponto de vista aqui enunciado, o título de *dom* faz apelo a uma relação exclusivamente *teológica*. Por outras palavras, a eterna aptidão do Espírito a ser dado, a sua «donabilidade» tem a sua razão de ser na processão que O define como Pessoa, naquilo que Lhe é próprio no seio da divindade³⁵⁰. Só assim se explica o facto de a relação aparecer no título de *dom* mais do que no próprio nome de *Espírito Santo*, e ainda o facto de, por consequência, Agostinho

³⁴³ Um pouco adiante, Agostinho sintetiza: «*In tantum ergo donum Dei est in quantum datur eis quibus datur*» (*De Trin.* XV, XIX, 36, 122 s., p. 513).

³⁴⁴ *Ibid.*, 124 s., p. 513.

³⁴⁵ *De Trin.* IV, XX, 29, 99-102, p. 199.

³⁴⁶ *De Trin.* V, XI, 12, 23-24, p. 219.

³⁴⁷ Cf. *ibid.*, 24-27, p. 219: «...*Donum enim est Patris et Filii*».

³⁴⁸ *De Trin.* V, XVI, 17, 3-4, p. 224.

³⁴⁹ *De Trin.* V, XIV, 15, p. 222 s..

³⁵⁰ Cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire* (Roma, 1970), pp. 207-208.

poder dizer que, para o Espírito Santo, «*donum Dei esse est a Patre procedere*»,³⁵¹. Esta última expressão, é sem dúvida, surpreendente, pela identificação estrita que realiza entre a eterna processão do Espírito a *Patre* e a sua qualidade de *donum Dei* — que, não obstante, só se realiza no tempo.

Algo de idêntico sucede, quando o bispo de Hipona, procurando distinguir a relação de origem própria do Filho daquela que é própria do Espírito Santo, afirma a respeito d'Este: «Exit enim non quomodo natus, sed quomodo datus»³⁵².

Por este motivo, explica Agostinho, não é chamado *filho*, pois não foi gerado à maneira do Filho Unigénito³⁵³. Tal como o Filho, o Espírito Santo *exit a Patre*³⁵⁴, ainda que de maneira diferente, «sob a forma de dom». De facto, observa também, «o Pai não é somente princípio do que gera, mas ainda do que dá»³⁵⁵. Esta observação só comprova que o santo Doutor tem em vista a processão eterna do Espírito, e não a sua missão no tempo. Se, porém, só nesta se verifica e realiza a sua qualidade de *dom*, por que razão se contrapõe *natus a datus* para tornar patente a diferença entre a geração do Filho e a processão do Espírito?

O mesmo acontece, por fim, numa expressão como a seguinte: «Sic enim videbis quid distet nativitas Verbi Dei a processione Doni Dei»³⁵⁶.

De novo o título de *Dom*, directamente paralelo ao de *Verbo*, parece revestido de um conteúdo *teológico* (por contraposição a *económico*), que é o que possuem as noções, também paralelas, de *nativitas* e *processio*.

Que significa esta aparente ambiguidade do pensamento de S. Agostinho, em relação ao título de *Dom de Deus* atribuído ao Espírito Santo? Talvez simplesmente o seguinte: que, neste caso, o bispo de Hipona não levou às suas últimas consequências aquele princípio fundamental de teologia trinitária que genialmente formulou, a saber, o da identificação das missões divinas no tempo com as processões que estão fora do tempo, ou, por outras palavras, o da manifestação da *ontologia* pela *economia*.

³⁵¹ *De Trin.* IV, XX, 29, 101, p. 199.

³⁵² *De Trin.* V, XIV, 15, 9 s., p. 222.

³⁵³ *Ibid.*, 10 s., p. 222.

³⁵⁴ *Ibid.*, 8, p. 222.

³⁵⁵ *Ibid.*, 5-6, p. 222: «...Non iam principium ei tantum rei erit quam gignit aut facit, sed etiam ei quam dat».

³⁵⁶ *De Trin.* XV, 27, 50, 84 s., p. 532.

Se o tivesse feito, ter-nos-ia dito o que, no caso presente, se limitou a insinuar: que o Espírito Santo, dom do Pai e do Filho aos homens, é, no seio das relações inter-pessoais que caracterizam o mistério trinitário, o *dom mútuo do Pai e do Filho*, expressão do amor que mutuamente se dedicam³⁵⁷. Então ficaria plenamente justificado o facto de o Espírito ser chamado *Dom propter dilectionem*: não só pelo amor que comunica e dá àqueles que o recebem, mas, antes de mais, pelo Amor que Ele mesmo é, no seio de Deus.

Em breve o caracterizaremos na sua dimensão inter-pessoal, isto é, como amor mútuo das duas primeiras Pessoas. Antes disso, porém, impõe-se considerarmos, na sequência das reflexões e dados anteriores, de que maneira o Espírito Santo leva os homens a amar.

4. O amor que vem do Espírito

Recordemos esta palavra de Agostinho, que já atrás citámos: «O Espírito Santo, Deus que procede de Deus, uma vez dado ao homem, abrasa-o de amor por Deus e pelo próximo, e Ele próprio é amor»³⁵⁸.

Como dizíamos então, é o Espírito Santo que nos faz amar, e antes de mais ao próprio Deus. Diríamos que é com este amor, que é *de Deus*, que amamos o próprio Deus. Amamo-lo com o amor que, por graça, difunde em nós, porque nos ama. Estamos assim em presença do que poderia chamar-se a *motivação fundamentante do amor*³⁵⁹, que S. Agostinho magnificamente comenta:

«É o próprio Pai que vos ama, por vós Me terdes amado» (Jo 16, 27). Ama-nos porque O amamos, ou amamos porque nos ama? Demos a palavra ao mesmo Evangelista, agora na sua Carta: «Amamos a Deus, porque Ele nos amou primeiro» (1 Jo 4, 10). Daqui se conclui que, para chegarmos a amar, fomos amados. Amar é dom de Deus. Deu-nos-lo para O amarmos Aquele que, não tendo sido amado, nos amou. Sem merecer amor, fomos amados, para haver em nós alguma coisa que Lhe

³⁵⁷ Cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, pp. 207-208.

³⁵⁸ *De Trin.* XV, XVII, 31, 128-130, p. 506: «Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini accendit eum in dilectione Dei et proximi, et ipse dilectio est».

³⁵⁹ Cf. DOM VICTOR WARNACH, O. S. B., *Agape, die Liebe als Grundmotiv der neutes-tamentlich Theologie* (Dusseldorf, 1951); B. DUMOULIN, «Épistemologie et théologie trinitaire», *Revue des sciences religieuses* 41 (1967) 331-340; BERTRAND DE MARGERIE, *Le Christ pour le monde* (Paris, 1970), p. 376-378.

agradasse... E nós recebemos do Pai e do Filho e dom de amarmos o Pai e o Filho. Na verdade, o seu comum Espírito difundiu a caridade nossos corações, e é por meio do Espírito que amamos o Pai e o Filho, e com o Pai e o Filho amamos também o Espírito...³⁶⁰.

Verificamos antes de mais, diz-nos S. Agostinho, que é Deus quem toma a iniciativa e ama primeiro, sendo certo que não havia no homem nada de *amável*: «displicentes amati sumus» — «iniquos amavit»³⁶¹. O nosso amor é, portanto, uma resposta, possibilitada e provocada pelo próprio Deus, pela superabundância inesgotável e humanamente inexplicável do seu amor, do amor que Ele mesmo é, infinito e gratuito.

Diante das pretensões pelagianas³⁶², também deste modo desprovidas de sentido e fundamento, S. Agostinho sublinha o carácter plenamente gratuito do amor divino: enquanto Deus nos ama sem de modo algum o merecermos, enquanto nos faz amar pelo dom do Espírito Santo: «Nonne manifestum est quia hoc agit Spiritus Sanctus in homine, ut sit in illo dilectio et caritas?»³⁶³.

Esta pergunta recebeu já em tudo o que fica dito suficiente resposta. Sendo, como veremos, «o supremo Amor» que une o Pai e o Filho, é o Espírito Santo que nos liga a Eles no amor, «*utrumque conjungens nosque subjungens*»³⁶⁴.

5. O Espírito Santo e a caridade eclesial

Com este mesmo amor nos amamos uns aos outros: a caridade fraterna é obra em nós do Espírito Santo, Deus-Caridade³⁶⁵. Sendo certo que é no Espírito Santo que entramos em comunhão com o Pai e com o Filho, é também no Espírito Santo que somos *Igreja*. E a esta com razão se pode apresentar como sendo a *societas dilectionis*³⁶⁶, o que antes de mais se diz do próprio Deus.

³⁶⁰ Tr. 102, 5, p. 597: «...ideo amat ille, quia nos amamus; an potius, quia ille amat, ideo nos amamus? Ex epistula sua evangelista idem respondeat... Hinc ergo factum est ut diligeremus, quia dilecti sumus. Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut esset in nobis unde placeremus... Amat nos Pater, quia nos amamus Filium, cum a Patre et Filio acceperimus ut et Patrem amemus et Filium: diffundit ergo caritatem in cordibus nostris amborum Spiritus, per quem Spiritum Patrem amamus et Filium, et quem Spiritum cum Patre amamus et Filio».

³⁶¹ Tract. in Ep. Ioh. VII, 7: SC 75, 324.

³⁶² O livro XV do *De Trinitate* parece ser, na verdade, um eco da crise pelagiana.

³⁶³ Tract. in Ep. Ioh. VII, 7: SC 75, p. 324.

³⁶⁴ *De Trin.* VII, III, 6, 85-87, p. 254.

³⁶⁵ Cf. *De Trin.* XV, XVII, 31, 128-130, *ut supra*, n. 358.

³⁶⁶ Cf. *De Trin.* IV, IX, 12, 14-19, p. 177 s.

Escutemos a este respeito a admirável síntese que é a passagem seguinte do *Sermo* 71:

O Pai e o Filho quiseram que entrássemos em comunhão entre nós e com Eles por meio d'Aquele que lhes é comum, e quiseram reunir-nos na unidade por esse dom que ambos comumente possuem, ou seja, pelo Espírito Santo, Deus e Dom de Deus. É n'Ele, com efeito, que somos reconciliados com a Divindade e dela fruímos³⁶⁷.

Na verdade, é no Espírito comum ao Pai e ao Filho que se fundamenta e tem a sua fonte a comunhão dos homens entre si. Consideremos como esta se concretiza, vejamos como Agostinho prega ao seu povo a dimensão intra-ecclesial deste mesmo mistério:

[No Pentecostes], uniram-se ao Corpo do Senhor, isto é, ao número dos fiéis, três mil homens. Também à vista de outro milagre se uniram outros cinco mil. E assim se constituiu não pequena grei, na qual, uma vez recebido o Espírito Santo, que acendeu o amor espiritual, congregados que foram pela caridade e pelo fervor do Espírito, começaram como comunidade unida, a vender tudo o que tinham e a depor o preço aos pés dos Apóstolos... E diz a Escritura que tinham «um só coração e uma só alma» em Deus³⁶⁸.

Em suma, de tantas almas que eram, a caridade fez uma só alma, e de tantos corações um só coração³⁶⁹. É esta a obra do Espírito: a edificação da *comunidade ecclesial*, no mais profundo sentido desta expressão. E, se esta comunhão é antes de mais um dom, cada um dos membros da Igreja é chamado a mantê-la, a edificá-la, a consolidá-la.

Nada mais útil, portanto, do que considerar, neste contexto, o problema da *unidade* da Igreja, na sua relação com o Espírito Santo.

³⁶⁷ *Sermo* 71, 12, 18: PL 38, 454: «Quod ergo commune est Patris et Filio, per hoc nos habere voluerunt communionem et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum, hoc est, per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur divinitati eaque delectamur».

³⁶⁸ *Tr.* 39, 5, 2-16, p. 347: «...accesserunt corpori Domini, id est numero fidelium, tria milia hominum. Item alio facto quodam miraculo, accesserunt alia quinque milia; facta est plebs una non parva, in qua omnes accepto Spiritu Sancto, quo amore spiritalis accensus est, caritate ipsa et fervore Spiritus in uno redacti, coeperunt in ipsa societatis unitate vendere omnia quae habebant, et pretia ponere ad pedes apostolorum».

³⁶⁹ *Tr.* 14, 9, 16-17, p. 147.

6. O Espírito Santo e a unidade da Igreja

Em plena polémica anti-donatista³⁷⁰, a leitura da narrativa joânica do baptismo de Cristo e a dificuldade da sua conciliação com a passagem paralela de S. Mateus facultam a Agostinho a base escriturística, trabalhada apaixonadamente, com grande engenho e também com a maior liberdade³⁷², sobre a qual edifica e expõe a sua teologia do sacramento do baptismo, que não é separável da sua teologia da unidade e catolicidade da Igreja. Não nos cabendo tratar expressamente esta questão, encaramo-la aqui no horizonte mais vasto da teologia do Espírito Santo.

No baptismo de Jesus, o Espírito Santo manifestou-se sob forma de pomba; no Pentecostes, à maneira de línguas de fogo. Ora a pomba é a ave da paz³⁷²: «é simples, inocente, sem fel, pacífica nos ósculos, sem garras cruéis»³⁷³. O seu gemido é um gemido de amor³⁷⁴. Eis outros tantos motivos pelos quais o Espírito Santo assim se manifestou³⁷⁵. Por outro lado, segundo a leitura tradicional de Cant 6, 7, a pomba simboliza a unidade e a catolicidade da Igreja: «És tu a pomba, ó Católica! De ti foi dito: *Uma só é a minha pomba, ela é única para a sua mãe* (Cant 6, 8). Sim, esta palavra foi dita a teu respeito»³⁷⁶.

A pomba, diz S. Agostinho noutro lugar, é a *congregatio sanctorum*³⁷⁷. É o mesmo que dizer que, para o cristão, só há um caminho: aderir à sua unidade³⁷⁸, manter com os irmãos a verdadeira paz³⁷⁹. Tal unidade constrói-se sobre a multiplicidade dos povos, cuja reunião constitui a *Catholica*.

³⁷⁰ Sobre a questão donatista nos *Tractatus in Ioh.*, cf. M.-F. BERROUARD, *Un combat pour l'honneur du Christ*, BA 71, p. 78-113. Cf. Y. CONGAR, *Introduction aux traités anti-donatistes*, BA 28, p. 71-124.

³⁷¹ M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile* (Paris, 1930), pp. 157 e 159: «Il faut bien l'avouer, l'exégète laisse ici transparaître trop ouvertement le polemist... Aucun élément de ce commentaire n'a été emprunté aux exégètes ou aux prédicateurs précédents... C'est peut-être l'exemple le plus caractéristique de l'utilisation par Augustin de l'exégèse alégorique».

³⁷² *Tr.* 6, 4, 6, p. 55: «...in columba vera pax». Já Tertuliano reconhecia na pomba o símbolo da paz; cf. *De baptismo* VIII, 4, SC 35, p. 77.

³⁷³ *Tr.* 6, 12, 4-5, p. 59: «...columba est simplex, innocens, sine felle, pacata in osculis, non saeva in unguibus...».

³⁷⁴ *Tr.* 6, 2, 1-6, p. 53.

³⁷⁵ Cf. *Tr.* 6, 2, 3-4, p. 53.

³⁷⁶ *Tr.* 6, 11, 11-13, p. 59: «Ecce, inquit, tu es columba, o catholica, tibi dictum est: *Una est columba mea, una est matri suae*; tibi certe dictum est».

³⁷⁷ *De baptismo* I, 17, 26: PL 43, 123.

³⁷⁸ Cf. *Tr.* 6, 3, 30-31, p. 55 — dito a respeito de Santo Estevão: «Inhaeserat unitati columbae».

³⁷⁹ *Tr.* 6, 4, 1-5, p. 55.

É assim que o Espírito se manifesta «*divisus in linguis, unitus in columba*»³⁸⁰. Mas a divisão das línguas nada tem a ver com o cisma, muito pelo contrário³⁸²: a Igreja não é uma seita de horizontes apertados e particularistas, nem um coro anónimo de vozes iguais, é *una e católica*. Mostrá-lo é toda a intenção de S. Agostinho. Por isso, insiste:

Foi às nações que os Apóstolos foram enviados. E, se foram enviados às nações, foram-no a todas as línguas. Repartido nas línguas, um só na pomba, foi isto que o Espírito Santo revelou... Na pomba a unidade, nas línguas a reunião das nações³⁸².

O que a soberba de Babel dispersou, a Igreja reuniu, graças à humildade de Cristo e mediante a caridade³⁸³. A descida do Espírito Santo no Pentecostes foi, pois, um sinal manifestativo das gentes que haviam de abraçar a fé³⁸⁴. Sob o impulso de uma doação inédita do Espírito³⁸⁵, os Apóstolos começaram a falar as línguas de todas as nações³⁸⁶. Desde então, é a Igreja como tal que fala as línguas de todos os povos³⁸⁷. Mais ainda, é cada cristão que as fala também, e por isso pode dizer com verdade:

Falo-as, de facto, porque toda a língua é minha, isto é daquele Corpo a que pertença. A Igreja, difundida entre as nações, fala todas as línguas. A Igreja é o Corpo de Cristo e tu és seu membro. Eis por que, membro que és desse Corpo que fala todas as línguas, há-de crer que as falas todas. A unidade dos membros tem a sua harmonia na caridade, e é como então falava um só homem que hoje fala a unidade³⁸⁸.

³⁸⁰ Tr. 6, 10, 10-11, p. 58.

³⁸¹ Tr. 6, 3, 39-40, p. 55.

³⁸² Tr. 6, 10, 9-14, p. 58: «Ad gentes Apostoli missi sunt; si ad gentes, ad omnes linguas. Hoc significavit Spiritus Sanctus, divisus in linguis, unitus in columba... In columba unitas, in linguis gentium societas».

³⁸³ Tr. 6, 10, 25-31, p. 58 s.: «...De multis linguis fit una; noli mirari, caritas hoc fecit».

³⁸⁴ Tr. 6, 18, 17-22, p. 63.

³⁸⁵ De Trin. IV, XX, 29, 138-140, p. 201.

³⁸⁶ Tr. 32, 6, 39-41, p. 303.

³⁸⁷ Tr. 32, 7, 6-11, p. 303 s.

³⁸⁸ Tr. 32, 7, 17-24, p. 304: «Loquor plane, quia omnis lingua mea est, id est, eius corporis cuius membrum sum. Diffusa ecclesia per gentes loquitur omnibus linguis; ecclesia est corpus Christi, in hoc corpore membrum es; cum ergo membrum sis eius corporis quod loquitur omnibus linguis, crede te loqui omnibus linguis. Unitas enim membrorum caritate concordat; et ipsa unitas loquitur quomodo tunc unus homo loquebatur».

O critério decisivo é, portanto, o das exigências da caridade, «derramada nos nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi concedido». A unidade congrega-nos para podermos ser membros de Cristo — e não é a caridade que realiza a unidade?»³⁸⁹ Dom precioso é a fé, mas para que serve a fé sem a caridade?³⁹⁰ O próprio baptismo não pode ser invocado em seu abono por quem não tenha a caridade³⁹¹. O pecado fundamental dos donatistas e de todos os cismáticos é, por conseguinte, a quebra da unidade, ou seja, a rejeição da caridade³⁹². Assim procedendo, tomam partido contra Cristo, dividem a Igreja de Deus³⁹³, agem como abutres³⁹⁴, desprezam o ensinamento da pomba³⁹⁵. No entanto, esta mais não deseja do que trazê-los de novo à arca, e tem esperança de chegar a vê-los produzir frutos de caridade³⁹⁶. É por isso que a Igreja, a *Unidade de Cristo*, repete a cada um desses este apelo: «Vem, reconhece a paz, regressa às entranhas da Pomba!»³⁹⁷.

7. *Viver do Espírito de Cristo no Corpo de Cristo*

A reflexão sobre a unidade da Igreja que acabamos de fazer na companhia de S. Agostinho, não tem com o Espírito Santo, a sua Pessoa, a sua acção, o seu mistério, apenas os laços, porventura ténues, da alegoria, nem a manutenção dos vínculos da paz entre os cristãos é uma questão de ordem social ou política. Se não é um esforço supérfluo o que tem por fim salvaguardar a Unidade de Cristo, se Agostinho põe todo o seu empenho de Pastor em reconduzir à unidade os dissidentes³⁹⁸, em reforçar entre todos a verdadeira caridade, é porque, numa palavra, «nada deve o cristão rezear tanto como separar-se do Corpo de Cristo, pois quem se separa do Corpo

³⁸⁹ *Tr.* 27, 6, 6-8, p. 272. Y. CONGAR, *L'Église: de Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris, 1970), p. 17, resume assim a posição de S. Agostinho: «C'est le Saint-Esprit qui est le principe réalisateur de l'Église en sa réalité, c'est-à-dire, en son *unitas*, par la *caritas*».

³⁹⁰ *De Trin.* XV, XVIII, 32, 21-22, p. 507: «Sine caritate quippe fides potest quidem esse sed non et prosedes».

³⁹¹ *Tr.* 6, 14, 1-8, 11-14, p. 60 s.

³⁹² *Tr.* 12, 9, 12-13, p. 125 s.: «Vac illis qui oderunt unitatem...».

³⁹³ *Tr.* 1, 3, 7-8, p. 2.

³⁹⁴ *Tr.* 5, 12, 4, p. 47: «Accipitres erant, milvi erant».

³⁹⁵ *Tr.* 5, 13, 35-36, p. 48.

³⁹⁶ *Tr.* 7, 3, 19-22, p. 68 s.

³⁹⁷ *Tr.* 6, 21, 12-14, p. 65: «Veni, cognosce pacem, redi ad viscera columbae...».

³⁹⁸ Cf. *Tr.* 45, 11, 20-22, p. 394, sobre o regresso dos herejes ao único redil.

de Cristo já não é seu membro — e se não é seu membro não vive do seu Espírito. Como diz o Apóstolo: *Se alguém não tem o Espírito de Cristo não lhe pertence* (Rom 8, 9)³⁹⁹.

A verdade é que — e trata-se de formular a mesma realidade, mas agora em expressão positiva —, pela obra da Redenção inúmeros crentes são libertos do poder demoníaco e unem-se a Cristo, e, sob tão excelsa Cabeça, os membros fiéis vivem do seu único Espírito⁴⁰⁰.

Agostinho não o esconde, antes exorta: «Quem quiser viver do Espírito de Cristo, faça-se Corpo de Cristo. Só o Corpo de Cristo vive do Espírito de Cristo...»⁴⁰¹.

Vimos já de que maneira o bispo de Hipona faz cada cristão participar dos horizontes sem fronteiras que caracterizam a *catolicidade* da Igreja. O santo Doutor não deixa de sublinhar o facto de que é a Unidade que *fala todas as línguas*, o que significa, como notámos, que é na sua qualidade de membro do Corpo de Cristo que cada cristão as fala também. O mesmo é dizer que «quem não está nesta Igreja não recebe agora o Espírito Santo»⁴⁰². Mas Agostinho não se ocupa neste momento da mera não pertença à Igreja. Todo o seu pensamento se dirige para os que, tendo pertencido à *Pomba*, dela se afastaram, num acto explícito de divisão e ruptura: «Quem estiver cortado e separado da unidade dos membros — e é esta unidade que fala as línguas de todos — desista do Espírito Santo, pois não O possui»⁴⁰³.

E a prova de que assim é, está em que o autor do cisma e aquele que lhe adere mutilam em si o que é universal, rasgam o que é inconsútil, e privilegiam indevidamente uma só língua em detrimento da totalidade⁴⁰⁴.

Nada disto significa, por sua vez, que os que permanecem no seio da *Católica* não sejam chamados a uma atitude de acolhimento dinâmico e de viva correspondência ao dom do Espírito que lhes é garantido. Pelo contrário, há uma condição para a recepção deste

³⁹⁹ *Tr.* 27, 6, 19-23, p. 272 s.: «Nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non vegetatur Spiritu eius...».

⁴⁰⁰ *Tr.* 52, 6, 20-23, p. 448.

⁴⁰¹ *Tr.* 26, 13, 11-13, p. 266: «Fiant Corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi...».

⁴⁰² *Tr.* 32, 7, 11-12, p. 304: «In hac ecclesia qui non est, nec modo accipit Spiritum Sanctum».

⁴⁰³ *Tr.* 32, 7, 12-14, p. 304: «Precisus enim et divisus ab unitate membrorum, quae unitas linguis omnium loquetur, renuntiet sibi; non habet».

⁴⁰⁴ Cf. *Tr.* 32, 7, 14-16, p. 304.

dom: o amor à Igreja. Quanto maior este for, tanto mais jorrará no coração do crente a abundância do Espírito Santo:

Também nós recebemos o Espírito Santo, se amarmos a Igreja, se estivermos unidos pela caridade, se a nossa alegria estiver no nome e na fé de católicos. Acreditemo-lo, irmãos, é de acordo com a medida do seu amor à Igreja que cada um possui o Espírito Santo... Sim, temos o Espírito Santo, se amarmos a Igreja. E amamo-la, se nos mantivermos na sua unidade e caridade ⁴⁰⁵.

8. *O dom do Espírito e a preparação dos discípulos para a sua recepção*

Amar a Igreja — que é para nós condição de uma recepção abundante do Espírito Santo — não será já, porém, um resultado da acção do mesmo Espírito? Sem dúvida que sim, tudo o que até agora dissemos o comprova. O amor com que amamos a Igreja não pode deixar de ser fruto da presença do Espírito na Igreja e nos nossos corações. Não há amor verdadeiro senão o que tem n'Ele a sua fonte. Aliás, a própria receptividade inicial ao dom do Espírito, a capacidade de resposta ao convite dirigido por Jesus àqueles a quem prometia «saciar no Espírito Santo» (cf. Jo 7, 37-39) ⁴⁰⁶, é já em si mesma um dom gratuito... Por outras palavras, receber o Espírito Santo pressupõe uma atitude prévia de abertura, supõe uma disposição adequada à situação, que é de acolhimento e não de conquista, de graça e não de justiça. O paradoxo, o verdadeiro mistério está, no entanto, em que uma tal receptividade não é o mero resultado de um acto voluntário, mas em si mesmo é já fruto de um dom anterior. S. Agostinho mostrar-lo-á à luz de Jo 14, 15-17: «Se me amais, guardareis os meus mandamentos. E Eu pedirei ao Pai, que vos dará outro Paráclito, para estar convosco para sempre, o Espírito da Verdade...».

Começa por identificar o Espírito de que aqui se fala. Trata-se do Espírito Santo da Trindade, que a fé católica reconhece e proclama coeterno e consubstancial ao Pai e ao Filho. Foi d'Ele que S. Paulo

⁴⁰⁵ Tr. 32, 8, 1-4, p. 304: «Accipimus ergo et nos Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam, si caritate compaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Credamus fratres, quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum... Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et caritate consistimus».

⁴⁰⁶ Tr. 15, 17, 1-2, p. 146.

falou em Rom 5, 5...⁴⁰⁷. Sendo assim, surge com naturalidade a pergunta: «Como podemos amar para O receber, se não podemos amar sem O possuir? Ou ainda, como guardaremos os mandamentos para O receber, se não podemos guardá-los sem O possuir?»⁴⁰⁸.

S. Agostinho recorda a palavra de S. Paulo: «Ninguém que fale sob a acção do Espírito de Deus pode dizer: *Jesus é maldito*; e ninguém é capaz de dizer: *Jesus é Senhor!*, senão por influência do Espírito Santo» (1 Cor 12, 3)⁴⁰⁹. Este modo de *pronunciar o nome do Senhor Jesus no Espírito Santo* — com a mente, por obras, com o coração, com os lábios, pelo trabalho — já os Apóstolos o realizavam⁴¹⁰. E se assim faziam, era porque amavam. «E como amavam, senão pelo Espírito Santo? E contudo, manda-lhes Jesus que O amem e guardem os seus mandamentos para receberem o Espírito Santo, eles que, se O não tivessem, nem amar nem guardar os seus mandamentos poderiam⁴¹¹. Numa palavra, sem o Espírito Santo não podemos amar a Cristo nem cumprir os seus mandamentos; tanto menos poderemos fazê-lo, quanto menos O possuirmos, tal como tanto mais o faremos, quanto mais plenamente dele participarmos.

É assim que S. Agostinho se empenha em mostrar o movimento admirável do ter e do não ter, do já e do ainda não, do dom possuído e da plenitude que ainda se espera:

Só nos resta entender que o que ama tem o Espírito Santo, e tendo-O, merece tê-lo mais abundantemente, e então ama também com mais ardor. Os discípulos já tinham o Espírito Santo, que o Senhor então lhes prometia, e sem o qual não poderiam dizer: *Senhor!* Ainda O não tinham, porém, como o Senhor prometia. Tinham e não tinham — eles que ainda O não tinham naquela plenitude em que O haviam de ter. Tinham em pequena medida, e ser-lhes-ia dado em maior abundância. Tinham ocultamente, e haviam de recebê-lo manifestamente⁴¹².

⁴⁰⁷ Tr. 74, 1, 19-22, p. 512.

⁴⁰⁸ Tr. 74, 1, 27-30, p. 512: «Quomodo diligimus ut eum accipiamus, quem nisi habeamus, mandata servare non possumus?»

⁴⁰⁹ Tr. 74, 1, 35-38, p. 513.

⁴¹⁰ Tr. 74, 1, 43-45, p. 513.

⁴¹¹ Tr. 74, 1, 49-53, p. 513: «Quomodo igitur diligebant, nisi in Spiritu Sancto? Et tamen eis prius imperatur ut diligant eum, et eius mandata conservent, ut accipiant Spiritum Sanctum, quem nisi habent, profecto diligere et mandata servare non possunt».

⁴¹² Tr. 74, 2, 1-10, p. 513: «Restat ergo ut intellegamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo, plus diligat. Iam itaque habebant Spiritum Sanctum discipuli, quem Dominus promittebat, sine quo eum Dominum non dicebant; nec tamen eum adhuc habebant sic eum Dominus promittebat. Et habebant ergo, et non habebant, qui quantum habendus fuerit nondum habebant. Habebant itaque minus, dandus erat eis amplius. Habebant occulte, accepturi fuerant manifeste...».

A nossa condição de peregrinos implica, no entanto, que, ao dizer isto, ainda não tenhamos dito tudo. Mesmo a abundância dos dons do Espírito recebidos nesta vida, mais não é — na sua riqueza, no seu valor inesgotável — do que as *arras* do que receberemos na casa do Pai:

Durante esta peregrinação, consolemo-nos com o penhor que nos foi dado, pois muito nos dará o que se dignou dar-nos o penhor. E se assim são as arras, como será o dom que tais arras tem?⁴¹³

9. O Amor em Deus e nos homens

Mas é tempo de envolvermos num olhar unificador todos os dados que até agora recolhemos. Foram estes no sentido de nos fazer ver no Espírito Santo a fonte do amor mútuo dos cristãos, a sua razão de ser, a sua garantia e sustentáculo. Nada mais natural, uma vez que o Espírito é o Deus-Caridade, no dizer de Agostinho, «*ipse Spiritus est Deus caritas*»⁴¹⁴. E este mistério é visível no amor fraterno, na comunhão que instaura entre os cristãos, nos laços novos que estabelece entre eles, e que são de tal ordem, que os primeiros discípulos de Cristo, depois do Pentecostes, «tinham um só coração e uma só alma» (Act 4, 32).

Mas esta mesma verificação, que o olhar da fé não hesita em fazer, ainda nos pode levar mais longe, na consideração do papel que pertence ao Espírito Santo, não já, desta vez, no interior da comunidade eclesial, mas no seio do próprio mistério trinitário. O facto de o Espírito Santo derramar no coração dos crentes «o amor de Deus», o facto de ser Ele, desta maneira, a estabelecer a comunhão eclesial, fazendo de muitos um só, não será a tradução, o tornar manifesto na economia da salvação, de um outro Mistério que tem no seio mesmo de Deus a sua sede? S. Agostinho está certo de que assim é, e o itinerário do seu pensamento é bem patente, quando pergunta:

Se de tantas almas a caridade fez uma só alma, e de tantos corações um só coração, quão grande será a caridade que une o Pai e o Filho? Há-de ser maior do que aquela que unia estes homens, que tinham um só coração...!⁴¹⁵

⁴¹³ Tr. 32, 5, 29-31, p. 302: «Interim in hac peregrinatione pignus nos consoletur, quia qui nos dignatus est oppignerare, multum paratus est dare. Si talis est arrha, quid est cuius est arrha?».

⁴¹⁴ De Trin. XV, 19, 37, 136, p. 513.

⁴¹⁵ Tr. 14, 9, 16-20, p. 147: «Si caritas de tot animis fecit animam unam, et de tot cordibus fecit cor unum, quanta est caritas inter Patrem et Filium? Maior utique potest esse quam inter illos homines quibus erat cor unum».

Numa palavra, o Espírito difunde a caridade entre os crentes, porque Ele é «a caridade comum ao Pai e ao Filho, pela qual se amam mutuamente»⁴¹⁶.

É o tema do Espírito Santo como amor mútuo do Pai e do Filho que assim reencontramos, estando criadas, podemos dizê-lo, as condições necessárias para o seu integral entendimento.

Retomando uma passagem que já citámos, diremos, portanto, que o Espírito do Pai e do Filho é «o Supremo Amor que liga Um e Outro, *summa caritas utrumque coniungens*»⁴¹⁷. N'Ele se dá, por outras palavras, a mútua união das duas primeiras Pessoas⁴¹⁸, n'Ele é que o Pai ama o Filho e o Filho ama o Pai⁴¹⁹, de tal maneira que as Pessoas divinas são só três: «Unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et *ipsa dilectio*»⁴²⁰.

A palavra *dilectio* não se refere aqui, manifestamente, ao amor *essencial*, pertencente à natureza divina e portanto comum às três Pessoas, mas sim ao amor que o Espírito Santo é, ou seja, ao amor *interpessoal e mútuo do Pai e do Filho*.

N'Ele, portanto, o Pai e o Filho mantêm «a unidade do Espírito pelo vínculo da paz», se quisermos aplicar a seu respeito as palavras de S. Paulo em Ef 4, 3, dirigidas à comunidade cristã.

Esta mesma realidade pode traduzir-se, de maneira igualmente expressiva, em termos de *comunhão*: «*Spiritus Sanctus ineffabilis quaedam Patris Filiique communio*»⁴²¹.

«Inefável comunhão» daqueles de quem procede⁴²², assim é o Espírito Santo. Já o seu nome mesmo o revelava, como em devido tempo se observou: «Ao dom do Pai e do Filho se chama, pois, Espírito Santo, para que, num nome que a ambos convém, fosse manifesta a sua mútua comunhão»⁴²³.

Só a um «essencialismo» extremado repugnaria esta maneira «pessoalista» de falar das relações que unem o eterno Pai a seu Filho.

⁴¹⁶ *De Trin.* XV, XVII, 27, 4-5, p. 501: «...et ideo communem qua invicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem».

⁴¹⁷ *De Trin.* VII, III, 6, 85-86, p. 254.

⁴¹⁸ Já o líamos em *De Trin.* VI, V, 7, 5-6, p. 235: «...manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur...».

⁴¹⁹ *De Trin.* VI, V, 7, 5-6, p. 235: «...quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat»; cf. XV, XIX, 37, 139, p. 513: «Et si caritas qua Pater diligit Filium et Patrem diligit Filius ineffabiliter Communionem demonstrat amborum...».

⁴²¹ *De Trin.* V, XI, 12, 29 s., p. 219.

⁴²² Cf. XV, XIX, 31, 139, p. 515.

⁴²³ *De Trin.* V, XI, 12, 33-35, p. 219 s.: «Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus».

Não é esse, obviamente, o caso de S. Agostinho, que, pelo contrário, ousa caracterizá-los em termos magníficos e sumamente expressivos como os que seguem:

O inefável amplexo do Pai e da Imagem não se realiza sem satisfação, sem caridade, sem alegria. Este amor, este prazer, esta felicidade — se é que alguma palavra humana pode exprimi-lo de maneira adequada — chamou-lhe concisamente Hilário *intimidade* e é, na Trindade, o Espírito Santo ⁴²⁴.

Vemos assim como o Pai e o Filho, «unidos num abraço de amor, *caritate complexi*, são um só Deus, e um só é também o seu Espírito de Caridade» ⁴²⁵. O mesmo é dizer que há entre Um e Outro «uma união indivisível e eterna, *inseparabilis atque aeterna conexio*» ⁴²⁶, infinitamente superior àquela que pode existir tanto entre o espírito humano e o próprio Deus (1 Cor 6, 17), como mutuamente entre os homens ⁴²⁷.

Numa palavra, o mistério da unidade entre o Pai e o Filho leva-nos a considerar a realidade que Os une, e esta é a Pessoa mesma do Espírito Santo:

Tão grande é em Deus a Caridade do Espírito Santo, tão perfeita a paz da unidade, que, se se perguntar sobre cada uma das Pessoas, responder-se-á: é Deus; e, se se perguntar acerca da Trindade, a resposta será: é Deus ⁴²⁸.

Ao sublinharmos desta maneira e nestes termos a unidade do Pai e do Filho, não estaremos a esquecer, porém, que a sua unidade, antes de ser *interpessoal* é *essencial*, e antes de provir do *amor mútuo*, decorre da essência divina que ambos comumente possuem? Não será, pois, uma redundância quase antropomórfica falar a seu respeito como faz S. Agostinho, quando a perspectiva da comum natureza bastaria para dar conta da infrangível unidade que existe

⁴²⁴ *De Trin.* VI, X, 11, 29-36, p. 242: «Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus». Cf. S. HILÁRIO, *De Trinitate* II, 33-35: PL 10, 73-75.

⁴²⁵ *Tr.* 20, 3, 23-27, p. 204: «...Deus unus Pater et Filius caritate complexi, unusque caritatis Spiritus eorum est...».

⁴²⁶ *De Trin.* VI, IV, 6, 25 s., p. 234.

⁴²⁷ Cf. *ibid.*, 19-30, p. 234.

⁴²⁸ *Tr.* 14, 9, 6-8, p. 147: «Tanta enim ibi est caritas Spiritus Sancti, tanta pax unitatis, ut de singulis cum interrogatur, Deus tibi respondeatur; de Trinitate cum interrogatur, Deus tibi respondeatur».

entre o Pai e o Filho? Que vêm os laços interpessoais da comunhão no Espírito Santo acrescentar à força do Amor que Deus mesmo é, aquele Amor que pertence à natureza divina, e portanto a cada uma das Pessoas?

S. Agostinho está consciente de todas estas questões, e não deixa de procurar responder-lhes, o que faz, a nosso ver, de maneira inteiramente feliz.

Para o bispo de Hipona não oferece dúvidas o facto de a primordial unidade entre o Pai e o Filho ser constituída pela sua *consustancialidade*: «O Filho é em tudo igual ao Pai e da mesma e única substância»⁴²⁹.

É este, assim o entende, o sentido da palavra de Cristo em Jo 10, 30: «Eu e o Pai somos um só»: «Quod ille est, hoc et ego secundum essentiam»⁴³⁰.

Por conseguinte, o Pai e o Filho são um só, «*utique secundum unitatem substantiae*»⁴³¹:

O Verbo de Deus Pai é, pois, o seu Filho Unigénito, em tudo semelhante e igual ao Pai, Deus de Deus, luz de luz, sabedoria de sabedoria, essência de essência: o Verbo é inteiramente o que o Pai é, embora não seja o Pai, visto que Um é Filho, e o Outro Pai⁴³².

Ao dizer: «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus» (Jo 1, 1), «o Evangelista não afirma somente a divindade do Verbo, mas também a sua identidade de substância com o Pai»⁴³³. Pela relação de origem que lhe dá o ser e lho dá como Filho, Este é absolutamente igual ao Pai, na unidade da essência comum, na qual, aliás, o Espírito Santo participa também⁴³⁴. Isto significa que não é possível conceber mais profunda unidade do que aquela que a comunidade de natureza determina. Daqui a *circum-insessão* ou *pericorese*, a sua mútua in-habitação ou imanência

⁴²⁹ *De Trin.* VI, IV, 6, 35 s., p. 235: «In omnibus ergo aequalis est Patri Filius et es unius eiusdemque substantiae».

⁴³⁰ *De Trin.* VI, II, 3, 57 s., p. 231.

⁴³¹ *De Trin.* VI, III, 4, 9 s., p. 232.

⁴³² *De Trin.* XV, XIV, 23, 1-4, p. 496: «Verbum ergo Dei Patris unigenitus Filius per omnia Patri similis et aequalis, Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia, est hoc omnino quod Pater, non tamen Pater, quia iste Filius, ille Pater».

⁴³³ *De Trin.* I, VI, 9, 9 s., p. 38: «In eo autem declarat non tantum Deum esse sed etiam eiusdem cum Patre substantiae».

⁴³⁴ *De Trin.* VI, V, 7, 1-2, p. 235: «Etiam Spiritus Sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit».

recíproca, que mais não é do que consequência desta unidade de natureza⁴³⁵: não se entende de que maneira seria possível falar do Pai sozinho ou do Filho sozinho, «pois Um está sempre e inseparavelmente com o Filho, e o Outro com o Pai. Estão sempre Um com o Outro, e nenhum, jamais, sozinho»⁴³⁶. E no entanto, a verdade é que a comum natureza é possuída e vivida de maneira *pessoal* pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Cada uma das Pessoas assume de uma forma que lhe é própria, e portanto distinta das outras duas, ou seja, em conformidade com a relação que a define, o absoluto divino, a essência imutável e única⁴³⁷. Mas isto mesmo põe diante de nós esta outra afirmação: também cada uma das Pessoas se apropria de maneira pessoal da unidade essencial.

Sendo assim, S. Agostinho não teme afirmar que «o Pai e o Filho são um, não somente pela igualdade de substância, mas ainda pela vontade, *non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt*»⁴³⁸. Por outras palavras, as duas primeiras Pessoas efectivam a sua mútua união — na qual o Filho ama o Pai e é amado pelo Pai — «não por participação, mas pela sua essência; não por concessão de alguma autoridade, mas por sua própria iniciativa»⁴³⁹.

É sumamente instrutivo observar o paralelo que S. Agostinho aqui estabelece, da maneira mais natural, entre *essentia sua* e *suo proprio*, sem discernir nenhuma oposição ou incompatibilidade, mas, pelo contrário, tornando claro que o Pai e o Filho, sendo um só por essência, «tomam a iniciativa» de o ser, como diríamos, falando humanamente do inefável⁴⁴⁰. A *união essencial* traduz-se, portanto, por aquilo a que poderia chamar-se *união moral*, e esta realiza-se pela eterna processão do Espírito Santo; consubstancial ao Pai e ao Filho e a ambos unido pela mesma comunhão, é n'Ele, ainda, que o Pai e o Filho se unem pelos laços de um amor interpessoal. Quando se diz

⁴³⁵ Tendo em vista a realidade por eles referida, S. Agostinho nunca usa, porém, os conceitos de *circum-insessão* ou *pericorese*.

⁴³⁶ *De Trin.* VI, VII, 9, 10-14, p. 237 s.: «...quamquam non invenitur quomodo dici possit aut Pater solus aut Filius solus, cum semper atque inseparabiliter et ille cum Filio sit et ille cum Patre, non ut ambo sint Pater aut ambo Filius, sed quia semper invicem, neuter solus». Cf. *De doct. christ.* I, V, 5 : CC 32, p. 9, l. 1-18.

⁴³⁷ E. BAILLEUX, «L'Esprit du Père et du Fils selon S. Augustin», *Révue Thomiste* 77 (1977) 25: «Au sein de la plus stricte unité, de la communion la plus totale, les Trois s'affirment chacun en son identité personnelle, sans confusion comme sans séparation».

⁴³⁸ *De Trin.* IV, IX, 12, 15-17, p. 177.

⁴³⁹ *De Trin.* VI, V, 7, 4-9, p. 235: «...sintque non participatione sed essentia sua, neque dono superioris alicuius, sed suo proprio servantes *unitatem Spiritus in vinculo pacis*».

⁴⁴⁰ Cf. *De Trin.* VII, IV, 7, 1-2, p. 255: «Itaque loquendi causa de ineffabilibus aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus...».

que o Pai e o Filho são um, não só por essência, *sed etiam voluntate, voluntate* é, pois, rigorosamente sinónimo de *Spiritu Sancto* ⁴⁴¹.

Numa palavra, o Espírito Santo é, em razão da sua propriedade pessoal, enquanto Amor mútuo do Pai e do Filho, o seu laço de unidade, a sua «comunhão consubstancial e eterna» ⁴⁴². É o «amor substancial do Pai e do Filho» ⁴⁴³. *Substancial* evoca a natureza divina e a caridade que lhe é própria; já *consubstancial*, neste contexto, aponta para o Amor pessoal, pelo qual o Pai e o Filho se amam mutuamente, e que é o próprio Espírito Santo: «*Ipse est igitur Deus dilectio — utrumque coniungens nosque subiungens*» ⁴⁴⁴.

Será possível dizer mais e de forma mais expressiva e mais fiel à Revelação, ao Mistério que se revela a si mesmo como é em si mesmo?

Qualquer que seja a resposta a esta pergunta, uma coisa nos parece fora de dúvida: que a doutrina do Espírito Santo-Caridade, embora nunca tenha sido assumida dogmaticamente pelo Magistério eclesial solene, ocupa lugar de relevo no tesouro da reflexão crente sobre o Mistério Trinitário. Como no momento em que foi elaborada, ela é, assim o cremos, um manancial fecundo de novas perspectivas, que a cada geração cristã pertence descobrir e explorar.

Na elaboração teológica levada a cabo por Agostinho, esta mesma doutrina constituiu ainda o ponto de partida para a tentativa de esclarecimento de uma dimensão do mistério do Espírito Santo, que, até então, o bispo de Hipona não conseguira abordar satisfatoriamente, mesmo do seu próprio ponto de vista.

10. *Processão ou geração?*

Trata-se, como na altura devida destacámos, da diferença que ocorre entre as relações de origem em Deus, ou seja, entre a *geração* do Filho e a *processão* do Espírito Santo ⁴⁴⁵. Sintetizando a

⁴⁴¹ *De Trin.* XV, XX, 38, 36-39, p. 516: «Sed voluntas Dei, si et propria dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui Sancto competit, sicut caritas. Nam, quid est aliud caritas quam voluntas?» E também a nossa vontade é imagem do Espírito Santo: *De Trin.* XV, XXI, 41, 22-46, p. 518 s.

⁴⁴² *De Trin.* VI, V, 7, 16-18, p. 235: «Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quiddam illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coeterna». Cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire* (Roma, 1970), p. 164.

⁴⁴³ *Tr.* 105, 3, 5-7, p. 604: «...Spiritus est Patris et Filii, tamquam caritas substantialis et consubstantialis amborum».

⁴⁴⁴ *De Trin.* XV, XVII, 31, 122 s., p. 506; VII III, 6, 85 s., p. 254.

⁴⁴⁵ Cf. *supra*, pp. 64-65.

questão, esta consiste em saber por que motivo não se afirma que o Espírito Santo é também *gerado* pelo Pai, de modo a dever ser também chamado *filho*⁴⁴⁶. Para lhe responder, teremos de recorrer ao estudo da *analogia psicológica* que S. Agostinho apresenta sob a formulação *mens, notitia, amor*. Apesar de a análise das analogias psicológicas não estar abrangida pelos objectivos do presente trabalho, é-nos indispensável abordar a analogia em questão, de modo a sublinharmos o seu contributo próprio para o problema que ora nos ocupa.

Procurando discernir no homem, criado à imagem de Deus, a existência de analogias do mistério trinitário — no homem, que é da suprema Trindade uma imagem inadequada, mas apesar de tudo uma imagem⁴⁴⁷, — S. Agostinho distingue e aborda esta trindade, que ocupa entre as várias que enumera lugar de relevo: o espírito, o seu conhecimento e o seu amor⁴⁴⁸, isto é, o espírito (*mens* ou *animus*) que concebe o pensamento, este mesmo pensamento ou consciência de si que lhe é imanente, e o comprazimento ou amor com o qual nele se repousa. Numa palavra, o espírito é conhecimento de si e amor de si. Deixando de parte a análise da inseparabilidade, da igualdade e da mútua imanência de cada um destes três termos, precisamos de considerar como se distingue a produção da *notitia* e do *amor*. Mas esta questão como que nos introduz numa nova analogia, uma vez que o espírito, ao dizer-se a si mesmo o conhecimento que tem de si mesmo, produz um *verbo*. Por outro lado, esse conhecimento não é separável do amor; há entre um e outro uma relação intrínseca, que a própria noção de *verbo* supõe: «*Verbum est igitur cum amore notitia*»⁴⁴⁹.

Encontramo-nos assim, de facto, com a trindade «*mens, verbum, amor*»:

Quando o espírito se conhece e se ama, o seu verbo está-lhe unido pelo amor. E, visto que ama o seu conhecimento e conhece o seu amor, o verbo está no amor e o amor no verbo, e ambos no espírito que ama e diz o seu verbo⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ *De Trin.* IX, XII, 17, 9-11, p. 308.

⁴⁴⁷ *De Trin.* IX, II, 2, 59 s., p. 294: «...sed de hac impari imagine attamen imagine, id est, homine [loquimur]».

⁴⁴⁸ *De Trin.* IX, II, 2-XII, 18, p. 294-310.

⁴⁴⁹ *De Trin.* IX, X, XV, 29 s., p. 307.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 30-33, p. 307: «Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amor verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et utrumque in amante atque dicente».

Detenhamo-nos por alguns instantes no conteúdo que S. Agostinho confere à noção de *verbo*. Trata-se do *verbo mental*, cuja existência não oferece dúvida, porquanto todo aquele que pensa, «mesmo sem o som das palavras *in corde suo dicit utique qui cogitat*»⁴⁵¹. Aliás, a palavra que se faz ouvir «é sinal deste verbo *quod intus lucet*, e ao qual, mais do que a todos, compete este nome»⁴⁵². Não pertence a nenhuma língua⁴⁵³, e, para o conhecermos, não há que considerar nem a palavra humana que os ouvidos captam, nem aquela que pensamos em silêncio. Importa transcender tudo isto, e aceder «ao verbo humano, ao verbo de um ser dotado de uma alma racional, que não é proferido num som nem imaginado à semelhança de um som — o qual é sempre correlativo a determinado idioma —, mas que, sendo anterior a todos os sinais nos quais se traduz, nasce de um saber imanente ao espírito»⁴⁵⁴.

Quem conseguir compreender o que é este verbo, poderá vislumbrar, através deste espelho e neste enigma, alguma semelhança daquele Verbo de quem se disse: *In principio erat Verbum...*⁴⁵⁵.

Encarando agora o processo da sua formação, verificamos que o verbo é *gerado* pelo espírito: «*Tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus*»⁴⁵⁶.

De que maneira?

Quoique l'analogie ne soit prise à l'ordre physique, le verbe est vraiment engendré dès lors qu'il est conçu. Il tire son origine et sa forme de l'âme, qui le contenait en elle à l'état de germe idéal et éternel, le tire de sa propre substance, et le produit au jour, en reproduisant en lui sa vérité substantielle⁴⁵⁷.

O mesmo é dizer que o verbo é perfeitamente igual e adequado ao espírito pelo qual foi gerado⁴⁵⁸, e que o exprime integral-

⁴⁵¹ *De Trin.* XV, X, 17, 16 s., p. 484.

⁴⁵² *De Trin.* XV, XI, 20, p. 486.

⁴⁵³ *De Trin.* XV, X, 19, 77 s., p. 486: «...quod nec graece est nec latinum nec linguae alicuius alterius...».

⁴⁵⁴ *De Trin.* XV, XI, 20, 1-46, 486-488: «...Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis..., quod neque prolativum est in sono neque cogitativum in similitudine soni, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit et gignitur quae manet in animo...»; cf. XV, XXVIII, 50, 94-100, p. 532.

⁴⁵⁵ Cf. *De Trin.* XV, X, 19, 64-72, p. 485.

⁴⁵⁶ *De Trin.* IX, VII, 12, 5 s., p. 304; cf. IX, XII, 17, 2, p. 308: «...mens notitiam suam gignit»; XV, XXVIII, 50, 94, s., p. 532.

⁴⁵⁷ J. MOINGT, *La trinité «mens, verbum, amor»*, BA 16, p. 601.

⁴⁵⁸ *De Trin.* IX, XI, 16, 17-20, p. 307: «...Cum se mens ipsa novit atque approbat sic et eadem notitia verbum eius ut ei sit per omnino et aequale et identem...».

mente, pelo que dele se poderá falar também em termos de *imagem*⁴⁵⁹.

A respeito do amor, que acompanha a *dictio verbi* e do qual é inseparável, como vimos — o verbo é «concebido por amor, *amore concepitur*⁴⁶⁰ —, podemos ainda dizer que é «como que mediador entre o verbo e o espírito que o gera», unindo-os mutuamente e juntando-se a eles, mas sem se confundir, numa união espiritual⁴⁶¹. Uma pergunta surge, entretanto: «Quid ergo? Amor non erit imago, (...) non genitus?»⁴⁶².

Ou, por outras palavras, desenvolvendo o que já aqui se continha:

Por que motivo o espírito gera o seu conhecimento, quando se conhece, e não gera o seu amor, quando se ama? Na verdade, se é certo que o espírito é causa do seu conhecimento, uma vez que é cognoscível, também é causa do seu amor, uma vez que é amável. Por que razão não gera, pois, tanto a um como a outro, difícil é dizê-lo⁴⁶³.

Apesar de difícil, S. Agostinho tenta explicá-lo. Acompanhem-lo no esforço que desenvolve⁴⁶⁴. O *princípio* do amor é a realidade da qual procede, ou seja, o espírito, que é amável, antes mesmo de se amar. Afirmar que é assim não nos autoriza, porém, a dizer que o espírito gera o seu amor, tal como gera o conhecimento por meio do qual se conhece. Com efeito, o auto-conhecimento do espírito no seu verbo, a descoberta que faz de si próprio — e que é precedida de uma procura, que só se satisfaz no seu termo —, a expressão de si mesmo que nele realiza em imagem perfeita, é como que uma filiação: o espírito reproduz-se no verbo, exprime-se nele totalmente — *«quae autem reperiuntur quasi pariuntur»*⁴⁶⁵.

Por conseguinte, quando o espírito se exprimiu totalmente no seu verbo, nada mais lhe resta a gerar (*partum*), nada mais tem a

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 24, 308: «Ideoque et imago et verbum est...».

⁴⁶⁰ *De Trin.* IX, VII, 13, 15, p. 304.

⁴⁶¹ *De Trin.* IX, VIII, 13, 13-15, p. 304: «Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit».

⁴⁶² *De Trin.* IX, XII, 17, 1-2, p. 308.

⁴⁶³ *De Trin.* IX, XII, 17, 2-5, p. 308: «Cur enim mens notitiam suam gignit cum se novit, et amorem suum non gignit cum se amat? Nam si propterea est notionis suae causa quia noscibilis est, amorem etiam sui causa est, quia est amabilis. Cur itaque non utrumque genuerit difficile est dicere».

⁴⁶⁴ *De Trin.* IX, XII, 18, 47-80, p. 309 s.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 54 s., p. 310.

encontrar (*reperitum*)⁴⁶⁶. O amor será, pois, o ardente desejo com que o espírito procurou o seu próprio conhecimento e, ao mesmo tempo, o repouso neste conhecimento adquirido, no verbo proferido:

Há, portanto, um desejo que precede o que o espírito dá à luz: porque o desejo procura e encontra o que queremos conhecer, nasce aquele produto que é o próprio conhecimento. Daí que este desejo, no qual é concebido e dado à luz o conhecimento, não possa, a falar verdade, ser chamado *partus et proles*. E este mesmo desejo, que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecido quando possui, quando estreita *placitam prolem*, isto é, o conhecimento, e o une àquele que o gerou⁴⁶⁷.

Aqui está por que motivo na trindade «*mens, verbum, amor*», o segundo termo é gerado, mas não o terceiro. Não se passará algo de semelhante no mistério insondável da Trindade divina, na qual o Verbo é eternamente gerado pelo Pai, e o Espírito comum do Pai e do Filho procede de Um e Outro como sua «comunhão substancial»? Efectivamente, que na estrutura íntima do espírito humano, assim caracterizado, «se insinue a diferença entre geração e processão, uma vez que considerar pelo pensamento não é a mesma coisa que desejar ou fruir pela vontade, eis o que compreende e reconhece quem disso for capaz»⁴⁶⁸.

Conclusão

Ao dar por concluído este estudo de alguns aspectos da pneumatologia do *De Trinitate* e dos *Tractatus in Iohannis Evangelium* de S. Agostinho, julgamos poder afirmar que são de grande riqueza as perspectivas doutrinárias que se nos revelaram, tal como o são, de um outro ponto de vista, as suas implicações de ordem pastoral, as quais, a falar verdade, longe de serem independentes das primeiras,

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 52, p. 309.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 69-75, p. 310: «Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia, ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inihiatur rei cognoscendae fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit».

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 103-106, p. 533: «...et ideo quandam in hac re intellegibili nativitatis et processionis insinuari distantiam quoniam non hoc est cogitatione conspiciere quod appetere vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest».

não se distinguem delas, como a prática do doutor e mestre da fé que é S. Agostinho eloquentemente nos demonstra.

Com efeito, S. Agostinho é pregador e estudioso incansável do mistério de Deus. Nada é para ele mais importante, nada julga também mais necessário do que esta proclamação do mistério de Deus uno e trino. Para tanto, conhecemos os caminhos que trilha: põe a render todos os talentos e todos os recursos do seu pensamento, mas é sobretudo ouvinte da Palavra, que guarda e aprofunda no silêncio, na oração e no estudo, e que depois anuncia e propõe com vigor ao povo cristão que lhe foi confiado.

No que diz respeito à pneumatologia cuja elaboração acompanhámos, importará, entretanto, pôr em destaque alguns pontos firmes.

O Espírito Santo de que nos fala Agostinho, é Aquele que a Palavra de Deus nos revela e a fé católica reconhece e adora: o Espírito do Pai e do Filho, Deus como o Pai e o Filho, realmente distinto de Ambos mas comum a Um e a Outro. Se é verdade que a noção formal de *pessoa* nunca chegou a ser adequadamente elaborada por Agostinho, nem por isso a distinção real do Pai, do Filho e do Espírito Santo foi alguma vez posta em dúvida ou se transformou em meramente «nacional»⁴⁶⁹. Do mesmo modo, sublinhando com insistência que o Espírito Santo é comum ao Pai e ao Filho, nem por isso Agostinho ocultou a identidade hipostática do mesmo Espírito, consituída e definida pela sua simultânea e única relação ao Pai e ao Filho.

Convicto de que as *missões* do Filho e do Espírito Santo mais não são, na grandeza insondável do seu mistério, do que as processões eternas, enquanto manifestadas no tempo e comunicadas aos homens, para sua salvação e bem-aventurança, Agostinho forneceria o sólido fundamento da doutrina da processão do Espírito Santo *a Patre Filioque*. Revelando-se como Espírito do Pai e do Filho e sendo enviado à Igreja, na economia da salvação, não só pelo Pai, mas também pelo Filho, o Espírito Santo procede desde toda a eternidade do Pai e do Filho como de um único princípio. Esta doutrina não relativiza o carácter *fontal* da pessoa do Pai, tão cara aos grandes autores orientais, nem a relação de paternidade e filiação que une reciprocamente as duas primeiras Pessoas, visto que, afirma Agostinho,

⁴⁶⁹ Ao contrário do que sugere L. BOUYER, *Le Consolateur* (Paris, 1980), p. 218.

é o Pai que dá ao Filho que também d'Ele proceda o seu comum e único Espírito.

É esta dependência e fundamentação da *economia* relativamente à *ontologia* que conduz ainda o bispo de Hipona a reconhecer que o Espírito Santo, que derrama em nós o amor de Deus e é, portanto, nexos de unidade e vínculo de comunhão, fazendo «dos muitos corações um só coração», é também a Caridade inseparável do Pai e do Filho, o Amor pessoal que mutuamente se dedicam na unidade substancial de uma só natureza.

Na elaboração teológica que assim leva a efeito, S. Agostinho nunca se separa, em suma, da economia da salvação, nunca se afasta da ordem revelada pelo Filho de Deus feito homem; nem mesmo quando recorre, para melhor a exprimir, a conceitos elaborados pela inteligência humana e pelos sistemas filosóficos, ou quando intui com arrojo expressões novas do mesmo mistério. A *originalidade cristã* nunca é n'Ele obnubilada ou diminuída, antes mais ressalta em função da grandeza de meios a que Agostinho recorre e da simplicidade inesgotável da Revelação que apaixonadamente investiga. É o que se verifica, nomeadamente, com a sua teologia do Espírito Santo como Amor mútuo do Pai e do Filho, na qual os dados bíblicos são compreendidos e aprofundados numa síntese grandiosa, que ao mesmo tempo os respeita e conduz às últimas consequências.

E a dimensão «pastoral» desta metodologia teológica é também evidente. Uma pneumatologia meramente «funcional», além de desprezar e até de trair os dados revelados, não deixaria de conduzir, de maneira inevitável, a uma desolada pobreza, talvez dinâmica na aparência, mas vazia de conteúdo e, portanto, decepcionante a curto prazo. A intensificação, por vezes inorgânica, da problemática pneumatológica nos nossos dias nem sempre estará imune deste estreitamento de horizontes, que acaba por conduzir à redução do Espírito Santo a um puro nome e a uma certa carga emocional, que, porém, tal como nasceu, assim se desfaz a breve trecho. A fixação numa tal perspectiva, fechada ao fundamento da *teo-logia*, consistiria, afinal, num equívoco de graves consequências: julgando atingir, desse modo, o conhecimento de Deus que verdadeiramente interessa ao homem, mais não faria do que impedir o real conhecimento salvífico do mistério íntimo de Deus salvador.

Não há outro Espírito senão o que Cristo nos revelou e enviou: o Espírito do Pai e do Filho, que é Espírito Paráclito na Igreja. Também esta sua ação na Igreja mereceria estudo cuidado, a que

uma investigação futura poderá dedicar-se. Em todo o caso, é lícito afirmar desde já que a sensibilidade e disponibilidade à acção do Espírito Santo em nós e connosco não é separável da atenção e abertura ao seu *mistério pessoal e íntimo*. Foi este o itinerário que S. Agostinho admiravelmente percorreu. Tal é, assim o cremos, o que hoje se abre diante de nós.

JOSÉ MANUEL DOS SANTOS FERREIRA