



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DANIEL ESCUDEIRO BALHICO

**A conciliação entre o Deus Uno e o Deus Trino em Santo
Agostinho: uma leitura dos livros V a VII do *De Trinitate***

Dissertação Final sob orientação de:

Professor Doutor José Carlos de Miranda

Lisboa

2025

RESUMO

Esta dissertação em Teologia propõe uma análise sobre o modo como Santo Agostinho concilia a verdade acerca da unicidade de Deus e da Trindade. Procura-se a elaboração de uma contextualização geral da questão trinitária desde a revelação – onde o monoteísmo se encontra pela primeira vez com a novidade da Trindade – até ao Concílio de Niceia, privilegiando algumas etapas e alguns autores. Tomando Niceia como ponto de chegada parte-se para Santo Agostinho, que, por sua vez, o toma como ponto de partida. A partir dos livros V a VII do seu *De Trinitate*, analisa-se o modo como Agostinho entende e diz a Trindade. Ao analisar-se o argumento gramatical identifica-se o que se diz segundo a relação e o que se diz segundo a substância, apontando os casos de exceção e problemáticos, como “Espírito Santo” e “pessoa”. Depois dessa análise aprofunda-se o caso do termo “pessoa” e das suas consequências teológicas. Na sequência deste raciocínio apresenta-se o modo como Agostinho entende a unidade das pessoas divinas. Por fim, dá-se nota da aparente contradição entre esse raciocínio e a afirmação no livro VI do Espírito Santo como a unidade da Trindade, articulando ambos.

PALAVRAS-CHAVE: Trindade; Santo Agostinho; *De Trinitate*; Argumento gramatical; Distinção e unidade; União de relativos;

ABSTRACT

This dissertation in Theology proposes an analysis of how Saint Augustine reconciles the truth about the uniqueness of God and the Trinity. It seeks to provide a general contextualisation of the Trinitarian question from revelation – where monotheism first encounters the novelty of the Trinity – to the Council of Nicaea, focusing on certain stages and authors. Taking Nicaea as the point of arrival, it moves on to Saint Augustine, who, in turn, takes it as his starting point. Based on books V to VII of his *De Trinitate*, we analyse how Augustine understands and describes the Trinity. By analysing the grammatical argument, we identify what is said according to relationship and what is said according to substance, pointing out exceptions and problematic cases, such as “Holy Spirit” and “person”. After this analysis, the case of the term “person” and its theological consequences is explored in depth. Following this reasoning, the way in which Augustine understands the unity of the divine persons is presented. Finally, note is taken of the apparent contradiction between this reasoning and the statement in book VI of the Holy Spirit as the unity of the Trinity, articulating both.

KEYWORDS: Trinity; Saint Augustine; *De Trinitate*; Grammatical argument; Distinction and unity; Unity of relative beings;

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	6
1. O MISTÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE	9
1.1. <i>Trinitas, o Mistério e não um problema</i>	9
1.2. <i>Status quaestionis</i>.....	14
1.2.1. <i>O cruzar de duas verdades, os primeiros passos para uma teologia trinitária</i>	15
1.2.2. <i>O Mistério da geração do Filho, os primeiros passos de uma teologia trinitária..</i>	19
1.2.3. <i>A vida interna da Trindade e a sua gramática</i>	23
1.2.4. <i>A crise Ariana e o Concílio de Niceia, um ponto de chegada.....</i>	34
2. O MISTÉRIO DE UM DEUS TRINITÁRIO EM SANTO AGOSTINHO.....	42
2.1. O argumento gramatical	43
2.1.1. <i>Secundum relativum</i>	43
2.1.2. <i>Secundum substantiam</i>	50
2.2. Trindade, uma união entre relativos	53
2.2.1. <i>Quid tres?</i>	54
2.2.2. <i>União</i>	61
2.2.3. <i>O Espírito Santo como união da Trindade.....</i>	66
CONCLUSÃO.....	70
BIBLIOGRAFIA	74

«Ao escrever, eu mesmo aprendi muitas coisas que não sabia»¹

¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, com José Maria Silva Rosa (Paulinas, 2007), III, 1.1., 219.

INTRODUÇÃO

Desde há muito tempo que a pergunta «e vós, quem dizeis que Eu sou?» (Lc 9, 20) tem transformado muitos homens em teólogos. Esta pergunta que Jesus dirigiu aos seus discípulos de então, sentiram-na igualmente dirigida a si muitos dos seus discípulos nestes últimos dois mil anos. Também nós, seus discípulos, a sentimos dirigida a nós. Queremos, por isso, responder-lhe, na medida da nossa pequenez, o melhor que nos for possível. Essa foi a nossa principal motivação para a escolha da área onde a nossa dissertação se havia de inserir, a teologia Trinitária. No âmbito da unidade curricular de Mistério de Deus tivemos a oportunidade de vislumbrar a imensidão desta área e os muitos temas que poderíamos tratar. Mas houve um que, desde cedo, despertou a nossa atenção: “como pode Deus ser simultaneamente Uno e Trino?”. Esta questão começou a desdobrar-se noutras muitas questões, quer de ordem teológica, quer de ordem prática, tais como “que significa ser pessoa divina?” e “quando rezo o ‘Pai nosso’ na Missa para onde devo olhar?”. Decididos, então, pelo nosso tema faltava circunscrevê-lo a um autor ou, até mesmo, a uma obra, o que não foi muito difícil.

Desde cedo no nosso curso que contactámos com o *De Trinitate*² de Santo Agostinho. Este livro, pela sua estrutura e linguagem, despertou imediatamente o nosso interesse. De facto, nessa altura os nossos conhecimentos sobre teologia trinitária eram muito parcos, mas apesar disso não foi difícil entrarmos na linguagem e nos argumentos de Agostinho e, acima de tudo, apercebermo-nos da sua genialidade, o que nos motivou a ler e a aprofundar mais. Quando percebemos que Agostinho era um autor incontornável da teologia trinitária no pós Concílio de Niceia – cujos setecentos anos estamos a celebrar – e que esta era uma oportunidade para conhecer melhor a sua teologia trinitária pela qual tínhamos tanto interesse, decidimos realizar o nosso estudo neste autor.

De entre as várias obras de Santo Agostinho relevantes para a teologia trinitária, como os tratados sobre o Evangelho de São João ou algumas das suas cartas, especialmente a carta 120, pareceu-nos lógico e justo escolher o *De Trinitate*, uma vez que é o seu mais completo tratado sobre a Trindade e foi essa a obra que nos introduziu ao próprio autor. Recorremos pontualmente à carta 120 para elucidar um ou outro assunto, mas focar-nos-emos maioritariamente no *De Trinitate*. Importa ter em conta que os estudos de que nos fizemos acompanhar na leitura desta obra têm em conta também outras obras de Agostinho, maioritariamente as que referimos, pelo que pode surgir alguma ideia ou argumento que tenhamos recolhido dalgum desses estudos que

² Santo Agostinho, *De Trinitate*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, com José Maria Silva Rosa (Paulinas, 2007).

não esteja directamente no *De Trinitate*. Por fim, devido à extensão desta obra e à sua metodologia, era necessário escolher a partir de quais livros faríamos o nosso estudo. O livro que nos chamou à atenção no nosso primeiro contacto com a obra foi o livro V e, de facto, era um livro fundamental para o tema que nos propusemos estudar, mas não poderíamos realizar tal estudo apenas neste livro separando-o dos livros VI e VII, pois estes constituem, juntos, o cerne da “teologia trinitária especulativa”. Poder-se-á argumentar que não se pode estudar estes livros sem ter em conta os livros I a IV (onde Agostinho cruza Sagrada Escritura e Trindade) e sem depois concluir com os VIII a XV (como coroa da teologia trinitária). Mas não só seria difícil como ousado realizar um estudo como o nosso numa obra tão grande. Pelo que, a nossa decisão sobre estes livros se deveu sobretudo ao nosso interesse por essa teologia de carácter mais “especulativo” que se lê nos livros V a VII.

Estudar teologia trinitária não é uma tarefa fácil, principalmente porque se estuda uma realidade que diante dos critérios humanos se apresenta paradoxal. No entanto, «é idólatra cultivar o paradoxo pelo paradoxo, quando poderíamos falar claramente.»³ É certo que da Santíssima Trindade não é fácil, e talvez nem seja possível, falar claramente, mas não há dúvida de que se pode dizer qualquer coisa e até se deva fazê-lo. Se Jesus, de algum modo, o fez revelando-nos a Trindade, é natural que os seus discípulos de todos os tempos, imitando-o noutras coisas, o tentassem imitar também nisso. Por essa razão, «todos os quinze livros do *De Trinitate* seguem o método da fé à procura de compreender.»⁴ Método esse que faz uso da razão que «foi usada, no entanto, para promover a compreensão da Trindade pelos fiéis e para convencer filósofos e teólogos de que a unidade e a trindade de Deus são filosoficamente e logicamente defensáveis.»⁵ É essa razão, que desvela o paradoxo, que põe a render o dom da inteligência e que torna a fé uma coisa encarnada, também no mundo académico, que procuramos neste trabalho.

No presente trabalho pareceu-nos lógico fazer coincidir o método de estudo com o método expositivo. Pensámos que para melhor compreendermos o que Agostinho diz, seria proveitoso saber o que os seus antecessores disseram e aquilo que para ele foi ponto de partida. Neste sentido, e de forma a procurar responder às questões que movem este estudo, optámos por

³ «it is idolatrous if we cultivate paradox for the sake of paradox, when we could speak clearly.» G. Christopher Stead, «The Concept of Divine Substance», *Vigiliae Christianae*, março de 1975, 6.

⁴ «All fifteen books of *De Trinitate* follow the method of faith seeking understanding.» Eleonore Stump e Norman Kretzmann, eds., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, 2001), 92.

⁵ «was used, however, to promote understanding of the Trinity by the faithful and to convince philosophers and theologians that the oneness and threeness of God is philosophically and logically defensible.» Stump e Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, 91.

dividir esta dissertação em dois capítulos e começar por redigir o primeiro capítulo e só depois o segundo.

No primeiro capítulo, dedicado ao *status quaestionis* da teologia trinitária ao tempo de Santo Agostinho, começamos por apresentar o modo próprio como um Padre da Igreja encara um paradoxo revelado como o da Santíssima Trindade, i.e., como um Mistério, e como se relaciona esta verdade acreditada, com a razão. De seguida entramos no *status quaestionis* propriamente dito. Para nos guiar nessa viagem escolhemos a preciosa obra de Harry Wolfson intitulada *The philosophy of the Church Fathers*⁶. Embora esta obra não seja um estudo intensivo sobre o nosso tema e não tenha sido pensada em função da teologia de Santo Agostinho, encontrámos nela uma preciosa ajuda e orientação, não só para a escolha dos autores que deveríamos apresentar, mas também para uma visão mais completa do nosso tema. Por este não ser o principal capítulo da nossa dissertação, pelo seu carácter geral e para não nos comprometermos com teses sobre autores e assuntos específicos, recorreremos, sobretudo, a manuais sobre teologia trinitária, excetuando um ou outro estudo mais específico que quisemos utilizar para apresentarmos uma visão mais completa ou para justificar uma ou outra afirmação mais propensa a contestação.

Posteriormente, no segundo e último capítulo, apresentamos a forma como Agostinho organiza e distingue a Trindade. Quisemos separar o argumento gramatical, apresentado maioritariamente no livro V, do aprofundamento das suas consequências teológicas, pelo seu carácter inovador na teologia trinitária, pela importância que desempenha para Agostinho a questão da linguagem e em virtude da função de alicerce que este desempenha nos livros seguintes. Só depois analisamos o entendimento que Agostinho tem de pessoa divina e da união que há entre essas pessoas.

Por fim, importa ainda referir que a escolha das edições das obras utilizadas, na sua maioria, se deveu ao facto de serem as que nos estavam acessíveis, e que todas as traduções de citações de livros em língua estrangeira são da nossa responsabilidade.

⁶ Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I (Harvard University Press, 1956).

1. O MISTÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE

1.1. *Trinitas*, o Mistério e não um problema

Dizer que “um são três e que três são um” constituiu uma dificuldade tanto para gregos, i.e., os filósofos, como para judeus. Para os primeiros, resolver desta forma a tensão entre o uno e o múltiplo mostrou-se uma loucura, para os segundos afirmar-se monoteísta e chamar “Senhor” a três sujeitos distintos revelou-se um escândalo. Nos primeiros a dificuldade de passar de Atenas a Jerusalém, da filosofia à «teo-logia», nos segundos de passar de Tarso a Damasco, do Antigo Testamento ao Novo Testamento. Tal dificuldade, porém, não é exclusiva dos que ficaram em Atenas ou dos que permaneceram em Tarso, também os que passaram a Jerusalém e os que caminharam até Damasco encontraram dificuldade nesta afirmação. A sua dificuldade não estava, sobretudo inicialmente, em dizer a frase, mas em explicá-la, em torná-la racionalmente inteligível; o mesmo desafio de todos os tempos da Igreja, a inteligência da fé: «dirigindo a minha atenção para esta regra de fé, na medida em que pude, na medida em que tu me fizeste poder, procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido, e dissertei muito e muito me empenhei».⁷ Por isso, aqueles que serenamente se deixaram encontrar pelo Mistério Trinitário, nem enlouqueceram nem se escandalizaram, os outros, porém, que perseguiram o problema Trinitário, não só enlouqueceram como se escandalizaram.

Levanta-se, então, a questão: “qual a diferença de encarar algo como um problema ou como um mistério⁸?”.

O problema é de natureza impessoal e objectiva, capaz de obter solução que o suprime como tal; o M., pelo contrário, é pessoal e não objectivável, na medida em que o próprio sujeito nele se encontra necessariamente comprometido de tal modo que só existe a alternativa de o rejeitar ou aceitar⁹

Assim o mistério é insuprível, ou seja, nunca pode deixar de o ser. Para o problema pode arranjar-se uma solução e resolvê-lo. Para um mistério a única coisa a fazer é aprofundá-lo, uma vez que não se pode nem esgotar nem “resolver”, apenas conhecer cada vez mais e melhor. Neste sentido, os mistérios cristãos¹⁰ não são um conhecimento salvador a que só pode aceder

⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, ed. Arnaldo do Espírito Santo (Fátima: Paulinas, 2007), XV.28.51., 1177.

⁸ Por mistério, em geral, entendemos «tudo o que é secreto, oculto para nós; consequentemente, tudo o que não é visto ou conhecido por nós, e que não pode ser visto ou conhecido por nós.» Mathias Joseph Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, trad. Cyril Vollert (B. Herder Book, 1951), 7.

⁹ Manuel da Costa Freitas, «Mistério», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III (Verbo, 1991).

¹⁰ Cf. Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, Sapiencia fidei 36 (Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 28–31; B. Studer, «Mystery», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014).

certa elite de iniciados, pelo contrário Jesus exclama: «escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos» (Mt 11, 25), i.e., os mistérios cristãos não são ponto de chegada de uma razão natural vigorosa e ágil, mas pura iniciativa reveladora de Deus.¹¹ Além disso, os mistérios são oferecidos, sobretudo, aos que se aproximam deles não com a soberba da sua inteligência, mas com a humildade dos pequenos que se deixam maravilhar pela mais ínfima descoberta da verdade e, como as crianças, que têm plena confiança naquilo que os pais lhes ensinam, acreditam no que Deus lhes comunica. A primeira reação humana perante o Mistério é, por isso, responder com a fé. Só depois da fé importa a razão com que Deus dotou o ser humano, de tal modo que «mais vale uma piedosa ignorância, que uma ciência presumida»¹². Primeiro pela fé crê, depois a razão aprofunda isso em que pela fé acredita.¹³

Quando, por isso, se faz uso da razão para aprofundar os mistérios, que são «inteligíveis em si mesmos»,¹⁴ é preciso atentar para não se reduzir este anseio a uma mera ciência racional, como se o mistério fosse uma realidade obscura ou estivesse aprisionado num qualquer lugar sombrio e necessitasse da razão para vir à luz; tal, afirma Scheeben, seria uma traição ao Cristianismo.¹⁵ Como se disse, o que é próprio do mistério é a sua inesgotabilidade, pois é «aquilo que por sua mesma natureza é inefável ou indizível»¹⁶. Tudo o que é inesgotável e, em certa medida, inalcançável tem, necessariamente, uma dimensão apofática, isto é, indizível.¹⁷ Dimensão essa que, ao contrário das outras ciências e filosofias, não incomoda a teologia cristã, pois se habituou a confrontar com o infinito, o inabarcável. Tal foi o caso de Santo Agostinho que, confrontando-se com a incapacidade de inteligir, racionalizar e dizer o Mistério da Trindade,¹⁸ não se deixou enlouquecer ou escandalizar, mas encontrou uma nova via, um discurso teológico substancialmente mais místico e menos especulativo, onde se passa da secretária ao genuflexório e dos livros à contemplação¹⁹ do próprio Mistério. «Neste sentido, o

¹¹ Cf. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 11.

¹² Santo Agostinho, *Sermões: Os Evangelhos*, 1^a, II (Secretariado Nacional de Liturgia, 2023), 117, 3.5., 676.

¹³ Cf. «Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intellegere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est.», “Fez, pois, certamente, uma distinção entre estas duas coisas e deu o conselho de, primeiro, crermos, para depois conseguirmos entender o que cremos. Foi razoavelmente disposto, portanto, que a fé preceda a razão”, Santo Agostinho, *Obras de San Agustin: Cartas*, VIII (BAC, 1951), 120, 1.3., 884.

¹⁴ Costa Freitas, «Logos».

¹⁵ Cf. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 4.

¹⁶ Costa Freitas, «Logos».

¹⁷ Cf. Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*, Sapientia fidei 36 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 28.

¹⁸ Esta dificuldade encontramos-la ao longo dos capítulos V-VII.

¹⁹ Contemplação não nos parece ser outra coisa senão uma relação espiritual entre o que contempla e o que é contemplado, neste caso entre a pessoa e o Mistério.

M. não só não limita a razão, mas constitui, por assim dizer, o seu horizonte último enquanto base da nossa existência espiritual.»²⁰

Se se resolvesse um mistério, coisa contrária à sua natureza, ele deixaria de o ser, perderia o seu interesse e deixaria de ser procurado.²¹ Ora, nem é da natureza de Deus - o Mistério,²² que é infinito e a fonte dos restantes mistérios -²³ ser esgotável;²⁴ nem é da natureza da criatura ser capaz de esgotá-lo;²⁵ nem é do seu interesse que a criatura se desinteresse por Ele e o deixe de procurar. Pelo contrário, está na própria natureza do homem a busca incessante por Deus, assim o Salmista o canta: «Por ti meu coração murmura, e os meus olhos te procuram. É a tua face que eu procuro, Senhor. Não escondas de mim o teu rosto» (Sl 27, 8-9), «buscai continuamente a sua face.» (Sl 104, 4) e Agostinho o suspira: «porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.»²⁶ Neste sentido, a Santíssima Trindade não pode aparecer à teologia senão como Mistério:²⁷

Este mistério é tão grande e sublime que a razão, sem uma revelação prévia, nem sequer o poderia supor. Em todo o universo criado não há nada que possa levar-nos a pensar numa Trindade de pessoas em Deus. Em nenhum lugar encontramos uma natureza em três pessoas; e não só não a encontramos, mas um tal fenómeno entre as criaturas é completamente impensável.²⁸

O Mistério da Trindade é, em primeiro lugar, fruto da revelação de Deus na pessoa de Jesus:²⁹ «A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi

²⁰ Costa Freitas, «Logos».

²¹ Cf. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 5: «A truth that is easily discovered and quickly grasped can neither enchant nor hold.»

²² Cf. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 10–11.

²³ Cf. Costa Freitas, «Logos».

²⁴ Cf. «quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus;», IV Latrão De errore abbatis Joachim DS 804.

²⁵ Cf. «quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.», “Entre criador e criatura, não pode ser notada semelhança alguma, sem que entre eles se não deva notar uma maior dissemelhança”, IV Concílio de Latrão, Cap. 2. De errore abbatis Ioachim: DS 806.

²⁶ Santo Agostinho, *Confissões*, trad. Arnaldo Espírito Santo, João Beato, e Maria Pimentel, 3ª (INCM, 2021), I.1.: «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.»

²⁷ Cf. «He [Agostinho] held that one can know God’s existence and attributes by human reason (Rom. 1.20) but not God as Trinity. The New Testament tells of the Persons and of their oneness.» Stump e Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, 91.

²⁸ «This mystery is so great and sublime that reason, without previous revelation, could not even surmise it. In the entire created universe there is nothing that could bring one to the thought of a Trinity of persons in God. Nowhere do we find a nature in three persons; and not only do we not find it, but such a phenomenon among creatures is quite unthinkable.» Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 28.

²⁹ O facto de os Padres da Igreja, entre os quais Santo Agostinho se inclui, encontrarem imagens da Trindade na natureza, na criação, não nega esta afirmação, porque ninguém, até Jesus o revelar, as identificava como manifestações trinitárias. Estes sinais trinitários pré-revelação não nos devem espantar, afinal foi a Trindade que criou a natureza, é normal que nela tenha deixado a sua marca, rastros do seu ser, reflexos da sua imagem. Do mesmo modo, os Padres encontraram ainda outros sinais trinitários, com mais ou menos esforço, no Antigo Testamento, pistas da Trindade. Mas como aconteceu com os sinais presentes na criação, apenas os reconheceram como tal porque *a posteriori* se chegou ao conhecimento da Trindade em Jesus e, então, se reconheceram esses sinais como autorrevelação.

Ele quem o deu a conhecer.» (Jo 1, 18) É na vinda de Jesus que a Trindade se revelou ao homem: o Pai na transfiguração – «E uma voz vinda do Céu dizia: “Este é o meu Filho muito amado, no qual pus todo o meu agrado.”» (Mt 3, 17); o Filho na encarnação – «e o Verbo fez-se homem e veio habitar conosco. E nós contemplamos a sua glória, a glória que possui como Filho Unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade» (Jo 1, 14); o Espírito Santo no Baptismo de Jesus – «e eis que se rasgaram os céus, e viu o Espírito de Deus descer como uma pomba e vir sobre Ele.» (Mt 3, 16). Revelado por uma pessoa, este Mistério apresenta-se como algo profundamente pessoal: «O mistério de Deus, ou Deus como mistério, deixa assim de ser uma realidade difusa, para revelar-se como realidade pessoal.»³⁰ Realidade esta que se manifesta numa relação pessoal. Assim, para os Padres da Igreja, aprofundar o Mistério não era aprofundar a solução de um enigma ou problema, mas relacionar-se com Deus, aproximar-se d’Ele. Esta relação, uma vez que começa pela revelação, movimento de Deus para o homem, apresenta-se sempre como iniciativa de Deus, mas uma iniciativa que não dispensa a resposta, pois é um movimento que gera movimento.

«O mistério cristão é uma verdade que nos é comunicada pela revelação cristã, uma verdade que não podemos alcançar pela nossa razão e que, mesmo depois de a termos alcançado pela fé, não podemos representar adequadamente com os nossos conceitos racionais.»³¹ Se a revelação é, em primeiro lugar, uma relação pessoal entre Deus e o homem, então, é necessário que esta seja adequada ao ser humano, às suas capacidades, à sua natureza. Mas se isto é verdade, é de estranhar, à primeira vista, que a natureza humana, nomeadamente a sua razão, seja exígua para captar e compreender tudo o que a revelação dá a conhecer. Talvez seja por estes dois fatores que já referimos: a discrepância entre a natureza do conteúdo revelado e a natureza do que acolhe a revelação, apontada pelo quarto Concílio de Latrão;³² e por uma qualquer intenção escatológica que haja na nossa razão em devir, como diz o Apóstolo: «Agora, conheço de modo imperfeito; depois, conhecerei como sou conhecido» (1Cor 13, 12), i.e., «veremos tal como Ele é» (1Jo 3, 2), «a própria essência de Deus»³³. Contudo, não chamamos a Deus Mistério simplesmente por limitação e incapacidade epistemológica, chamamos-lhe isso

³⁰ «El misterio de Dios o Dios como misterio deja así de ser una realidad difusa, para revelarse como realidad personal» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 34.

³¹ «Christian mystery is a truth communicated to us by Christian revelation, a truth to which we cannot attain by our unaided reason, and which, even after we have attained to it by faith, we cannot adequately represent with our rational concepts.» Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 13. Convém notar que por esta definição se excluem da concepção de mistério aquelas verdades cristãs reveladas a que se poderia chegar apenas com a razão, como por exemplo a existência de Deus. Não é pertinente fazer aqui uma teologia e epistemologia do mistério e do mistério cristão, mas pode conferir-se a explicação de Scheeben nas páginas 7-13 da mesma obra.

³² Cf. «quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.», IV Concílio de Latrão, Cap. 2. De errore abbatís Ioachim: DS 806.

³³ «the very essence of God» Jason C. Paone, ed., *Thomas Aquinas: Selected Commentaries on the New Testament* (World on Fire Academic, 2022), 292.

sobretudo porque Ele é em si «excesso e plenitude de realidade»³⁴. É em virtude da grandeza de Deus, e não tanto da pequenez do homem, que Agostinho afirma: «se O compreendes, não se trata de *Deus*».³⁵ Por esta razão, e como se disse, a teologia, sobretudo quando se debruça sobre o Mistério, tem uma dimensão apofática³⁶ e negativa³⁷. Ademais, um limite no conhecimento implica, sempre, um limite ainda maior na linguagem: «de facto, mais exactamente se pensa Deus do que se diz, e mais exactamente é do que se pensa.»³⁸

Não obstante haver obscuridade no Mistério Trinitário, enquanto origem de todas as coisas, ele é a chave mestra que esclarece os problemas e que aprofunda os restantes Mistérios: «O M. apresenta-se, deste modo, como o além de todos os problemas: o que nele se dá é o absolutamente Insolúvel, a Luz inacessível na qual se encerram e esclarecem todos os problemas».³⁹ Ele é, *ad-extra*, simultaneamente obscuridade e luz, obscuro no seu Mistério e luz para os outros. *Ad-intra*, a sua obscuridade aproxima-se mais do crepúsculo, onde se contempla a unidade entre obscuridade e luz, que é a confusão entre mentira e verdade, mas a unidade entre a verdade conhecida e a verdade desconhecida, ou por conhecer. O crepúsculo é, por isso, aquilo que é conhecido, mas não na sua totalidade,⁴⁰ diante do qual a impotência da razão enfatiza o facto de que este ultrapassa «infinitamente em beleza e clareza tudo o que a razão nos seus voos mais altos pode alcançar.»⁴¹

Se agora conhecemos Deus de maneira imperfeita (cf. 1Cor 13, 12) e de maneira ainda mais imperfeita o dizemos, porquê tentar dizer? «Para que não se deixasse de o dizer»⁴². Em primeiro lugar, se Deus se revelou é porque se quer dar a conhecer. O que significa que não há qualquer tipo de problema na linguagem humana,⁴³ o próprio Deus se fez Palavra, e Palavra humana. Ademais, se a revelação é uma relação pessoal, então Ele quer relacionar-se conosco através do conhecimento. Conhecê-lo permite-nos amá-lo. Em segundo lugar, porque Ele próprio no-lo pediu: «E vós, quem dizeis que Eu sou?» (Mt 16, 15). O Criador quer ouvir o que a criatura tem a dizer sobre Ele, mesmo que seja algo parco. Stephen Bullivant apresenta uma

³⁴ «exceso y plenitud de realidad» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 32.

³⁵ Santo Agostinho, *Sermões*, II, 117, 3.5., 677.

³⁶ Cf. «Assim, para falar de coisas inefáveis de modo que pudéssemos de alguma maneira dizer o que de maneira nenhuma podemos dizer» Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7., 521-7.

³⁷ Cf. «Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit.» Santo Agostinho, *Cartas*, VIII, 120, 3.13., 896.

³⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7., 523.

³⁹ Costa Freitas, «Logos».

⁴⁰ Cf. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 7–8.

⁴¹ «infinitely surpass in beauty and clarity all that reason in its loftiest flights can achieve.» Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 18.

⁴² Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.9.10., 431.

⁴³ Isto não é o mesmo que dizer que não existe limitação, apenas significa que Deus também se quis dizer nesta linguagem limitada, que a assumiu e através dela se revelou.

imagem muito corriqueira, mas ainda mais certa para explicar isto: ele compara Deus com os pais que recebem do seu filho um desenho onde ele os esboçou numas figuras quase rupestres e, alegrando-se com esta conquista do seu infante, o penduram com orgulho.

Guardaram-nos porque ficaram muito contentes em recebê-los [desenhos]. As crianças não são artistas brilhantes segundo os padrões dos adultos, mas dedicam tempo, reflexão, esforço e cuidado a fazer o melhor trabalho que podem. Sabem também que os desenhos resultantes são muito mais do que “más” representações do aspeto da mãe ou do pai; são “excelentes” representações do amor e do afeto dos seus filhos pequenos pela mãe ou pelo pai.⁴⁴

Em terceiro lugar, porque «não é exatamente a obscuridade que envolve um objeto que torna o mistério tão apreciado e atraente para nós.»⁴⁵ O que deleita o homem não é a obscuridade do mistério, mas a sua luz, a sua compreensão. Ora «o Verbo era a Luz verdadeira, que, ao vir ao mundo, a todo o homem ilumina. Ele estava no mundo e por Ele o mundo veio à existência, mas o mundo não o reconheceu.» (Jo 1, 9-10), i. e., o homem foi iluminado pela Verdade (cf. Jo 14, 6) e, por isso, nela se compraz. Alegra-se não na escuridade, mas na luz e naquilo que sabe da Verdade: «alcançar um pouco de Deus com a mente é uma grande bem-aventurança, mas compreendê-lo é de todo impossível.»⁴⁶

1.2. *Status quaestionis*

Para que a teologia trinitária de Santo Agostinho, que aprofundaremos no próximo capítulo, não pareça surgir do nada, porque de facto não surgiu, é necessário conhecer primeiro as suas bases teológicas trinitárias, o que ele aprendeu de outros. O que procuramos fazer em seguida não é uma exposição histórica exaustiva de toda a teologia trinitária, tal seria não só ousado como desproporcionado, mas uma síntese de algumas ideias e conceitos filosóficos que se tornaram ideias e conceitos teológicos trinitários fundamentais para se estudar e compreender o que Santo Agostinho diz acerca da *ineffabilis coniunctio*, que é o tema do nosso trabalho.

⁴⁴ «They have kept them because they were delighted to receive them. Infants are not brilliant artists by adult standards, but they put time, thought, effort, and care into doing the very best job they can. Parents know this. They also know that the resulting pictures are far more than bad representations of what mom or dad look like; they are excellent representations of what their little children’s love and affection for mom or dad look like.» Stephen Bullivant, *The Trinity: How Not to Be a Heretic* (Paulist Press, 2015), 16.

⁴⁵ «Fundamentally, of course, it is not exactly the obscurity engulfing an object that makes the mystery so highly prized and attractive for us.» Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, 5.

⁴⁶ Santo Agostinho, *Sermões*, II, 117, 3.5., 677.

1.2.1. *O cruzar de duas verdades, os primeiros passos para uma teologia trinitária*

O cristianismo, graças ao seu fundador e aos seus primeiros fiéis, é, desde o princípio, herdeiro de uma tradição, a hebraica, tal como ela reviveu no Segundo Templo. Ora de entre as muitas coisas que recebeu a mais importante é, sem dúvida, a história com Deus. O cristianismo é herdeiro da revelação que Deus fez de Si ao povo de Israel, por isso, como novo povo de Israel, os cristãos tomaram para Si as Escrituras hebraicas, como “Antigo” Testamento. O Homem, ao receber essa revelação, recebeu, em primeiro lugar, o que Deus disse de Si: «Escuta, Israel, o Senhor é nosso Deus; o Senhor é um só.» (Dt 6, 4) A vinda de Jesus, porém, poderia ter baralhado as coisas. Jesus foi em todos os sentidos uma novidade. Não foi o tipo de messias popularmente esperado, quebrou certas leis judaicas, condenou o comportamento de judeus importantes, anunciou a destruição do templo, afirmou-se Filho de Deus, etc. De facto, era possível que, ao revelar-se a si próprio como sendo Deus, Jesus gerasse alguma confusão entre os que o seguiam, que diante de tanta novidade lhes viesse à ideia a hipótese de que Jesus não fosse o mesmo Deus que se tinha revelado ao povo de Israel, pois não era de esperar que Deus fosse Trindade. Contudo, Jesus clarificou: «Eu e o Pai somos um» (Jo 10, 30), ou seja, reafirmou o que já tinha sido revelado anteriormente, que há um só Deus. Assim, o cristianismo nunca duvidou do monoteísmo que herdou, pelo contrário, nunca cessou de o professar.

A mudança de “Testamento” ou “Aliança” não foi o final da história de Deus com o Homem, mas uma continuação, assim, o mais importante para os cristãos continuou a ser a história que Deus estava a fazer com eles. Deus, em Jesus, continuou a dizer-Se e, agora, dizia-Se Pai, a quem Jesus sempre se dirigia nas suas orações e a quem referia nas suas pregações, e Filho, no próprio Jesus que se afirmava Deus, e Espírito Santo, o Espírito do Senhor que estava sobre Jesus (cf. Gl 4, 6). Esta novidade informará por completo uma nova teologia, sobretudo quando dialogar com a filosofia dos Gregos; ela ultrapassava todas as fronteiras da razão natural e mostrava grandes dificuldades filosóficas, mas foi aqui que começou o percurso da teologia trinitária.

Os primeiros Padres, os chamados Padres Apostólicos, não acrescentaram nada significativo a esta reflexão teológica, porque se limitaram a afirmar a existência de um único Deus e a confessar a fé no Pai e no Filho e no Espírito Santo.⁴⁷ Tal reflexão não era uma preocupação sua, pois quer dentro da Igreja quer fora ainda não se fazia sentir essa exigência. Destes Padres, de quem nos chegou uma parca porção de textos, temos apenas algumas referências e fórmulas trinitárias, ou em cartas ou em doxologias, mas nenhuma destas era de

⁴⁷ Cf. Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, 1998), 190.

carácter doutrinal. Como referimos anteriormente, este Mistério é no seu cerne uma realidade relacional, e isso está abundantemente patente nestes Padres. Um Padre Apostólico ao falar de Deus não faria tanto uso de conhecimentos teológicos, mas da experiência relacional que fizera com essas três realidades objetivas.⁴⁸ Importa apenas salientar, do contributo destes Padres, que a unidade da Trindade é dada como estímulo para a união da Igreja, e em particular das Igrejas particulares a que escrevem. Tal significa que estes autores já afirmavam com segurança que Deus era Trindade e que essa Trindade é a união de três sujeitos.⁴⁹

Uma vez professada a fé pelos Padres Apostólicos nasce a necessidade de aprofundar e refletir, para depois o transmitir, sobre o que se professou, sobre aquilo em que se acredita. Os primeiros a confrontarem-se com esta exigência de aprofundar o Mistério foram os Padres Apologetas, a eles devemos os fundamentos da teologia trinitária e a sua primeira elaboração. A motivação para este aprofundamento procede de uma dupla necessidade: corrigir e combater os erros teológicos que começavam a surgir dentro da Igreja, aquilo a que se pode chamar “apologia *ad intra*”; e explicar aos que estão fora o que é o cristianismo, demonstrando a sua coerência racional, aquilo a que se pode chamar “apologia *ad extra*”. Tais desafios exigiam da Igreja uma teologia mais estruturada e, por sua vez, o desenvolvimento de nova linguagem, pois já não era suficiente «a repetição das fórmulas tradicionais nem o mero anúncio da salvação de Jesus»⁵⁰; era necessário começar o caminho da inteligência da fé.

É normal num processo de racionalização que surjam diferentes perspetivas, diferentes interpretações e diferentes compreensões dos mesmos textos. Não é de admirar que o mesmo tenha acontecido na teologia. Nem todos entendiam e deduziam o mesmo dos mesmos textos bíblicos e, por isso, começar a teologia cristã não foi simplesmente trilhar “o claro percurso da ortodoxia”, mas desbravar o complexo e misterioso caminho do Mistério de Deus. Longe de ser simples, «o cristianismo na sua origem é heterogéneo e irreduzível a uma ortodoxia»⁵¹ e apresentava-se numa vasta e complexa pluralidade de processos doutrinários. É inevitável que em tal caminho não se erre na leitura dos trilhos, sobretudo dos mais escondidos, acabando por chegar às clareiras, fáceis, mas sem saída, da heresia. As heresias são quase uma fatalidade de um percurso destes, e embora conceptualmente não sejam desejáveis – por abrirem caminho à heterodoxia, que é o contrário do caminho de Deus que é a Verdade: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida» (Jo 14, 6) – são altamente benéficas para a teologia. «Aliás, é até necessário

⁴⁸ Cf. Ronald Torbet, «The Trinity and the Fathers», *Life of the Spirit*, 1960, 544.

⁴⁹ Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 186.

⁵⁰ «la repetición de las fórmulas tradicionales ni tampoco el mero anuncio de la salvación de Jesús.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 190.

⁵¹ «El cristianismo en su origen es heterogéneo e irreducible a una ortodoxia» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 314.

que haja fações (*oportet haereses esse*) entre vós para que se manifestem os que de entre vós agem corretamente» (1Cor 11, 19), i.e., elas acabam por ser benéficas não só porque estimulam o aprofundamento da ortodoxia, mas também porque a evidenciam. Elas foram um dos maiores motores da teologia trinitária. Uma heresia (de *haereo*, “escolher”) é, essencialmente, a absolutização de uma parte da verdade, exagerando-a até ao ponto da perversão dessa mesma verdade, e da negação de «outros elementos que [os pensadores] têm dificuldade de integrar no seu sistema teológico.»⁵² É aí que reside a grande diferença entre os Padres da Igreja e os hereges. Não é que não encontremos nos Padres afirmações a que hoje chamaríamos heréticas, mas não os chamamos hereges ou os dizemos partidários de um grupo herético, porque não absolutizaram esse erro nem deixaram o resto de parte, e porque diante da regra de fé, que em alguns casos ainda não existia, preferiram segui-la que insistir no erro. Daí que as heresias tenham sido importantíssimas no percurso teológico traçado até Santo Agostinho e na determinação da agenda teológica que ocupava os Padres e os Concílios.

Entre as «heresias trinitárias, inseparáveis das heresias cristológicas»⁵³, estão três mais significativas: o monarquianismo, o subordinacionismo e o triteísmo. As restantes heresias são derivações destas, apresentam argumentos e salientam aspetos distintos para absolutizar a mesma parte da verdade que estas três grandes absolutizam. Importa compreender que, como dissemos anteriormente, a posição moderada de cada uma destas teses está incluída na ortodoxia da Trindade, precisamente porque selecionam uma parte da verdade para a absolutizar. «Assim, poderíamos dizer que há um monarquianismo, subordinacionismo e triteísmo ortodoxos, enquanto são tendências que sublinham a unidade ou a trindade de Deus, mas, no entanto, não negam nem põem em dúvida o seu polo oposto.»⁵⁴

O nome monarquianismo terá sido usado pela primeira vez por Tertuliano no seu *Adversus Praxean* para designar os que defendiam, até à heresia, a «monarquia divina (monoteísmo)»⁵⁵. Esta palavra resulta da fusão de dois termos: “*mónos*” (*μόνος*), que significa “sozinho, um, único”⁵⁶, e “*arkhé*” (*ἀρχή*), que significa “princípio, origem, governo”⁵⁷, donde se segue que signifique “um/único princípio” ou “um/único governo”. Assim, como o próprio nome indica, a tese monarquiana visava sublinhar o monoteísmo herdado dos hebreus

⁵² «outros elementos que tiene dificultad de integrar en su sistema teológico.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 315.

⁵³ «herejías trinitarias, inseparables de las herejías cristológicas» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 316.

⁵⁴ «Así podríamos decir que hay un monarquianismo, subordinacionismo y triteísmo ortodoxos, en cuanto son tendencias que subrayan la unidad o la trinidad de Dios, pero sin embargo no niegan ni ponen en duda su polo opuesto.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 316.

⁵⁵ «divine monarchy (monotheism)» M. Simonetti, «Monarchians – Monarchianism», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014).

⁵⁶ Cf. «μόνος», em *Logeion*.

⁵⁷ Cf. «ἀρχή», em *Logeion*.

afirmando que Deus, «aquele que chamamos Pai»⁵⁸, é o único princípio e o único governador, acabando por deixar de lado a Tríade, quer como criadora quer como governadora ou Providente, pois acreditava que defendê-la era correr o perigo de defender a existência de mais do que um princípio e governo. Não obstante, o monarquianismo moderado «permaneceu como a fé da comunidade»⁵⁹, uma vez que o monoteísmo sempre foi um dos princípios da ortodoxia cristã.

O subordinacionismo afirma que o Filho de Deus, por ser filho, é menor que o Pai e, por isso, lhe está subordinado. Procurando seguir a centralidade do Pai que Jesus revela no Novo Testamento quando se afirma inferior ao Pai e dependente d'Ele, o subordinacionismo vai até ao ponto de afirmar uma hierarquia ontológica entre o Pai e o Filho e o Espírito Santo, onde o Pai é a «mónada divina invisível e incompreensível»⁶⁰ e o Filho e o Espírito «intermediários entre o Deus divino e o mundo criado»⁶¹. O subordinacionismo encontrou grande conforto nas teologias do Logos, especialmente nas que se fundamentavam nos textos do Antigo Testamento, e, por isso, vamos encontrar um subordinacionismo moderado nos Padres apologetas, como Justino, para salvaguardar o monoteísmo. O subordinacionismo moderado encontrou espaço na ortodoxia, pois esta reconhece uma certa primazia do Pai em relação ao Filho e ao Espírito Santo, não, porém, uma primazia ontológica, mas uma «primazia lógica»⁶² de que o Pai goza enquanto é a origem do Filho. Evidencia bem a abrangência, de que falámos anteriormente, destas três tendências teológicas o facto de o subordinacionismo ter sido usado para contestar o monarquianismo, por enfatizar a inferioridade do Filho, o que permitia destacar a distinção entre o Filho e o Pai,⁶³ e simultaneamente poder considerar-se o monarquianismo adocionista como «uma forma de subordinacionismo»⁶⁴.

No lado oposto ao do monarquianismo estava o Triteísmo, de carácter gentilizante, que ressalvava tanto a Trindade que acabou por afirmar a realidade de três Deuses, o Pai e o Filho e o Espírito Santo, esquecendo-se da unidade que o monoteísmo reclama. Não é bem uma heresia como as outras, que eram escolas de pensamento teológico. Esta surge mais como acusação daqueles que valorizavam demasiado a individualidade de cada um dos três. O Triteísmo é uma heresia bastante mais tardia que se desenvolve sobre a teologia das

⁵⁸ «el que llamamos Padre» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 317.

⁵⁹ «remained as the faith of the community» Simonetti, «Monarchians – Monarchianism».

⁶⁰ «mónada divina invisible e incompreensible» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 321.

⁶¹ «intermediarios entre el Dios divino y el mundo creado» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 321.

⁶² «primacía lógica» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 321.

⁶³ Cf. M. Simonetti, «Subordinationism», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014).

⁶⁴ «una forma de subordinacionismo» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 321.

*hypostaseis*⁶⁵ e as conclusões do Concílio de Niceia. Por causa disso, não nos interessa tanto aprofundá-la, mas apenas mostrar que a distinção na divindade interna à Trindade também foi levada ao excesso.

Com o enumerar destas três heresias queremos evidenciar como elas – não necessariamente estas três, mas as heresias no geral – contribuíram para estabelecer os limites da teologia trinitária e delimitar a ortodoxia, e para introduzir os fundamentos das heresias de que falaremos adiante.

1.2.2. O Mistério da geração do Filho, os primeiros passos de uma teologia trinitária

O grande desafio que estes Padres encontraram foi compreender a aparente contradição entre a convicção do monoteísmo e a Tríade que adoravam.⁶⁶ A dificuldade não estava em compreender o Pai como Deus, Ele não era a grande novidade, mas o Filho, Jesus Cristo.⁶⁷ Lentamente a questão trinitária, «como podia Deus continuar a ser proclamado um se se adoravam Três?»⁶⁸, tornou-se cristológica: “será o Filho Deus?”. Na gênese desta questão estava um outro Mistério, o da geração do Filho,⁶⁹ o que não é estranho, pois «o núcleo central da fé cristã encontra-se na implicação mútua entre cristologia e trindade.»⁷⁰ A resposta a esta pergunta pressupõe o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus, o que não seria difícil, pois ele próprio se afirmou como tal. Daí se segue o verdadeiro desafio da pergunta: de que modo se deve entender essa filiação divina e quais as consequências teológicas que tal filiação acarreta. A divergência de teses que houve neste tema tem, como pano de fundo, um problema cultural-teológico, que se traduziu, na prática, num problema de linguagem. Importa perceber este problema, porque serve de chave de leitura de toda a querela trinitária destes primeiros séculos.

⁶⁵ As heresias anteriores também se enriqueceram e aprofundaram com este novo vocabulário, mas por terem florescido mais cedo o núcleo da sua teologia não assenta sobre esta discussão das *hypostaseis* como o triteísmo, que ganha força bastante mais tarde.

⁶⁶ Cf. Torbet, «The Trinity and the Fathers», 546.

⁶⁷ Cf. «El problema fundamental hasta hoy ha sido el de la trinidad. Porque el dato primero de la fe cristiana es el monoteísmo» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 316.

⁶⁸ «How could God continue to be proclaimed one if Three were worshipped?» Torbet, «The Trinity and the Fathers», 546.

⁶⁹ O tema em si, vasto por sinal, não tem grande interesse direto ao nosso estudo, contudo, algumas das suas conclusões têm, por isso, vamos abordar o tema de forma sintética evidenciando os conteúdos que mais nos interessam.

⁷⁰ «El núcleo central de la fe cristiana se encuentra en la implicación mutua entre cristología y trinidad.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 322.

As duas tradições que se estavam a cruzar no cristianismo, a hebraica e a grega, traziam, cada uma, as suas especificidades. Por serem tradições bastante distintas não é de espantar que houvesse uma tenção inicial no choque entre as duas, aliás já vimos que isso aconteceu, de algum modo, na compreensão de um monoteísmo trinitário. Embora ambas representassem Deus sob a analogia do ser humano, a sua compreensão sobre tal analogia era bastante distinta. Os gregos, pelo menos ao nível da religião popular de divindades imanentes, entendiam esta analogia literalmente, i.e., os seus deuses eram descritos como produtores, como procriadores, que, por meio de geração natural, da mesma espécie da dos animais, geravam outros deuses, homens e o mundo. De forma distinta, os judeus entendiam a analogia de Deus, o Deus transcendente revelado no Sinai, de forma figurativa. «Não é Ele teu pai, teu criador?» (Dt 32, 6), nas Escrituras Deus era descrito, não como pai biológico do ser humano, mas como seu artesão, como seu criador. «A diferença entre a noção de Deus como gerador e a noção de Deus como artesão resultou numa diferença entre duas noções de Deus com referência à Sua semelhança ou dissemelhança com as coisas por Ele produzidas»⁷¹, na primeira, porque se trata de geração natural, Deus, como qualquer ente animal, gera algo igual a Ele, na segunda, porque é produção artificial, Deus, como qualquer artesão, gera algo diferente dele. Assim, embora partilhem o tipo de método teo-lógico⁷², a saber, analógico-antropomórfico⁷³, distinguem-se radicalmente tanto pelas especificidades do método como pelo seu conteúdo.⁷⁴

A tradição grega, no contacto com a filosofia, desdobrou-se em dois grandes teísmos: «um teísmo anti-mitológico, no qual Deus é concebido como um artesão, e um teísmo mitológico, no qual Deus é concebido como um gerador.»⁷⁵ O primeiro, por entender Deus como algo incorpóreo não podia concebê-lo senão como artífice, uma vez que o mundo por Ele criado era corpóreo. O segundo, por entender Deus como algo corpóreo não podia concebê-lo senão como gerador, uma vez que o mundo por Ele gerado era igualmente corpóreo. A tradição judaica, por seu lado, ao contactar com a filosofia grega deu origem a apenas um teísmo, o que concebe Deus como um artesão. Filão de Alexandria, cabeça da filosofia judaica, aponta nas Escrituras para dois factos: a dissemelhança entre Deus e a criação, e para o acto criador, nelas narrado, como um acto próprio de um artesão e não de um gerador. Ele, porém, vai um pouco mais além do teísmo anti-mitológico grego ao afirmar que todas as coisas foram criadas do nada

⁷¹ «The difference between the conception of God as begetter and the conception of God as artisan resulted in a difference between two conceptions of God with reference to His likeness or unlikeness to the things produced by Him.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 289. Gerador é a tradução do inglês “begetter” e sempre que o usamos, usamos para dizer “aquele que gera” ou “genitor”.

⁷² Com “teo-lógico” quer-se aqui estritamente significar “discurso sobre Deus”.

⁷³ No sentido em que ambas as concepções dizem Deus por meio da analogia com o Homem.

⁷⁴ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 288–89.

⁷⁵ «an anti-mythological theism, in which God is conceived of as an artisan, and a mythological theism, in which God is conceived of as a begetter.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 290.

e, por isso, não têm uma “matéria” eterna que as precede. Para Filão só Deus é eterno e, por isso, Ele não é somente diferente das coisas criadas por ser incorpóreo, mas também porque é eterno.⁷⁶

O Cristianismo tendia naturalmente para o teísmo de Filão, inclusivamente no que dizia respeito a Cristo, afinal Ele era um homem, i.e., um ser corpóreo, e, por isso, nunca poderia ter sido gerado por um Deus incorpóreo.⁷⁷ Mas ao reconhecer-se a preexistência de Jesus, em relação ao mundo, reconhecia-se a sua incorporeidade “original”, o que trouxe a necessidade de investigar que relação tinha a sua existência com Deus.

São Justino foi o primeiro a contribuir relevantemente para a questão. Justino foi um autor cristão do século II que, pelas bases filosóficas que adquiriu na sua apaixonada busca pela verdade, muito contribuiu para a teologia, ao «reconciliar fé e razão»⁷⁸, enriquecendo-a com o que de bom havia na racionalidade filosófica helénica. Ele «é o mais importante dos Apologetas gregos, por ser o primeiro a tentar dar “razões da fé” cristã, em termos de argumentação racional»⁷⁹. Como qualquer Apologeta, Justino tinha como categoria central o *Logos*, que embora não tivesse muitas ocorrências bíblicas tinha uma enorme importância na tradição filosófica grega, daí o interesse destes autores pelo prólogo de São João.⁸⁰

São Justino encontra várias significações para este *Logos*. Uma delas, e a que mais nos interessa, é a do *Logos* como «a inteligência ou o pensamento racional do Pai»⁸¹. Esta razão identifica-a com o *Logos* que encarnou, Jesus Cristo. Ou seja, o *Logos* é o Cristo preexistente. Cristo existe no Pai, antes da criação do mundo, enquanto é a sua inteligência, e distingue-se dele, «não apenas nominalmente, senão numericamente»⁸². A distinção numérica é uma herança da filosofia de Aristóteles, que significa que eles são dois seres reais distintos. Para os Apologetas «os três membros da Trindade são seres reais e não meros nomes»⁸³, tão reais quanto as coisas individuais de que Aristóteles fala na *Metafísica*. Segundo o filósofo, um indivíduo é um em número e muitos indivíduos são muitos em número, e, portanto, a diferença entre indivíduos é uma diferença em número. Assim, São Justino justifica, filosoficamente, que a Trindade é constituída por três indivíduos distintos.⁸⁴ Esta ideia de uma distinção entre coisas

⁷⁶ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 290–91.

⁷⁷ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 292.

⁷⁸ «to reconcile faith and reason» Di Berardino, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 2: 493.

⁷⁹ Isidro Lamelas, *Os Padres da Igreja: Dos Apóstolos a Constantino* (Universidade Católica Editora, 2020), 181.

⁸⁰ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 278–80.

⁸¹ «la inteligencia o el pensamiento racional del Padre» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 282.

⁸² «no solo nominalmente, sino numericamente» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 282.

⁸³ «the three members of the Trinity are real beings and not mere names» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 310.

⁸⁴ Cf. Wolfson, I: 310.

imateriais não era assim tão estranha à altura como se pode pensar, encontramos-la já em Filão, na sua distinção «entre o seu Deus imaterial e o seu Logos imaterial e o seu Espírito Divino imaterial»⁸⁵, e em Plotino, «entre o seu Uno imaterial e a sua Inteligência imaterial e a sua Alma imaterial.»⁸⁶

Como filósofo, Justino recupera a ideia grega do gerador como aquele que gera algo da mesma natureza, algo igual a si, e aplica-a ao Pai que gera o *Logos*. O *Logos* é concebido a partir da própria substância do Pai e, por isso, não é simplesmente de carácter divino, mas é Deus, Deus como o Pai é Deus. As imagens a que Justino recorre para explicar esta relação de geração são especialmente bem conseguidas, porque dispensam qualquer diminuição ou participação, do gerador ou do gerado. Como no fogo que acende um outro sem diminuir o que acende ou limitar o que é aceso – o primeiro permanece integralmente o mesmo fogo e o novo é aceso tão “inteiramente” fogo como o primeiro⁸⁷ – não há qualquer corte ou divisão na substância do Pai. Tal acontece porque a geração do Filho não é uma geração material, mas espiritual ou intelectual, «que se realiza segundo o modo com que a vontade vem à mente.»⁸⁸ O termo com que Justino denomina este movimento é *probolé* (*προβολή*)⁸⁹, que se traduz por “emissão”. Esta emissão tem origem no Pai e acontece antes de todas as coisas e em ordem a elas, mas não é explicitamente afirmado que é eterna. É difícil que daqui não se siga um subordinacionismo, ou seja, afirmar que o *Logos* é Deus, mas que, por estar submetido ao Pai, o é em segundo lugar. Ele encontra-se com alguma frequência nos Padres Apologetas, porque estes não abordam explicitamente a geração eterna do *Logos*.⁹⁰ No entanto, nesta fase da teologia trinitária o subordinacionismo não é preocupante, aliás seria anacrónico acusar estes autores de heresia, afinal estamos ainda nos primeiros *logoi*⁹¹ sobre o Mistério Trinitário.

Em suma, Justino afasta-se do teísmo judaico e introduz a novidade de Deus como gerador do *Logos*, do Filho, e já não apenas artífice do mundo, donde brotam três principais

⁸⁵ «between his immaterial God and his immaterial Logos and his immaterial Divine Spirit» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 309.

⁸⁶ «between his immaterial One and his immaterial Intelligence and his immaterial Soul.» Wolfson, I: 309.

⁸⁷ Diferentemente do que acontece com o ser humano que gera um ser humano menos “perfeito, completo, acabado”.

⁸⁸ «que se realiza según el modo con que la voluntad viene a la mente.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 283.

⁸⁹ Este termo encontrou uma forte oposição entre muitos dos Padres, porque era o termo usado pelos gnósticos para designar a geração do Logos como uma geração física. Esta compreensão de uma geração física do Logos dos gnósticos provém de uma «confusão da fé Cristã na geração do Logos com as várias teogonias míticas contra as quais os Padres alertaram». Os Padres não reconheciam a geração do Logos como uma geração física, mas espiritual da própria essência do Pai. Neste sentido, como São Justino defende este último tipo de geração pode usar o termo *προβολή* sem correr o risco de ser mal compreendido. Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 295–98.

⁹⁰ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 280 e 284.

⁹¹ I.e., “nas primeiras palavras”, “nos primeiros discursos”.

conclusões: o Pai e o Filho não se confundem, i.e., são distintos; a geração do Filho faz d'Ele Deus como o Pai e, por ser intelectual e não material, não diminui o ser do Pai, i.e., a existência dos dois não diminui o ser de cada um;⁹² há uma «pluralidade interna»⁹³ em Deus, uma «unidade na diversidade, ou a diversidade na unidade.»⁹⁴

O facto de esta teologia ainda estar imatura e de os seus autores se quererem distanciar da ideia de Filão, de Deus como um Deus absolutamente Uno, ao ponto de estar eternamente sozinho, levou os Padres a ver a unidade de Deus como uma unidade relativa. Começou, assim, a busca por um tipo de unidade relativa que fosse o mais adequado possível. O primeiro tipo identificado pelos Apologetas para descrever esta unidade relativa foi a unidade de governo. Unidade de governo significa que há um único e absoluto governador do mundo. Este tipo de unidade tem a vantagem de despistar as dificuldades teológicas que ainda havia, porque desde que haja um só governador não faz diferença que intrinsecamente este consista numa só parte ou se num conjunto de partes inseparavelmente unidas. Ele era satisfatório bíblicamente e filosoficamente, porque, embora não esgotasse tudo o que os Padres tinham a dizer acerca da unidade relativa de Deus, encontrava referências na Sagrada Escritura, na concepção de Deus como rei, por exemplo, e fundamento na filosofia, por exemplo, quando Aristóteles compara a relação de Deus com o mundo com a de um general com o exército. Esta concepção de Deus como governador do mundo foi aquilo a que os Apologetas chamaram “Monarquia divina”.⁹⁵

A reflexão que fica por fazer acerca da estrutura interna de Deus e da sua unidade relativa vai ser continuada pelos Padres do final do século II e III. É nestes Padres que se vai dar o avanço teológico mais significativo que dará origem a novas discussões teológicas e querelas eclesiais, as quais motivarão a convocação do Concílio de Niceia e possibilitarão a elaboração do respetivo símbolo.

1.2.3. *A vida interna da Trindade e a sua gramática*

A teologia trinitária que deu os seus primeiros passos com os Padres Apologetas sofre um rápido e grande crescimento com os autores do final do século II e III. Estes Padres vão regressar às inquietações teológicas que os Apologetas levantaram e que não foram capazes de aprofundar, e, tomando-as como suas, vão adentrar-se substancialmente mais no Mistério

⁹² Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 193.

⁹³ «interna pluralidad» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 284.

⁹⁴ «unidad en la diversidad, o la diversidad en la unidad.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 283.

⁹⁵ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 312–13.

Trinitário. Os Padres Apologetas focaram-se, sobretudo, em dizer “1+1+1=3”,⁹⁶ e deixaram para os que se lhes seguiram a missão de dizer o que é cada um desses 1,⁹⁷ de que maneira são 3,⁹⁸ e de resolver a equação “1+1+1=1”.⁹⁹ Não vai ficar “tudo” dito com os Padres do século II e III, mas são eles os primeiros a adentrar-se nestas questões. Juntamente com o avanço teológico dá-se um avanço na linguagem e terminologia específica da teologia trinitária. Só munidos de tal avanço vão poder dizer o que antes não se sabia dizer e novas portas se vão abrir. Portas estas que, por aprofundarem, estendem ainda mais o debate, alargando o caminho não só à ortodoxia, mas também à heterodoxia, que se tornará ainda mais subtil, porque complexa.

Na continuidade dos Apologetas, estes Padres procuraram uma unidade relativa de Deus mais íntima que a unidade de governo proposta pelos seus antecessores. Wolfson sugere que a filosofia aristotélica acerca dos tipos de união possa estar por detrás destas novas teses. Não nos cabe a nós fazer tal julgamento, mas exporemos sucintamente tal ligação porque nos parece ser bastante esclarecedora da visão dos Padres e ajudar-nos-á a alcançar com mais profundidade o significado das suas palavras. Além disso, a teologia, nesta altura, está em vias de se tornar cada vez mais filosófica, sobretudo na sua linguagem, e, portanto, qualquer racionalização prévia que nos possa introduzir o pensamento dos Padres é para o nosso estudo benéfica.

Para chegarmos à gramática sofisticada do Concílio de Niceia temos de passar, ainda que rapidamente, por Orígenes.¹⁰⁰ Orígenes foi um importante Alexandrino dos finais do século II (185 d.C.) de educação cristã, que desde cedo contactou com a cultura grega, nomeadamente com a filosofia, e com a Sagrada Escritura. Tal educação, à semelhança de São Justino, permitiu-lhe iluminar a sua teologia com a filosofia, e, assim, enriquecer de significado e profundidade o seu discurso sobre Deus. Embora não fosse, aos olhos de hoje, filósofo, uma vez que, pela omnipresença do dado revelado, não era produtor de pensamento filosófico, mas teológico, «Orígenes conhecia a filosofia e ciência do seu tempo muito bem»¹⁰¹, ao ponto de a ensinar. Na sua teologia vamos encontrar traços de várias tradições filosóficas, desde o platonismo ao estoicismo, mas também um pouco de aristotelismo.¹⁰² Foi um dos autores mais prolíferos do seu tempo e, na teologia trinitária, um profeta de Niceia. Veremos, adiante, como

⁹⁶ Isto é, que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são distintos.

⁹⁷ O que distingue cada um deles dos outros, o que faz do Pai Pai, e do Filho Filho e do Espírito Santo Espírito Santo.

⁹⁸ Que é isso que eles são que faz deles três sujeitos “agrupáveis” numa tríade, a saber, *hypostaseis/personae*.

⁹⁹ Que é isso que há entre eles que faz deles um único Deus, que tipo de unidade há na Trindade?

¹⁰⁰ Cf. «Origen, the father alike of Arian heresy and of Nicene orthodoxy.» George Prestige, *God in patristic thought* (SPCK, 1952), 131.

¹⁰¹ «Origen knew the philosophy and science of his time very well» H. Crouzel e E. Prinzivalli, «Origen», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014).

¹⁰² Cf. «The philosophy behind his theology is Middle Platonism, an eclectic Platonism mixed with a lot of Stoicism and a little Aristotelianism.» Crouzel e Prinzivalli, «Origen».

foi o responsável por introduzir e aprofundar um vocabulário mais técnico, com carga filosófica, que permitiu avançar no dizer a Unidade e a Trindade.¹⁰³

Em relação à geração do Filho, Orígenes segue o que os Apologetas ensinaram. Contudo, acrescenta o que eles não foram capazes de dizer. Em Orígenes «encontramos a primeira afirmação clara e inequívoca desta geração coeterna com o ser do Pai»¹⁰⁴. O Filho é, como o Pai, desprovido de começo, não houve um tempo em que este não fosse, e fosse Deus como o Pai é Deus. Por detrás desta concepção está o princípio de que Deus é imutável, ou seja, tem de ser eternamente como é, não há um momento em que tenha sido diferente do que é agora, agora que Se revelou em Jesus. Embora ele também reconheça na criação uma certa coeternidade, uma vez que nega que haja um tempo em que Deus não fosse criador, por ser uma eternidade intencional, não deduz que as coisas criadas são eternas como Deus é eterno. A eternidade da criação está na eternidade da sabedoria de Deus, no *Logos*, «nela está preformada e prefigurada.»¹⁰⁵ Orígenes já vai fazendo alguma distinção entre os verbos que predicam o *Logos* e o mundo, a saber, gerar e criar, respectivamente.¹⁰⁶

Não obstante afirmar a eterna geração do Filho com o Pai, Orígenes não consegue escapar ao subordinacionismo que herdou dos Apologetas. O seu subordinacionismo, porém, é um pouco mais refinado. O Pai, afirma ele, é o único que é «*autotheós*»¹⁰⁷, i.e., “Deus em si mesmo”. O Filho, por ter origem no Pai, é, não “*autotheos*”, mas «*deúteros theós*»¹⁰⁸, i.e., segundo Deus. Esta diferença não significa tanto uma inferioridade de poder do Filho e do Espírito Santo em relação ao poder do Pai quanto uma superioridade própria da relação entre origem (*ἀρχή*) e originado. Isto é uma teorização daquilo que acontecia na prática e que chegou ao símbolo de Niceia, a acentuação do todo singular do Pai: quando se diz “Deus” está a falar-se do Pai, só Ele é «o Deus, com artigo.»¹⁰⁹ No primeiro artigo deste símbolo, «creio em Deus Pai todo poderoso»¹¹⁰, trata-se o Pai por “Deus” (*θεόν*), contudo o Filho não é tratado por “Deus”, mas por “Senhor” (*κύριον*): «e em um só Senhor Jesus Cristo»¹¹¹. O Filho e o Espírito, como explicámos acima, não são originados do mesmo modo que a criação, e, por isso, não têm o mesmo tipo de relação com o Pai que Ele tem com ela. Essa primeira relação supera infinitamente a segunda, pois tanto o Filho como o Espírito são transcendentais como o Pai é

¹⁰³ Cf. Crouzel e Prinzivalli, «Orígenes».

¹⁰⁴ «encontramos la primera afirmación clara e inequívoca de esta generación coeterna con el ser del Padre» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 228.

¹⁰⁵ «en ella está preformada y prefigurada.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 228.

¹⁰⁶ Cf. Prestige, *God in patristic thought*, 50–54.

¹⁰⁷ «*αὐτοθεός*» Orígenes, *In Joannem commentarii*, II, 2, 16–18.

¹⁰⁸ «*δεύτερος θεός*» Orígenes, *Contra Celsum*, V, 39.

¹⁰⁹ «el Dios, con artículo.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 227.

¹¹⁰ «*Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα*»

¹¹¹ «*Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*»

transcendente, ao passo que a criação não o é. Mais do que o 1 do Pai, nas fórmulas que apresentámos, ser maior que o do Filho ou do Espírito Santo, deve, antes, aparecer primeiro que o deles.

Fica bem patente, na sua teologia sobre a geração do Filho, que o Pai e o Filho são numericamente distintos. Para dizer que Deus e o *Logos* são dois “indivíduos” distintos, duas “coisas particulares”, Orígenes utiliza um termo que encontramos tanto na filosofia como na carta aos Hebreus: *hypostasis* (ὕποστασις). Orígenes é aquele «em cujos escritos aparece pela primeira vez a descrição dos membros da Trindade como três ὑποστάσεις»¹¹². Na carta aos Hebreus lê-se: «Ele [Filho], que é o esplendor da sua [de Deus] glória e a expressão da sua substância [ὕποστασεως]» (Hb 1, 3).¹¹³ No que toca à filosofia, este termo aparenta ter adquirido carácter filosófico apenas na filosofia pós-Aristotélica. Os filósofos seus contemporâneos, e de que Orígenes era conhecedor, utilizavam-no no mesmo sentido em que Aristóteles usava o termo “*hypokeimenon*” (ὕποκειμενον),¹¹⁴ e, por isso, tudo o que se disser do “*hypokeimenon*” de Aristóteles pode dizer-se da “*hypostasis*” desses filósofos e, conseqüentemente, da de Orígenes.¹¹⁵ *Hypokeimenon* é o particípio do verbo “*hypokeimai*” (ὕποκειμαι) que significa *sub-stare*, “estar de baixo”,¹¹⁶ e é, em Aristóteles, empregado no mesmo sentido que “primeira *ousia*” (πρῶτος οὐσία), ou seja, para descrever o “indivíduo”, aquilo que é numericamente um.¹¹⁷ Aristóteles utiliza o “*hypokeimenon*” em dois sentidos: no de “coisa particular”, “indivíduo”, como vimos agora, e no de “coisa real”, i.e., uma coisa que existe fora da mente.¹¹⁸ Assim, com “*hypostasis*”, Orígenes quer significar uma «existência real e uma existência individual»¹¹⁹.

¹¹² «in whose writings the description of the members of the Trinity as three hypostaseis first occurs» Clement C. J. Webb, *God and Personality* (1920), 42.

¹¹³ Embora, como vamos ver adiante, o uso deste termo nesta passagem não queira significar exactamente o mesmo que Orígenes lhe atribuiu e tenha acabado por alimentar uma confusão, sobretudo no processo de tradução para o latim, o facto de ser um termo bíblico facilita e autoriza o seu uso na teologia.

¹¹⁴ *Hypokeimenon*, aqui, é entendido no sentido de “*hypokeimenon* próximo”, ou seja, «substância individual que constitui o substrato comum dos acidentes» («individual substance constituting the common substratum of accidents») e não como “*hypokeimenon* não próximo”, ou seja, «matéria subjacente em geral e, por conseguinte, o substrato comum de diferentes substâncias individuais» («underlying matter in general and hence the common substratum of different individual substances») Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 318.

¹¹⁵ Para uma explicação das diferenças entre o termo *hypokeimenon* e o termo *hypostasis* confira-se Webb, *God and Personality*, 40–42.

¹¹⁶ Cf. Significa sensivelmente o mesmo que *hypostasis*, no Grego clássico: “aquilo que está por debaixo”, o “sedimento” Webb, 37; Cf. «ὕποκειμαι», em *Logeion*; Cf. «ὕποστασις», em *Logeion*.

¹¹⁷ Orígenes também vai utilizar estes termos no mesmo sentido que *hypostasis*, apenas com a diferença de que o termo “*ousia*” usa-o sem o “primeira”, mas sempre no sentido de “primeira *ousia*”.

¹¹⁸ Cf «Thus the *hypokeimenon*, which causes a sensation in the percipient, is distinguished by him from the sensation, whereas the sensation exists only as an effect produced in the percipient, that is to say, while the *hypokeimenon* has real existence outside our mind, the sensation has no real existence outside our mind.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 319.

¹¹⁹ «real existence and individual existence» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 320.

É nestes termos que Orígenes descreve cada membro da Santíssima Trindade como uma *hypostasis*, o Pai é uma *hypostasis* e o Filho é uma *hypostasis* e o Espírito Santo é uma *hypostasis*: «Nós, porém, acreditamos em três *hypostaseis*, Pai e Filho e Espírito Santo»¹²⁰. Cada membro da Trindade é uma existência real e uma existência individual, cada um é um “indivíduo” real, cada um «tem uma subsistência própria, ainda que incorporal.»¹²¹ Percebemos que as consequências teológicas do uso deste termo ainda não são significativas, em relação ao que já havia sido dito com o “numericamente distintos”. A grande mais valia é a de ter um termo teologicamente e filosoficamente satisfatório para designar os membros da única Trindade.

O recurso a estes termos filosóficos para dizer a distinção da Trindade permitiu a Orígenes chegar a um outro termo para explicar a sua união: *ousia* (οὐσία). Já o tínhamos encontrado, no sentido de “primeira *ousia*”, para significar *hypostasis*, mas agora tem o significado de “segunda *ousia*” (δεύτερα οὐσία). Se Aristóteles tivesse de classificar a união relativa entre três *hypostaseis* fá-lo-ia de duas formas, ou como união de substrato (ὑποκείμενον)¹²², ou como união de essência (εἶναι)¹²³ ou espécie (εἶδος). União de substrato é aquela que existe entre duas coisas que «têm um elemento subjacente comum»¹²⁴, como dois líquidos distintos que contêm ambos água, que é o elemento subjacente comum; e a união de espécie é a que se dá entre indivíduos da mesma espécie, como Aristóteles e Orígenes, que se definem, ambos, como animais racionais.¹²⁵ No entanto, Orígenes toma estas *hypostaseis* não apenas como indivíduos distintos, mas como espécies¹²⁶ individuais distintas. Donde se conclui que estes tipos de união relativa não são apropriados para descrever a união que se dá entre os polos da Trindade, o primeiro porque pressupõe que se entenda *hypokeimenon* no sentido de *hypokeimenon* não próximo, que não é o sentido que Orígenes usa; e o segundo porque duas espécies diferentes não podem estar unidas pela espécie, uma vez que a espécie é exatamente o que as distingue.

¹²⁰ «Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάμεν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα» Orígenes, *In Joannem commentarii*, II, 10, 75 (MG 14, 128).

¹²¹ «tiene una subsistencia propia, aunque incorporal.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 228.

¹²² Aqui *hypokeimenon* é entendido no sentido de “*hypokeimenon* próximo”.

¹²³ À letra (τὸ εἶναι), seria “união do ser” - uma vez que εἶναι é o infinitivo do verbo εἶμι, que significa “ser” - ou seja, “essência” designa “aquilo que a coisa é”. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, trad. Carlos Humberto Gomes (Edições 70, 2021), 611.

¹²⁴ «have a common underlying element» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 314.

¹²⁵ Cf. *Metafísica*, V, 1016 a 20-30: 185-186.

¹²⁶ A diferença em espécie consiste no seguinte: «since their [a trindade cristã e a de Plotino] are all immaterial beings, the differences between these members are not individual differences but specific differences. Each member of these trinities is therefore a species.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 309.

Ademais, elas não são “apenas” espécies individuais distintas, mas espécies individuais distintas de um género (*γένος*)¹²⁷ específico, um género que mais nenhum ser possui. A união relativa entre estas três *hypostaseis* tem de ser, por isso, a união que se dá entre espécies diferentes de um mesmo género específico. Assim, «o termo que deve descrever essa unidade comum teria de ser um termo que significasse simultaneamente espécie e género.»¹²⁸ O termo que Orígenes encontrou foi o termo *ousia*, que o próprio Aristóteles utiliza para significar simultaneamente espécie e género, pois estas são ambas segundas *ousiai*: «um certo homem pertence à espécie homem e animal é o género dessa espécie; por conseguinte, homem e animal são chamados substâncias segundas.»¹²⁹ Entender *ousia* no sentido de segunda *ousia* enfatiza o carácter inteligível do ser real.¹³⁰ *Ousia* é, em Orígenes, «mais facilmente aplicável a algo que era partilhado por várias realidades concretas [*hypostaseis*], mas que não era, em si mesmo, real separado ou fora delas.»¹³¹ Daí resulta que *ousia* é o que une as três *hypostaseis* divinas num só Deus, três «independências concretas»¹³² que unidas são um só Deus.

É assim que Orígenes traduz a fórmula que apresentamos anteriormente, a saber, “1+1+1=1”: “três *hypostaseis*, uma *ousia*”¹³³. Cada uma das três *hypostaseis* divinas partilha com as outras a mesma única *ousia*. Ora, se o Pai e o Filho são, cada um, uma *hypostasis* e, portanto, têm a mesma *ousia*, então Orígenes pode finalmente fazer a grande profecia de Niceia: «*ὁμοούσιος*»¹³⁴. *Homoousios* resulta da junção de *ὁμός*, “uma e a mesma, comum”¹³⁵, e *οὐσία*, significando “da mesma e única essência”.¹³⁶ «Assim, o problema da trindade foi resolvido por Orígenes ao considerar os três membros da Trindade como constituindo três espécies individuais distintas [*hypostaseis*] e ao considerar a sua unidade como consistindo numa unidade de género específico [*ousia*].»¹³⁷

¹²⁷ “Génos” poderíamos traduzi-lo, com as suas limitações, por “género”. Aristóteles exemplifica identificando que cavalo, homem e cão são animais e, portanto, animal é o seu género. Cf. *Metafísica*, V, 1016 a 25: 186.

¹²⁸ «the term which is to describe that common unity would have to be a term which would mean both species and genus.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 321.

¹²⁹ Aristóteles, *Categorias*, trad. Ricardo Santos, 1ª (INCM, 2016), 67; Cf. Aristóteles, *Categorias*, V, 2a, 14–19; V, 2b, 30.

¹³⁰ Cf. Webb, *God and Personality*, 42.

¹³¹ «more readily applicable to something which was shared by several concrete actualities, but was itself not actual apart from our outside of them.» Webb, *God and Personality*, 43.

¹³² «concrete independence» Webb, *God and Personality*, 42.

¹³³ A fórmula mais correta seria, provavelmente: “um, segundo a *ousia*, três, segundo a *hypostasis*”.

¹³⁴ *In Epistolam ad Hebraeos* de Orígenes, MG 14, 1308d, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, n.º 540; Simonetti nota que esta passagem, embora seja atribuída a Orígenes, pode não ser autenticamente sua. Não obstante, os autores que usamos na nossa investigação não se preocuparam em atribuir-lhe esse mérito, por isso, tomámos-la como sua. Cf. M. Simonetti, «Homoousios», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014).

¹³⁵ «ὁμός», em *Logeion*.

¹³⁶ Cf. Simonetti, «Homoousios». Abordaremos as traduções latinas com mais pormenor e rigor adiante.

¹³⁷ «Thus the problem of trinity was solved by Origen by taking the three members of the Trinity as constituting three distinct individual species and by taking their unity to consist in a unity of specific genus.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 322.

As consequências teológicas de “*homoousios*” já são mais significativas que as de “*hypostasis*”, e as querelas eclesiais do século III, IV e V vão ser prova disso. Orígenes, porém, parece não conseguir levar até ao fim as consequências teológicas deste termo. Por um lado, a unidade de substância parece erradicar qualquer resquício de subordinacionismo, mas, por outro, parece não conseguir abandonar o subordinacionismo moderado que a geração do Filho o leva a afirmar.¹³⁸ Por um lado, dizer que o Filho é da mesma *ousia* que o Pai é dizer que é tão Deus quanto Ele, porque a divindade do Filho e do Pai é a mesma, no sentido em que é igual e apenas uma. Por outro, dizer que o Filho é gerado do Pai, ou seja, da *ousia* do Pai, mesmo que esta seja a única *ousia* dos dois, é sempre dizer que há uma origem e um originado, o que parece reclamar sempre uma relação de subordinação. Não obstante, colocar lado a lado estas duas teologias, a da geração do Filho e a da união da Trindade, permite a Orígenes afirmar que a fonte da unidade é a *ousia* do Pai.¹³⁹

Estes dois termos geraram alguma confusão tanto no oriente como no ocidente.¹⁴⁰ No primeiro, por alguma confusão de significado de conceitos e no segundo por alguma dificuldade no processo de tradução.¹⁴¹ No oriente o problema estava em ser fácil confundir o sentido do termo *ousia*,¹⁴² porque assim como se diz *ousia* primeira e *ousia* segunda, e se diz *hypokeimenon* próximo e *hypokeimenon* não próximo,¹⁴³ também se podia entender, de certa forma, *hypostasis* no sentido de primeira ou segunda *hypostasis*.¹⁴⁴ Ou seja, *hypostasis* poderia ser, corretamente, entendido num sentido similar ao de *ousia*, podiam ser entendidos como sinónimos. É isso que encontramos na carta aos Hebreus: «*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*» (Hb 1, 3), o termo *hypostasis* empregue num sentido quase indistinguível do de *ousia*.¹⁴⁵ Tal confusão dificultou o processo de tradução. Traduzir *hypostasis*, no sentido de existência real e concreta, não foi uma tarefa difícil, e parece ter sido unânime e pacífica a utilização do decalque *substantia*. No entanto, as coisas complicaram-se quando também se traduziu *ousia* por

¹³⁸ Cf. Prestige, *God in patristic thought*, 131–39.

¹³⁹ Cf. Philip Schaff, «The conflict of trinitarianism and unitarianism in the ante-nicene age», *Bibliotheca Sacra*, 1858, 733.

¹⁴⁰ Para uma explicação mais completa do tema veja-se Prestige, *God in patristic thought*, 179–219.

¹⁴¹ Cf. «É sabido e reconhecido como a tarefa da tradução nunca é uma actividade totalmente neutra, mas que, pelo contrário, supõe já alguma interpretação.» Alexandre Palma, «Entre Charybdis e Scylla: A determinação do conceito trinitário de persona até à sua definição na Summa Theologiae de São Tomás de Aquino» (Mestrado em Teologia Sistemática, Universidade Católica Portuguesa, 2007), 22.

¹⁴² Stead identifica 28 sentidos diferentes para o termo *ousia*. Tal não significa que os autores antigos estivessem conscientes de todos eles, mas pelo menos justifica que houvesse lugar para alguma confusão no sentido que cada um atribuía ao termo quando o empregava num certo contexto. Para um aprofundamento desta ideia e para uma perspectiva diferente e crítica veja-se Stead, «The Concept of Divine Substance».

¹⁴³ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 314–22.

¹⁴⁴ Cf. «until this time [Niceia] no fixed meaning has yet been applied to these theological terms [*hypostasis* e *ousia*] - one can still use *hypostasis* to mean individual subsistence or equivalent to *ousia*» Jannel N. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», *Angelicum*, 2017, 285.

¹⁴⁵ Cf. Webb, *God and Personality*, 39–40.

substantia. Webb fica espantado de o termo *essentia* não ter tido maior adesão, uma vez que parece ser a tradução mais natural e já ter sido usada neste sentido por Cícero e Séneca, duas figuras de autoridade. A tradução de *ousia* por *essentia* tem a vantagem de conservar a relação que *ousia* tem com o verbo *einai* (εἶναι)¹⁴⁶, que não é negligenciável na teologia trinitária.¹⁴⁷ No entanto, *essentia* ganhou o seu lugar só mais tarde. Assim, usou-se *substantia*¹⁴⁸ para traduzir *hypostasis*, até esta ser substituída por um outro termo: *persona*.¹⁴⁹

Este termo chega à teologia trinitária pela mão de Tertuliano. Embora não se conheçam as datas exatas que delimitam a vida de Tertuliano, pode-se «afirmar com certeza que a sua atividade literária se situa entre os últimos anos do século II e as primeiras décadas do III»¹⁵⁰, o que faz dele, sensivelmente, contemporâneo de Orígenes. Natural de Cartago, no norte de África, foi o primeiro autor cristão a escrever em Latim, o que lhe permitiu dizer com “*persona*” o que os gregos não conseguiram dizer com “*hypostasis*”: «não era tanto o vocábulo que faltava, mas era o próprio conteúdo dessa realidade que não havia ainda sido verdadeiramente pensado e desenvolvido»¹⁵¹. Assim, ele introduz-nos, à semelhança de Orígenes, no desenvolvimento teológico próprio desta viragem de século, mas neste caso no desenvolvimento teológico latino, onde Agostinho, algum tempo depois, se inseriu. Tertuliano era um estudioso, e os estudos que fez foram uma grande ajuda na sua “carreira” de teólogo, «os seus escritos atestam a sua excecional preparação em vários domínios, da história à filosofia, à retórica e línguas (para além do latim, sabia grego a ponto de ser capaz de escrever tratados nesta língua).»¹⁵² Além destas áreas, Tertuliano era conhecedor do direito, pois era jurista. Tal conhecimento, no entanto, não vai ter o impacto, na intencionalidade com que usou o termo “*persona*”¹⁵³, que a sua exegese prosopológica teve.¹⁵⁴

¹⁴⁶ *Einai* é o verbo ser, que em latim se diz “*esse*”.

¹⁴⁷ Cf. *Categorias*, n. 26.

¹⁴⁸ Exemplo disso é o *consubstantialem* que traduziu o *homoousios* do símbolo de Niceia.

¹⁴⁹ Cf. Webb, *God and Personality*, 37–47.

¹⁵⁰ «affirm with certainty that his literary activity is to be bracketed between the last years of the 2nd c. and the first decades of the 3rd» P. Siniscalco, «Tertullian», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014).

¹⁵¹ Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 21. Dispensamos o debate se terá sido ele o primeiro ou se Minucius Felix, uma vez que não é consensual. Para mais informações acerca deste tema confira-se Siniscalco, «Tertullian»

¹⁵² «his writings attest to his exceptional preparation in various fields, from history to philosophy to rhetoric and languages (in addition to Latin, he knew Greek to such an extent that he was able to compose treatises in this language).» Siniscalco, «Tertullian».

¹⁵³ Cf. «Pas plus que pour *substantia* ou *status*, nous ne trouverons à l’emploi théologique de *persona* un point d’attache dans la langue juridique. Après les critiques de Stier et de Schlossmann, c’est une vue généralement admise aujourd’hui. Schlossmann notamment a montré que le sens de “personnalité civile” était tardif et que, pour exprimer la conception nouvelle de la trinité divine, Tertullien ne pouvait avoir transporté le mot de la sphère du droit à celle de la théologie.» René Braun, *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2^a (Études augustiniennes, 1977), 228.

¹⁵⁴ Cf. Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 25.

Tertuliano encontrou nos diálogos bíblicos de Deus consigo próprio um diálogo intra-trinitário,¹⁵⁵ «sujeitos realmente distintos»¹⁵⁶ a falarem uns com os outros. Ou seja, indivíduos concretos a relacionarem-se uns com os outros. Ele encontrou no termo *persona* o significado adequado para designar esses “sujeitos falantes” que se manifestam no seu “atuar responsável”.¹⁵⁷

A origem etimológica de *persona* está com toda a probabilidade na função de “amplificação sonora” (de onde a forma intensitiva *per-sonare*) da máscara ou “rosto” (em grego *prósopon*) que permitia no teatro a identificação da figura mítica ou “personagem”. É substancialmente consensual que ela remete para essa máscara usada pelo ator na Roma antiga, e que conseqüentemente passou a designar também o ator e o papel de polo relacional dramático que ele representava.¹⁵⁸ Daqui ganhou duas acentuações, a que diz respeito ao ator e a que diz respeito ao papel que desempenha. Em relação ao ator, “*persona*” evoluiu, com Cícero, para uma configuração de duplo aspeto no homem: «uma natureza comum (“*universa natura*”) e uma natureza peculiar (“*própria natura*”).»¹⁵⁹ Aproximando-se, assim, do que *hypostasis* queria significar: a ideia de individualidade humana de um modo simples e empírico.¹⁶⁰ Em relação ao papel que o ator desempenha, “*persona*” ganhou o sentido de «papel que um homem desempenha na relação social em geral, e especialmente naquelas formas de relação social em que [...] uma tarefa definida é atribuída [...] a um homem em particular, para o qual tudo o que ele é ou faz quando não está empenhado no desempenho dessa tarefa é irrelevante.»¹⁶¹ Assim, “*persona*” acrescenta a “*hypostasis*” o compromisso de uma relação e o papel que nela se desempenha. Aqui fica também patente a sua inspiração jurídica contratual.

Tal significa que cada pessoa da Trindade tem uma existência própria e, na relação com os outros, um papel único. Papel esse que diz tudo o que a pessoa é, pois o que da pessoa há que está para além desse papel é “irrelevante”. A pessoa é esse papel que desempenha na relação, e, por isso, é ele que distingue uma pessoa da outra. Tertuliano parece reconhecer a relação entre as pessoas da Trindade como uma relação causal, onde o papel que cada pessoa desempenha a distingue das outras: o papel do Pai é a de ser a causa da Sua própria existência, e o papel do Filho é a de ter o Pai como causa da Sua existência, e o papel do Espírito Santo é

¹⁵⁵ Cf. Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 26.

¹⁵⁶ Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 27.

¹⁵⁷ Cf. «sujeto parlante que se manifiesta en su actuar responsable.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 300.

¹⁵⁸ Cf. Webb, *God and Personality*, 35.

¹⁵⁹ Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 17.

¹⁶⁰ Cf. Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 16–18.

¹⁶¹ «part that a man plays in social intercourse generally, and especially those forms of social intercourse in which [...] a definite task is assigned [...] to a particular man, to which all that he is or does when not engaged in the performance of that task is irrelevant.» Webb, 35.

a de ter o Pai e o Filho como causa da Sua existência.¹⁶² É a isto que Tertuliano chama: “propriedade da substância”¹⁶³ (*substantiae proprietas*) e que ele identifica como sendo o fator de distinção entre as pessoas.¹⁶⁴

Apesar de o *Adversus Praxean*¹⁶⁵ ser uma correção do monarquianismo de *Praxeas*, o que nos levaria a esperar uma acentuação da distinção, Tertuliano dá prioridade à monarquia trinitária e à união que há entre as três pessoas.¹⁶⁶ Afirmar a relação causal que há entre o Pai e o Filho leva Tertuliano a negar a coeternidade do Filho com o Pai,¹⁶⁷ mas também a afirmar um tipo de união diferente dos que vimos anteriormente. O nome que lhe dá é igual ao de Orígenes, mas em Latim: «união de substância»¹⁶⁸. Substância pode ser ou a tradução de “*hypostasis*”, o que seria contraditório com o que diz em seguida: «não singularidade de número»¹⁶⁹, ou a tradução de “*ousia*” no sentido aristotélico de segunda *ousia*, género específico, ou no sentido estoico de *hypokeimenon* não próximo, substrato.¹⁷⁰ Esta última parece ser a mais adequada, pois ele afirma que o Filho é uma porção do todo que é a substância do Pai: «o Pai é a substância inteira, mas o Filho é a derivação e a porção do todo»¹⁷¹.

Assim, Wolfson reconhece nesta união aquele tipo de união a que Aristóteles chamava “união de substrato” (*ὑποκείμενον*)¹⁷², mais do que a “união de género específico” que vimos anteriormente. A união de substrato é aquela que existe entre duas coisas que «têm um elemento subjacente comum»¹⁷³: como o «óleo e o vinho»¹⁷⁴ que têm um substrato comum, a água. No entanto, parece haver uma pequena diferença entre a “união de substância” de Tertuliano e a “união de substrato” de Aristóteles. Sob o mesmo exemplo do óleo, do vinho e da água, o substrato comum na união que Tertuliano propõe seria não a água, mas o óleo ou o vinho. Ou seja, o substrato comum desta união não é uma outra coisa diferente dos indivíduos que a

¹⁶² Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 324.32.

¹⁶³ "Substância" aqui entendida como "primeira *ousia*", "*hypostasis*".

¹⁶⁴ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 323–24.

¹⁶⁵ «*Adversus Praxean* es considerada el primer tratado de teología trinitaria propriamente especulativa. Esta es una de las obras más difíciles y complejas de Tertuliano, a la vez que una de las más maduras e importantes.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 294.

¹⁶⁶ Cf. Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 27.; Cf. «*dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum*» Tertuliano, *Adversus Praxean*, 2.

¹⁶⁷ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 330.

¹⁶⁸ «*substantiae unitatem*» Tertuliano, *Adversus Praxean*, 25.

¹⁶⁹ «*non ad numeri singularitatem*» Tertuliano, 25.

¹⁷⁰ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 325.

¹⁷¹ «*Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio*» Tertuliano, *Adversus Praxean*, 9.

¹⁷² Naturalmente, aqui entendido no sentido de *hypokeimenon* não próximo.

¹⁷³ «*have a common underlying element*» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 314.

¹⁷⁴ Cf. *Metafísica*, V, 1016 a 20–25.

constituem, mas um deles, o Pai.¹⁷⁵ Este tipo de união já se aproxima mais da que Agostinho vai identificar na Trindade, embora ele a veja mais como Aristóteles do que como Tertuliano.¹⁷⁶

A porção do Pai que o Filho é não se entende no sentido físico, pois tal significaria uma diminuição do Pai, mas no sentido de participação para a qual o termo “derivação”, por ele usado, alude.¹⁷⁷ Se ele considera que «a substância determina a essência de um ser»¹⁷⁸ e que «constitui o ser»¹⁷⁹, então a “união de substância” vai perfeitamente ao encontro da relação de causalidade que ele reconhece na Trindade, pois significa que o Filho encontra a sua existência na substância do Pai. Que é o mesmo que dizer que a substância do Pai constitui o ser do Filho, ou seja, «que o Filho não é idêntico ao todo»¹⁸⁰ e que é distinto «quanto ao número e à medida»¹⁸¹. Sem, porém, prejuízo da divindade do Filho, pois «mantém-se a divindade comum»¹⁸², ainda que não do mesmo em que se encontra plenamente no Pai.¹⁸³ Embora se vislumbre um subordinacionismo na diferença de grau (*gradus*) entre os três, «deve ficar claro que isso não significa, de forma alguma, que a própria divindade esteja comprometida. A unidade da substância dos três é claramente afirmada.»¹⁸⁴

Embora haja distância temporal e até conceptual nos progressos teológicos dos gregos e dos latinos, eles devem ser tomados como um único processo.¹⁸⁵ Em suma, do trabalho destes Padres concluímos que: a distinção dos três sujeitos da Trindade como três *hypostáseis*, ou seja, como três espécies reais individuais distintas, e como três *personae*, acrescentando-se a dimensão relacional e o papel a desempenhar nessa relação, como algo verdadeiramente constituinte do sujeito; a união entre os três como uma união de *ousia*, ou seja, uma união de género específico, que só eles têm, e como uma união de *substantia*, identificando-se um substrato comum aos três que os une, a substância do Pai. Estão, assim, montados os alicerces da teologia do Concílio de Niceia.

¹⁷⁵ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 325–27.

¹⁷⁶ Cf. Wolfson, I: 326–27.

¹⁷⁷ Cf. «Hay que tener en cuenta que él [Tertuliano] habla de portio y de pars. Es decir, que en Dios no se produce una división o separación. Portio es comunicación, participación, comunión en plenitud. El Padre esencia de Dios es plenitud y capacidad de ser participada, sin que implique separación o división.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 303.

¹⁷⁸ «La sustancia determina la esencia de un ser» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 299.

¹⁷⁹ «constituye el ser» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 299.

¹⁸⁰ «que el Hijo no es idêntico al todo» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 303.

¹⁸¹ «quanto al número y a la medida.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 303.

¹⁸² «la común divinidad se mantenga» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 217.

¹⁸³ Cf. «Pero esto no quiere decir que la plenitud de la divinidad se encuentre en el Hijo del mismo modo que en el Padre:» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 217.

¹⁸⁴ «Ha de quedar claro que esto en ningún modo significa que la divinidad misma quede comprometida. La unidad de la sustancia de los tres está claramente afirmada.» Ladaria, 217.

¹⁸⁵ Cf. Palma, «Entre Charybdis e Scylla», 22.

1.2.4. A crise Ariana e o Concílio de Niceia, um ponto de chegada

O século IV foi um século de grande importância para a teologia, sobretudo para a cristologia e para a teologia trinitária.¹⁸⁶ Tal foi possível graças aos fundamentos teológicos até então estabelecidos, mas também, entre outras razões, à reconfiguração que a Igreja sofreu com o Édito de Milão (312), que fez o cristianismo passar de uma situação de perseguição ao estatuto de *religio licita*. O fim da perseguição alimentou o desejo de uma união eclesial mais universal. União que se devia concretizar em vários aspetos, entre os quais o doutrinal, a união numa só fé, num só *credo*. Com as boas relações que o cristianismo mantinha, agora, com o Império, e com o desejo de união eclesial e de fé, abriu-se espaço para os Concílios ecuménicos. A abertura ao cristianismo e o estreitamento das relações Igreja-Império tiveram outras consequências, na nossa perspetiva, de cunho negativo, entre as quais o forte cunho político que as querelas teológicas e eclesiais ganharam. As afirmações teológicas deixaram de ser algo politicamente neutro e a adesão a certas doutrinas começou a misturar-se com outros interesses. Misturou-se, assim, teologia e política, quer eclesial quer imperial.¹⁸⁷

Neste sentido, é muito difícil distanciar, nas heresias que vigoram no final do século III e início do século IV, o que são genuínas convicções teológicas e jogadas políticas. Com este novo cariz político as heresias – o mesmo se poderia dizer da ortodoxia – tornaram-se um assunto de redobrada importância, porque não só exerciam uma influência acrescida, como poderiam esconder outras motivações, além das teológicas, para aderir a elas. Assim, aquilo que umas décadas atrás, no pior dos casos, não passaria de uma crise teológica, agora poderia ganhar a força de uma crise eclesial e até imperial. Tal foi o que se passou com o Arianismo, a heresia que vingou neste período e motivou o Concílio de Niceia.

O Arianismo é uma heresia que ganha o nome do seu suposto fundador, ou pelo menos, do seu inspirador,¹⁸⁸ Ario. De Ario, nascido por volta do ano 260, e da sua teologia sabemos pouco, e o pouco que sabemos chegou-nos por meio de algumas cartas suas e, sobretudo, pelo que os seus adversários disseram dele.¹⁸⁹ Não obstante, é à volta dele que se gera uma grande confusão teológica, traduzida numa agitação eclesial, ao ponto de o imperador sentir a necessidade de convocar o primeiro Concílio ecuménico para tentar resolver a querela. Ario, natural de Alexandria, era um grande e austero pregador responsável pela paróquia de *Baukalis*.

¹⁸⁶ Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 325–26.

¹⁸⁷ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 326–27.

¹⁸⁸ Muitas vezes as pessoas que dão nome às heresias não têm historicamente ou até teologicamente que ver com elas. No entanto, esse não parece ser o caso do arianismo.

¹⁸⁹ Cf. Richard Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy, 318-381* (T&T Clark, 2005), 99.

Tendo começado a ensinar doutrinas estranhas sobre a divindade de Jesus e a Trindade,¹⁹⁰ causou escândalo aos fiéis que se queixaram ao Bispo, Alexandre. Este, para tirar a limpo a questão, chamou Ario para um debate público a fim de escutar as suas teses e julgá-las. Após o debate, identificou-as como erróneas e pediu-lhe que as abandonasse, mas ele defendeu-se acusando Alexandre de sabelianismo. Em 320 Alexandre convoca um sínodo local e condena Ario, expulsando-o de Alexandria. Exilado, encontra refúgio em Nicomedia sob o báculo de Eusébio.¹⁹¹

«Ario põe o acento de maneira particular na absoluta transcendência e unicidade de Deus»¹⁹², a existência de um único princípio é, para ele, a verdade mais básica e indispensável à qual toda a teologia se deve submeter. Donde resulta que as dificuldades teológicas comecem logo no Mistério da geração do Filho. Para compreender as teses arianas é fundamental ter em conta que Ario não chega a fazer uma distinção entre *agénnetos* (ingénito) e *agénetos* (incriado), pelo que usa os verbos correspondentes indiscriminadamente. Para ele a geração em Deus inclui-se no âmbito da realidade criada, pois uma geração como a entendiam os Padres, na sua perspectiva, significaria uma divisão em Deus,¹⁹³ e isso para um Cristão não era possível, muito menos para alguém de tendência monarquiana como ele.¹⁹⁴ A sua concepção de geração era, ainda, bastante helénica, porque imaginava a geração humana e animal, o que o impedia de transcender a noção hebraica de um Deus artífice e de pensar uma geração que não fosse carnal: «o conceito de geração parece-lhe demasiado material»¹⁹⁵. Fica patente que na origem desta heresia está um certo problema de interpretação e linguagem.¹⁹⁶

Para se afastar o mais possível da divisão da mónada divina, que é o Pai,¹⁹⁷ podia ter recusado a existência real do Filho, mas «o arianismo era suficientemente refinado para evitar

¹⁹⁰ É difícil saber ao certo a origem da doutrina ariana, i.e., se se baseou nas doutrinas de uma escola, ou de um autor em específico, ou de uma outra qualquer fonte. Parece ser mais seguro assumir uma confluência de origens que uma única origem. Entre essas origens parece estar uma influência teológica de Orígenes, pelo menos é sobre a sua teologia e gramática que Ario vai tecer as suas teses. Além disso, por ser de Alexandria, era estranho que as teses de Orígenes lhe tivessem passado despercebidas, sobretudo numa época em que geravam tanta controvérsia. Cf. «Origen, the father alike of Arian heresy and of Nicene orthodoxy.» Prestige, *God in patristic thought*, 131; Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 330. Para uma abordagem mais detalhada veja-se Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy, 318-381*, 60–99; e também Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 15 ss.

¹⁹¹ Cf. M. Simonetti, «Arius – Arianism», em *Encyclopedia of ancient Christianity* (InterVarsity Press, 2014); Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 256–61.

¹⁹² «Ario pone l'accento in maniera particolare sull'assoluta trascendenza e unicità di Dio» M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 46.

¹⁹³ Cf. «the division of the divine monad» Simonetti, «Arius – Arianism».

¹⁹⁴ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 336.

¹⁹⁵ «el concepto de generación le parece demasiado material» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 248.

¹⁹⁶ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 334.

¹⁹⁷ Cf. «the Father is a monad, absolutely transcendent in relation to the Son» Simonetti, «Arius – Arianism».

a cristologia do “mero homem” do adopcionismo. A encarnação, para Ario, era um facto.»¹⁹⁸ Ou seja, Ario não duvidava da existência do Filho como uma hipóstase, como um ser real individual. Nesse sentido, também se opôs ao sabelianismo, que negava a existência “hipostática” do Filho, e defendeu a sua subsistência pessoal: «gerado [criado] não à semelhança, mas em verdade»¹⁹⁹. O problema de Ario não estava em reconhecer o Filho como alguém, mas na forma como concebia a sua origem: «toda a gente no século IV concordava que o Pai tinha gerado o Filho, mas a compreensão da natureza da geração do Filho variava.»²⁰⁰

Uma vez que o Filho era, de facto, alguém, e o Pai era o único ingerado,²⁰¹ era preciso encontrar uma origem para o Filho. Para Ario essa origem não podia ser outra coisa se não uma criação, e uma criação *ex nihilo*. Perante as afirmações de outros alexandrinos de que o Filho era inciado – não se pode esquecer que os alexandrinos distinguem inciado de ingerado, e que Ario não distinguia, donde dizer que o Filho era inciado, para ele, era dizer que Ele era ingerado – ele protesta explicando que isso significaria uma de duas coisas: ou que o Filho derivava da substância do Pai ou de uma qualquer matéria subsistente. Nenhuma destas duas opções era, para ele, aceitável. A primeira, porque significaria que o Filho seria ingerado, o que é exclusivo do Pai – ser gerado e inciado estava fora de questão, uma vez que a geração comprometeria o Pai como o ser absolutamente simples, que não pode ser dividido. A segunda, porque se baseava na visão cosmológica que defende a coexistência de uma matéria junto do divino, o que significaria a existência de dois princípios eternos; e porque ia contra a afirmação bíblica clara de que todas as coisas foram feitas por meio do Filho (Cf. Jo 1, 3).²⁰²

Assim, restava apenas a hipótese de Ele ter sido criado, que excluiria qualquer diminuição do Pai, a partir do nada, que salvaguardaria a monarquia divina. Ario recuperou o teísmo de Filão de Alexandria: «o Logos como criado, e como criado do nada»²⁰³. Consequentemente, assim como não poderia haver uma matéria eterna também a criação do Filho não poderia ser eterna, pois tal competiria com a eternidade do Pai: «Ario não compreende como o Filho pode ter no Pai o seu princípio se é coeterno com ele.»²⁰⁴ Apenas o Pai, Deus, é eterno. Houve um

¹⁹⁸ «Arianism was sufficiently refined to avoid the “mere man” christology of adoptionism. Incarnation for Arius was a fact.» Torbet, «The Trinity and the Fathers», 546.

¹⁹⁹ Cf. «γεννήσαντα δὲ οὐ δοκίσει ἀλλὰ ἀληθεία» Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 266.

²⁰⁰ «everyone in the fourth-century agreed that the Father has begotten the Son, but the understanding of the nature of the Son’s generation varied.» Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 266.

²⁰¹ «Ingerado» era, já em Orígenes, um termo exclusivamente aplicado a Deus. Cf. Prestige, *God in patristic thought*, 51.

²⁰² Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 263–5.

²⁰³ «the Logos as created, and as created out of nothing» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I: 293.

²⁰⁴ «Arrio no comprende cómo el Hijo puede tener en el Padre su principio si es coeterno con él.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 249.

tempo em que Filho não foi e só Deus o era, quando ainda não era Pai.²⁰⁵ Encontramos em Ario uma sombra da solidão de Deus postulada por Filão: «Deus encontra-se, assim, encerrado em si mesmo, numa solidão da qual não pode escapar.»²⁰⁶ O nome “Pai”, na sua relação com o Filho, é, por isso, entendido de forma diferente da dos Padres que vimos anteriormente, não como causa “material”, i.e., como aquele que gera a partir de si próprio, mas como a sua causa eficiente, do mesmo modo que é a causa eficiente do mundo, como artesão.²⁰⁷ «O ponto importante que ele estava a tentar enfatizar é propositadamente claro: o Pai é absolutamente Deus, independentemente do Filho.»²⁰⁸

Não obstante ser contado entre as criaturas, o Filho não é uma qualquer criatura, é uma criatura especial que recebeu privilégios de Deus. O grande privilégio é ter sido adotado por Deus, tornando-se, assim, seu Filho. É um privilégio, em relação à adoção dos homens, porque lhe permite participar na divindade do Pai e estabelecer uma relação especial com Ele. É deste modo que Ele se torna Deus, não por essência, i.e., não em sentido próprio, uma vez que era alheio à *ousia* do Pai, mas por participação, i.e., inferior: «Deus, sim, mas de categoria, autoridade e glória inferiores».²⁰⁹

Chegamos, por fim, ao Concílio de Niceia (325). Este Concílio, de natureza cristológica, tem como principal motivação resolver o problema do arianismo. Para isso, escreveu-se um símbolo e cinco anatematismos finais. É muito provável que este símbolo tivesse sido adaptado de um credo siro-palestiniano já existente e professado em Igrejas locais, acrescentando-lhe, apenas, alguns elementos anti-arianos.²¹⁰ O credo Niceno é muito rico e seria difícil esgotar tudo o que ele nos diz acerca de Deus. Vamos, por isso, focar-nos em alguns elementos importantes que vêm no seguimento do que temos vindo a falar e que dizem especial respeito ao arianismo.

Um primeiro problema que Niceia precisava resolver era a ambiguidade de linguagem empregue pelos arianos. «Niceia separa os dois significados que até agora apareciam unidos e que tinham dado lugar a más interpretações: gerado para a relação entre o Pai e o Filho; e criado

²⁰⁵ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 335.

²⁰⁶ «Dios se encuentra así encerrado en sí mismo, en una soledad de la que no puede escapar.» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 252.

²⁰⁷ Para aprofundar o subordinacionismo ariano veja-se Prestige, *God in patristic thought*, 146ss.

²⁰⁸ «The important point that he was trying to emphasize is purposely clear: the Father is absolutely God independent of the Son.» Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 266.

²⁰⁹ «God, yes, but of inferior rank, authority and glory.» Simonetti, «Arius – Arianism»; Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 335; Cf. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 251; Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 267–8.

²¹⁰ Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 275.

para a relação Deus e o mundo.»²¹¹ Quando no primeiro artigo do seu símbolo diz que o Pai criou todas as coisas visíveis e invisíveis chama-lhe “ποιητήν”, i.e., «autor»²¹²; quando diz que o Filho foi gerado unigénito do Pai utiliza “γεννηθέντα”, do verbo “γεννάω”, e “μονογενῆ”, respectivamente; quando diz que o Filho foi gerado e não criado utiliza, respectivamente, “γεννηθέντα” e “ποιηθέντα”, do verbo “ποιέω”; quando diz que por meio do Filho todas as coisas foram feitas utiliza “ἐγένετο”, do verbo “γίγνομαι”. Podemos, assim, constatar que Niceia reserva o verbo gerar (γεννάω) para dizer o tipo de origem do Filho e introduz na tradição cristã a forma grega de entender Deus como aquele que gera e não apenas como aquele que cria.²¹³ Assim, o Filho de Deus «é gerado a partir de Deus, de facto, segundo a analogia da procriação animal, mas é diferente da procriação animal; é um tipo único de geração, a geração de um ser incorpóreo a partir de outro ser incorpóreo»²¹⁴, i.e., porque é gerado, é da mesma natureza daquele que o gera, e porque se trata de uma geração espiritual, e não material, é gerado completo e, por isso, Deus como o Pai e não um Deus menor. Para enfatizar a diferença entre a geração e a criação e, portanto, a diferença entre Filho e a criação acrescentou-se: “γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα”, i.e., “gerado não criado”.²¹⁵

Skarsaune apresenta o termo *μονογενής* como um dos elementos anti-arianos do símbolo de Niceia. Segundo ele, este termo, por ser um termo bíblico (Jo 1, 18) e, por isso, aceite e até usado pelos arianos nos seus discursos teológicos, costuma ser negligenciado, pelos estudiosos, como tal. Contudo, ele alerta para a diferença de significado que há entre o *μονογενής* ariano e o Niceno. *Monogenes* resulta da junção de *mono* (único) e *genes*. Por um lado, *genes* parece poder ser de *γενεά* (raça, género, categoria), significando, assim, «o único do seu género»²¹⁶. Este seria o significado que os arianos lhe atribuíam, porque era compatível com a sua ideia de que o Filho era uma criatura especial e única, mas criatura. Por outro, *genes* era, também, associado ao verbo *γεννάω*, o que lhe atribuiria o significado de “gerado” e a *monogenes* de “o único gerado” ou “unigénito”. Este seria o sentido que Niceia lhe atribuiu e que já encontramos em Orígenes, por exemplo. Embora ele já constasse de outros credos, tinha sempre a função de

²¹¹ «Nicea separa los dos significados que hasta ahora aparecían unidos y que había dado lugar a malas interpretaciones: engendrado para la relación entre el Padre y el Hijo; y creado para la relación Dios y el mundo.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 341.

²¹² «author» *Logeion*, s.v. «ποιητής».

²¹³ Importa recordar que, ainda assim, a compreensão cristã se distancia, em certos aspetos, da grega. Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 324.

²¹⁴ «is generated from God indeed after the analogy of animal procreation, but it is unlike animal procreation; it is a unique kind of generation, the generation of an incorporeal being from another incorporeal being» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 295.

²¹⁵ Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 281.

²¹⁶ «The only one of its kind» Oskar Skarsaune, «A neglected detail in the Creed of Nicaea (325)», *Vigiliae Christianae*, março de 1987, 44. “Género”, aqui, não tem o mesmo peso filosófico e delicadeza técnica que o “género” de que falámos anteriormente quando explicámos o tipo de união de género. Aqui tem um sentido menos técnico e mais geral, para dizer que o Filho era único (unique), que não havia outra coisa como Ele.

adjetivar a palavra “Filho”. Em Niceia recebe uma nova função, a de atributo explicativo da clausula: “γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς”, i.e., “gerado a partir do Pai” porque “unigénito”. Para que o sentido deste “*monogenes*” não pudesse ser, depois, adulterado pelas interpretações arianas – dizendo, por exemplo, que “a partir do Pai” significava “da vontade do Pai” –, o Concílio fez seguir a explicação: “ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς”, i.e., “a partir da *ousia* do Pai”. Assim, “*μονογενής*” afigura-se um importante elemento anti-ariano, porque de hora em diante “unigénito” significa que o Filho é o único gerado a partir da *ousia* do Pai.²¹⁷

Segue-se, então, a explicação do que significa ser gerado a partir da *ousia* do Pai: “θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ”, i.e., “Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”. Afirmar que o Filho é Deus verdadeiro (a partir – ἐκ) do Pai, que é Deus verdadeiro, significa que «o Filho é verdadeiramente Deus no [mesmo] sentido em que o Pai era Deus»²¹⁸. O Filho tem uma divindade igual à do Pai.

Depois desta sequência de afirmações, a proposição *ek* (ἐκ) já não pode ser entendida como ablativo agente (“por meio de”), mas apenas como genitivo de procedência (“a partir de”).²¹⁹ Procedência essa que os Padres conciliares entendiam como uma realidade espiritual e não como os arianos que apenas podiam conceber a procedência por geração como uma realidade material.²²⁰ O mesmo se poderia dizer da compreensão do termo “*homoousios*”, o último elemento anti-ariano para o qual queremos apontar.

É difícil dizer ao certo quem trouxe este termo para o Concílio,²²¹ e o seu historial não abonava a seu favor, pois até então tinha sido usado, sobretudo, num sentido material e não constava uma única vez no texto bíblico.²²² Inclusivamente tinha sido usado para condenar Paulo de Samósata no concílio de Antioquia (260s), pelo que a sua escolha para integrar o símbolo implica que os Padres Nicenos o entendiam num sentido espiritual.²²³ Sobre tudo isto, carregava ainda o peso da ambiguidade do conceito de *ousia*, tornando «mais evidente o que nega que o que afirma»²²⁴. Não fora este termo antecedido de todas as outras afirmações, teria, certamente, encontrado algumas dificuldades de interpretação. De facto, quando isolado,

²¹⁷ Cf. Skarsaune, «A neglected detail in the Creed of Nicaea (325)», 40–44.

²¹⁸ «the Son is truly God in whatever sense the Father was God» J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3ª (Continuum, 1972), 237.

²¹⁹ Cf. «La preposición ek hay que entenderla no como ablativo agente (por medio de), sino como genitivo de procedencia.» Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 341.

²²⁰ Cf. Abogado, «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325», 281.

²²¹ Para aprofundar esse tema veja-se Pier Franco Beatrice, «The word “Homoousios” from hellenism to christianity», *Church History*, junho de 2002.

²²² Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 343.

²²³ Cf. Norman Tanner, «Greek Metaphysics and the Language of the Early Church Councils: Nicea I (325) to Nicea II (787)», *Gregorianum*, 2009, 53.

²²⁴ «más evidente lo que nega que lo que afirma» Ladaria, 265; Cf. «la ambigüedad del homoousios viene de la ambigüedad del concepto mismo de ousía» Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 264.

poderia ser interpretado de três formas distintas, de acordo com os três significados de *ousia*: o significado aristotélico de primeira *ousia*, i.e., indivíduo; ou o igualmente aristotélico de segunda *ousia*, i.e., gênero específico; ou o estoico, de substrato. O primeiro significaria que o Pai e o Filho, e por consequência também o Espírito Santo, «constituem um ser individual singular»²²⁵, ou seja, não três indivíduos distintos, mas um único, pelo que o Pai e o Filho e o Espírito Santo seriam «apenas modos ou aparências ou nomes.»²²⁶ O segundo e terceiro significariam que o Pai e o Filho e o Espírito Santo pertenceriam «a um gênero específico comum ou a um substrato comum»²²⁷, o que por si não constituiria um problema se não se lesse no verbo “pertencer” uma distinção entre isso que é comum e as próprias pessoas da Trindade, como algo *per se* à parte delas. O primeiro caso seria de sabelianismo e o segundo de tetrateísmo, ideias que as afirmações prévias do símbolo nos impedem de considerar.²²⁸

Por fim, importa considerar que tipo de união Niceia identificou na Trindade. Wolfson coloca lado a lado a expressão do símbolo “gerado... da *ousia* do Pai” e o anátema contra aqueles que dizem que “o Filho é de uma *hypostasis* ou *ousia* diferente” para tirar duas conclusões: «que a sua unidade comum é aqui descrita pelos termos *ousia* e *hypostasis* e que estes dois termos são usados aqui sinonimamente.»²²⁹ O termo *hypostasis* tem, como vimos, o mesmo significado etimológico que *hypokeimenon*, pelo que, tendo em consideração a sua presente função de identificar a unidade entre indivíduos, se deve entender como se entende aquele *hypokeimenon* que descreve a união de substrato. Ora, se *ousia*, aqui, é utilizada como sinónimo de *hypostasis*, então carrega também este sentido de substrato, ficando evidente o sentido estoico deste vocábulo. Assim, quando Niceia afirma que o Filho é gerado da *ousia* do Pai «não concebe o substrato como algo subjacente tanto ao Pai como ao Filho, mas antes como algo que é idêntico com o Pai, de modo que é o Pai quem é o substrato do Filho.»²³⁰ Donde se conclui que o Pai é a causa, a origem, da unidade da Trindade. Aqui o “*homoousios*” adquire também o papel de salvaguardar a igualdade do Filho em relação ao Pai, para que por o último ser a causa da unidade não se infira a inferioridade do primeiro.²³¹

²²⁵ «constitute one single individual being» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 336.

²²⁶ «only modes or appearances or names.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 336.

²²⁷ «to a common specific genus or to a common substratum» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 336.

²²⁸ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 335–36.

²²⁹ «that their common unity is described here by the terms *ousia* and *hypostasis* and that these two terms are used here synonymously.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 334.

²³⁰ «does not conceive of the substratum as something underlying both the Father and the Son but rather as something underlying both the Father and the Son but rather as something which is identical with the Father, so that it is the Father who is the substratum of the Son.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 335.

²³¹ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 334–35.

Apesar de todas as dificuldades que ele levanta, “*homoousios*” foi o termo escolhido para compilar tudo o que até então se disse e reforçar que o Filho não só é de substância divina, como tem exatamente a mesma substância divina que o Pai.²³² Daqui para diante, quando se recorrer a este vocábulo, os teólogos terão presente tudo isto que ele significa, todas as suas subtilezas e fundamentos. Estas ideias de Niceia, sendo um ponto de chegada, serão para Agostinho um ponto de partida, um pressuposto, na sua especulação Trinitária dos livros V-VII, sobre a qual nos debruçaremos no próximo capítulo.

²³² Para aprofundar o tema veja-se Prestige, *God in patristic thought*, 209–13.

2. O MISTÉRIO DE UM DEUS TRINITÁRIO EM SANTO AGOSTINHO

Agostinho, na busca de se adentrar no Mistério da Trindade, não foi diferente dos seus antecessores, que, diante da Trindade e do monoteísmo, encontraram verdade na unidade, a unidade de três pessoas num só Deus: «Agostinho inferiu que o único Deus é três Pessoas, de tal forma que são um só Ser divino, mas distintas umas das outras e dinamicamente umas nas outras (*circumincessio, perichoresis*).»²³³ Mas, diante dessa descoberta levantava-se o desafio de «como pensar “a união inefável” (*ineffabilis coniunctio*) que faz destas três realidades um único Deus, uma Trindade una e uma Unidade trina»²³⁴.

Nos seus altos voos teológicos encontrou uma grande indigência no próprio processo teológico, sobretudo no de dizer aquilo que compreendeu: «De facto, mais exactamente se pensa Deus do que se diz, e mais exactamente é do que se pensa.»²³⁵ O que, de alguma forma, justifica a estrutura do próprio *De Trinitate*, se se tiver em conta o seu complexo processo de redação, sobretudo, na sua mudança de prioridades.²³⁶

Na teologia trinitária dos três livros que nos propomos estudar trata-se de um jogo entre a união e a distinção, entre a essência e a relação. Neste sentido, ele é um teólogo ousado que «tenta ir tão longe quanto o intelecto humano é capaz de alcançar, mesmo que tenha de recuar constantemente, confessando a sua incapacidade»²³⁷, apresentando ideias novas e reforçando antigas, acrescentando e limando vocabulário, aproveitando e desprezando categorias humanas e filosóficas, procurando e distanciando-se do que a criação possa dizer daquele que a criou.²³⁸ Mas, sobretudo, apoiando-se nas Escrituras e no «olhar da nossa mente»²³⁹, e tomando «a doutrina trinitária nicena como ponto de partida para a exploração, tanto quanto ele a considera algo a ser provado a partir do zero.»²⁴⁰

²³³ «Augustine inferred that the one God is three Persons in such a way that they are one divine Being, yet distinct from one another and dynamically within one another (*circumincessio, perichoresis*).» Stump e Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, 91.

²³⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, com José Maria Silva Rosa (Paulinas, 2007), XXVIII.

²³⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7., 523.

²³⁶ Poder-se-á ter uma noção deste processo na leitura da seguinte obra, que faz acompanhar e corresponder à exposição teológica informações acerca da composição da obra Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge University Press, 2010).

²³⁷ «attempts to push as far as the human intellect is able to reach, even if it must fall back constantly confessing its inability» Gilles Emery e Matthew Levering, eds., *The Oxford handbook of the Trinity* (Oxford University Press, 2011), 126.

²³⁸ Cf. Ayres, *Augustine and the Trinity*, 226.

²³⁹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.9., 533.

²⁴⁰ «Nicene Trinitarian doctrine as a point of departure for exploration as much as he takes it as something to be proved from scratch» Emery e Levering, *The Trinity*, 135; Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.9., 533.

2.1. O argumento gramatical

Agostinho é um homem profundamente ciente dos limites do homem, não será difícil percebê-lo se se ler as *Confissões*, e esse limite atinge o seu expoente quando a criatura procura conhecer o seu criador, quando procura fazer teologia, pois diante do infinito sobressai-se ainda mais a finitude do finito. Tal finitude manifesta-se na teologia em duas etapas: a do pensar e a do falar. Na teologia o homem começa a experimentar as suas limitações quando se atreve a pensar Deus, quando procura na sua finitude abarcar qualquer coisa do infinito. Contemporânea a essa experiência, que a muitos fará desistir ou orgulhar-se, está a experiência da infinitude, que consola e revitaliza. Pensar Deus humilha e exalta. Humilha a razão humana e exalta a imagem de Deus. Depois de pensar, o homem sente o impulso de comunicar, de dizer, escrever, o que pensou. Se pensou alguma coisa, se abarcou um pouco do infinito, alegra-se por se aproximar de Deus. E quando se alegra deseja que os outros se alegrem também aproximando-se de isso que ele abarcou, então comunica-o. Mas, nesse esforço meritório de dizer o que pensou, experimenta uma segunda vez e mais intensamente as suas limitações. Percebe a sua incapacidade de transmitir exatamente o que recebeu, por não saber comunicar ou por falta de material com que comunicar isso que pensou. De facto, a linguagem, por mais técnica e apropriada que seja, será sempre finita, e nunca poderá expor com precisão o infinito, deixará sempre lacunas e ambiguidades. No entanto, aquele que se atreve a tentar pensar e dizer Deus deve ser humilde para saber quando há de parar o seu argumento e reconhecer a sua incapacidade em conhecer melhor aquilo que deseja conhecer antes que o force ao ponto de contaminar aquilo que nele há de infinito com a sua finitude e se comprometa com o erro.²⁴¹

Por tudo isto, a linguagem e o modo de dizer Deus vão ocupar um papel fulcral na sua teologia trinitária. Pelo que nos convém começar por estudar um dos seus mais importantes contributos para a teologia trinitária, o argumento gramatical.

2.1.1. *Secundum relativum*

Santo Agostinho começa o livro V da sua obra *De Trinitate* tratando da polémica ariana acerca da teologia trinitária. Agostinho expõe sinteticamente o que estes “hereges” entendiam erroneamente acerca da Trindade:

²⁴¹ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.1.1., 9.10.; VII.1.2., 4.7., 4.8.

“Tudo o que se diz ou pensa acerca de Deus não é dito segundo o acidente, mas segundo a substância. Portanto, para o Pai, ser ingénito é segundo a substância e, para o Filho, ser gerado é segundo a substância. Ora é diferente ser não gerado e ser gerado; logo é diferente a substância do Pai e do Filho”.²⁴²

Este processo lógico tem para Agostinho alguns problemas.

O primeiro está imediatamente na primeira frase. Agostinho não discorda que de Deus nada se possa dizer ou pensar segundo o acidente, pois «o termo “acidente” não designa senão aquilo que [...] se pode perder»²⁴³, por separação ou por mutação. Ora se em Deus «nada é mutável e susceptível de se perder»²⁴⁴, então nele não há acidentes.²⁴⁵ Por outro lado, a adversativa que se segue, quando se diz que Deus é sempre predicado segundo a substância, afigura-se-lhe, no melhor dos casos, como incompleta. Este é um momento decisivo para estes três capítulos. O argumento que Agostinho desenvolve, embora aparentemente se trate apenas de uma questão linguística, constitui os alicerces sobre os quais vai edificar os princípios de distinção na Trindade. Em Deus «nem tudo o que é dito é dito segundo a substância»²⁴⁶, mas também «é dito segundo a relação»²⁴⁷.

A categoria de relação era normalmente incluída dentro da categoria de acidente, pois nas coisas criadas as relações constituem realidades mutáveis e contingentes. Porém, numa realidade imutável, eterna e necessária, i.e., sem acidentes, como Deus, esta pode constituir uma categoria não accidental. É curioso que já Aristóteles tenha identificado um certo tipo de acidentes, a que chamou “propriedade”, como possivelmente eternos, o que em sentido estrito os excluiria da lista dos acidentes, pois de certa forma é de algo analogamente semelhante que Agostinho fala. Assim, as relações Trinitárias, por serem eternas, não têm (não podem) de ser consideradas como acidentes, mas antes como propriedades.²⁴⁸

Agostinho elabora o seu argumento explicando que Pai e Filho são termos de relação. Apenas se chama a alguém “pai” quando esse alguém tem um filho, e quando dizemos “pai” estamos a nomear essa relação de paternidade, uma relação com um outro. O mesmo se pode dizer de “filho”, que só se diz de alguém que tenha um pai e, do mesmo modo, quando dizemos

²⁴² Santo Agostinho, *De Trinitate*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, com José Maria Silva Rosa (Paulinas, 2007), V.3.4., 409. Na falta de menção específica ao original latino, com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, *et al.*, a esta versão, se referirão doravante as nossas remissões.

²⁴³ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.4.5., 411.

²⁴⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.5.6., 413.

²⁴⁵ Adiante veremos como a ausência de acidentes, ou a imutabilidade, de Deus está ligada à sua simplicidade, ao facto de que para Deus ser e ser os seus atributos não são coisas diferentes.

²⁴⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.5.6., 415. «*Secundum substantiam dicitur*»

²⁴⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.5.6., 415. «*Dicitur [...] ad aliquid*». Mais adiante aparece também escrito de outras formas: «*ad alterutrum*» e «*secundum relativum*».

²⁴⁸ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 355.

“filho”, estamos a nomear essa relação de filiação, uma relação com um outro. Estes dois nomes, “pai” e “filho”, por isso, reclamam uma alteridade e uma relação com esse outro. Neste sentido, o Pai é chamado “Pai”, porque é Pai do Filho e o Filho é chamado “Filho”, porque é Filho do Pai; e «o ser dito Pai, [...] [e] o ser dito Filho, lhes é eterno e imutável»²⁴⁹, i.e., essa relação é eterna e imutável, «não pelo facto de o Filho ter nascido ou de nunca deixar de ser Filho, mas pelo facto de que o Filho nasceu sempre e nunca começou a ser Filho.»²⁵⁰ É claro que ser Pai e ser Filho é diferente, no entanto, em Deus isso não implica uma substância igualmente diferente, porque isso que é dito de maneira diferente dos dois e que os distingue não é dito segundo a substância, mas segundo a relação.

Importa esclarecer que quando Agostinho diz “segundo a relação” se deve entender sempre “segundo o relativo”, i.e., em relação a outro. Vamos encontrar na discussão adiante a nomenclatura “em relação a si mesmo” que, embora esteja formulada com a palavra “relação”, não se entende no mesmo sentido de alteridade com que se entende “segundo a relação”. “Em relação a si mesmo” é o mesmo que dizer “segundo a substância”, ao passo que a “segundo a relação” corresponde, sob formulação semelhante, “em relação ao outro”. De facto, assim como ninguém é pai em relação a si próprio também o Pai não é Pai em relação a si mesmo, i.e., segundo a substância, mas em relação ao Filho, i.e., em relação a outro. Esta nova forma de dizer Deus vai levantar algumas dificuldades mais à frente na discussão, porque para Agostinho aquilo que é diferente entre as pessoas da Santíssima Trindade só pode ser dito com rigor através de termos que designem ou insinuem alguma relação.

É precisamente sobre esta exclusividade do “segundo a relação” de dizer o que na Trindade é distinto que o segundo erro do raciocínio ariano enunciado por Agostinho reside: o uso de nomes que designam relações, a saber, “ingénito” (*ingenitum*) e “gerado” (*genitum*), para dizer a substância.

Esta segunda afirmação é complicada em vários aspetos. A primeira dificuldade está em apresentar “ingénito” como par de “gerado” para dizer, respectivamente, “Pai” e “Filho”. «Dizer ingénito não é o mesmo que dizer Pai»²⁵¹, não só porque ingénito não é um termo de relação, mas a negação de um termo de relação, mas também porque nem se é nem se deixa de ser “ingénito” por ter ou não ter gerado um filho. Gerado, por sua vez, é dito em relação a um outro, não a um ingénito, mas a um genitor (*genitor*). Genitor é o par relacional de gerado, aquele que é gerado tem um genitor que o gera, e aquele que é genitor é genitor porque gera

²⁴⁹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.5.6., 415.

²⁵⁰ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.5.6., 415.

²⁵¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.6.7., 417.

alguém que é gerado. Ingénito, como se disse anteriormente, não diz o que algo é, mas o que não é. E o que se nega é “gerado”, i.e., ingénito designa “não gerado”, pelo que se nega o relativo, uma vez que “gerado” é dito segundo o relativo e não segundo a substância, e «quando se nega o relativo, não se nega segundo a substância, porque o próprio relativo não é dito segundo a substância.»²⁵² Ademais, genitor e ingénito entendem-se sob noções distintas: a primeira é dita de Deus Pai em relação ao gerado e a segunda em relação a si mesmo (no que não há contradição, pois ele adverte que Deus é ingénito segundo a substância enquanto não tem origem noutra coisa se não em si).

De facto, ingénito, a bom rigor, apenas pode ser dito dos três da Trindade em relação a si mesmos. Dos três, porque Deus não tem uma outra origem senão em si próprio, Ele é a causa da sua própria existência, e a sua divindade não vem de outro lugar se não da sua própria substância. Talvez não seja rigoroso do ponto de vista lógico dizer que o Pai é ingénito segundo a relação, embora do ponto de vista metafísico e teológico o seja. De facto, “ingénito”, como vimos, não afirma uma relação, não declara uma realidade, mas nega-a, nega a realidade de uma relação, pelo que seria pouco lógico incluí-lo na categoria de relação. Nesse sentido, Agostinho concorda com a literalidade desta primeira formulação ariana, mas não com o mesmo entendimento que os arianos têm dela e a partir do qual formulam o seu argumento que, *per si*, ainda que ingénito fosse um termo de relação capaz de substituir Pai, está errado. Por outro lado, é verdade que nesse aspeto o Pai se distingue do Filho, i.e., que o Filho tem uma relação de origem e o Pai não, que o Filho tem uma origem intra-trinitária e o Pai não, que o Filho tem o Pai como causa da sua existência e o Pai é a causa da sua própria existência.²⁵³ E, segundo Agostinho, tudo o que distingue a Trindade deve ser dito segundo a relação, pelo que esta distinção, a saber, que o Pai é ingénito e o Filho gerado, se deveria dizer segundo a relação. Além disso, como ficou dito, “ingénito” é a negação de algo que é dito relativamente, pelo que se diz também, por conseguinte, relativamente. De qualquer modo, o argumento está errado porque o paralelo está mal formulado: não se pode dizer que o Filho é segundo a substância algo que é dito em relação ao Pai (gerado), quando se diz que o Pai é segundo a substância algo que pode ser dito em relação a si mesmo. Não se pode comparar o que se diz de um segundo a substância (ainda que do outro também se possa) com o que se diz de outro segundo a relação.

No livro V Agostinho trata de uma questão que este modo de predicar Deus segundo a relação, como a forma de dizer aquilo que na Trindade é distinto, levanta: o do nome próprio do Espírito Santo. Como vimos anteriormente, Pai designa uma relação e, por isso, algo que

²⁵² Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.7.8., 419.

²⁵³ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 357.

nem o Filho nem o Espírito Santo são. Filho, de modo semelhante, designa uma relação e, por isso, algo que nem o Pai nem o Espírito Santo são. No entanto, o mesmo não acontece com o nome próprio da terceira pessoa da Santíssima Trindade. De facto, o Pai é Espírito e o Filho é Espírito, e o Pai é Santo e o Filho é Santo. Donde se segue que tanto o Pai como Filho possam ser chamados apropriadamente Espírito Santo. Quando se chama Espírito Santo àquele de quem esse nome se diz em sentido próprio, diz-se relativamente, tanto ao Pai como ao Filho, por este ser o Espírito do Pai e o Espírito do Filho. Além disso, parece haver desarmonia entre este nome que se diz relativamente e os das outras duas pessoas, pois embora se diga “Espírito Santo do Pai” e “Espírito Santo Filho” não se diz “Pai do Espírito Santo” nem “Filho do Espírito Santo”, para que não se entenda como «filho do Pai»²⁵⁴ nem como «pai do Filho.»²⁵⁵ Mas também não se encontram outros dois nomes para o Pai e o Filho, que se lhes prediquem segundo a relação, que estabeleçam com o nome “Espírito Santo” uma relação recíproca.

As dificuldades deste nome parecem ser três: a de que essa relação não está manifesta neste nome; a de que, por tal razão, não designa estritamente algo que só a terceira pessoa é; e a de que «não parece corresponder-lhe reciprocamente o termo daquele a quem é referido.»²⁵⁶ Esta última aparente dificuldade não se apresenta como tal para Agostinho, porque «em muitos relativos sucede que não se encontra um termo com que se correspondam reciprocamente as coisas que são referidas entre si»²⁵⁷, pelo que do ponto de vista teológico não se apresenta como um problema. Esta ausência de reciprocidade será colmatada com um outro nome próprio do Espírito Santo que Agostinho desenvolverá e sobre o qual assentará uma parte importante da sua pneumatologia. Levantam-se, então, duas questões: se os três individualmente e em conjunto podem ser chamados “Espírito Santo”, porque revelou Deus esse nome como o nome próprio da terceira pessoa? Que nome próprio se dá a essa pessoa que designe tanto relação como algo que só ela é?²⁵⁸

Seremos melhor capazes de responder à primeira pergunta depois de tratarmos a segunda. Santo Agostinho encontra no nome “Dom” a manifestação da relação intra-trinitária que o nome “Espírito Santo” estabelece sem manifestar. Este nome ele encontra-o atribuído ao Espírito Santo em diversas passagens do Novo Testamento, umas directamente, identificando-o como Dom, como em At 8, 19-20, outras indirectamente, identificando a missão do Espírito Santo com a dinâmica do dom, como em Jo 4, 10. “Dom” é um nome que se diz relativamente,

²⁵⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.12.13., 439.

²⁵⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.12.13., 439.

²⁵⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.12.13., 439.

²⁵⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.12.13., 439.

²⁵⁸ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.11.12., 435.7.

porque manifesta a relação recíproca entre dom e dador: o dom do dador e o dador do dom. Assim como o Espírito Santo é Espírito do Pai e Espírito do Filho, também é Dom do Pai e Dom do Filho, melhor dito: Dom do Dador e Dom do Dador. Ele é dom de ambos como é explícito em Jo 15, 26: «Quando vier o Paráclito, o Espírito da Verdade, que procede do Pai, e que Eu vos hei de enviar da parte do Pai, Ele dará testemunho a meu favor» e em Rm 8, 9: «Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence.» Mais adiante teremos oportunidade de desenvolver um pouco mais as consequências e implicações teológicas que este nome tem tanto para o Espírito Santo como para a Trindade, mas de momento interessamos tão só “resolver” a dificuldade gramatical levantada.²⁵⁹

Agora enriquecida por este “novo” nome, fica mais evidente a função da revelação do nome “Espírito Santo”. Santo Agostinho entende que a revelação deste nome quer evidenciar três realidades: em primeiro lugar, «que o Espírito não é simplesmente um terceiro ao lado do Pai e do Filho, mas aquele que é o Espírito de ambos»²⁶⁰, o que, como melhor veremos, é decisivo para a compreensão de quem é o Espírito; em segundo, que aquele espírito que é prometido por Cristo aos seus seguidores é o mesmo Espírito Santo de Deus, o que significa que «ao recebermos o Espírito, somos assim atraídos para a própria vida divina»²⁶¹; por fim, que esse Espírito é Deus como aqueles de quem é Espírito são Deus, e que, por isso, é «plenamente uma “pessoa” divina»²⁶². Podemos ainda acrescentar que, por ser um nome que se adequa aos três, revela a natureza de Deus e o terceiro, a quem se atribui esse nome em sentido próprio, como a comunhão entre os outros dois, que são chamados em sentido apropriado²⁶³ com esse nome, como «uma espécie de comunhão infável».²⁶⁴

²⁵⁹ Cf. Emery e Levering, *The Trinity*, 129; Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, V-11.12. (435.7).

²⁶⁰ «that the Spirit is not simply a third beside Father and Son, but one who is the Spirit of both» Emery e Levering, *The Trinity*, 129.

²⁶¹ «in receiving the Spirit we are thus drawn into the divine life itself» Emery e Levering, *The Trinity*, 129.

²⁶² «fully an irreducible divine ‘person’» Emery e Levering, *The Trinity*, 129.

²⁶³ Certos títulos são ditos em sentido apropriado quando são usados para nomear outras pessoas divinas que não aquela a que Sagrada Escritura se refere ao usar tal título. Esses títulos, ainda que apropriados, têm de ser adequados a essa pessoa a que nos referimos. “Filho” não é um título adequado, nem ao Pai nem ao Espírito Santo, e, por isso, não lhes poderia ser atribuído, mesmo em sentido apropriado, no entanto, como dissemos, tanto o Pai como o Filho podem ser chamados Espírito Santo, no entanto, em sentido apropriado, porque só a terceira pessoa da Santíssima Trindade é chamada diretamente assim na Sagrada Escritura. Estes títulos apropriados enfatizam a igualdade e unidade ontológica entre o Pai e o Filho e o Espírito Santo. E, neste caso em que o nome “Espírito Santo” é um nome próprio, ele revela dimensões do título único, pois ficamos a saber que o Dom de Deus é o seu próprio Espírito. Por sua vez, os nomes únicos revelam dimensões dos títulos apropriados, pois Dom revela que o Espírito de Deus é doado. Assim, Agostinho apresenta Pai e Filho e Espírito Santo como os nomes únicos; e Poder, ou Força, e Sabedoria e Amor, respectivamente, em sentido próprio, e em sentido apropriado todos os nomes que se disserem propriamente, mas não unicamente, de uma outra pessoa que não aquela a que se está a referir. Os nomes próprios advêm de atributos essenciais de Deus, que não são exclusivos de uma pessoa – mas comuns às três, e, por isso, são ditos em sentido apropriado para as restantes – mas são mais especificamente atribuídos a uma delas. Cf. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge University Press, 2010), 227.254.

²⁶⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.11.12., 437; Cf. Emery e Levering, *The Trinity*, 129.

Há, ainda, um outro termo que causa algumas dificuldades ao argumento gramatical, o termo “pessoa”. A primeira dificuldade está no facto de ele não ter antecedentes bíblicos que designem aquilo que a teologia trinitária quer identificar com ele: «não encontramos, em passo nenhum da Escritura, uma menção de três Pessoas.»²⁶⁵ Para Agostinho, quando se fala de «coisas inefáveis»²⁶⁶, não se pode ignorar o que a Escritura diz e a forma como diz, porque o único que conhece essas coisas é o mesmo que as revelou. Por essa razão é mais fácil lutar por uma compreensão de um termo que, ainda que cause dificuldades, seja bíblico (como “Espírito Santo”) que por um que, igualmente causando dificuldades, não o seja (como “pessoa”). A insistência de Agostinho na inefabilidade deste Mistério deve ser entendida lado a lado com a motivação que lhe vem da necessidade de responder a «visões heréticas de Deus»²⁶⁷, daí que ele tenha tentado dizer alguma coisa, «não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer.»²⁶⁸ No tratamento deste tema, entre VII.4.7. e VII.6.11., as ferramentas que ele usa «não são de exegese bíblica, mas de lógica técnica. A Escritura é raramente utilizada — na verdade, nunca para apoiar os aspetos técnicos trinitários do argumento.»²⁶⁹

A segunda dificuldade está em este não ser, a seus olhos, um termo de relação. Este termo, que é atribuído a cada um dos três individualmente, apresenta-se como um desafio ainda maior que o anterior, porque enquanto que “Espírito Santo” podia ser dito relativamente ainda que não lhe correspondesse reciprocamente nenhum outro termo, “pessoa”, para Agostinho, não tem sequer a marca de qualquer tipo de relação. Se “pessoa” quer designar aquilo que cada um deles é distintamente, então tem de ser dito segundo a relação. Mas se “pessoa” é um termo que não invoca qualquer relação, então, teríamos que o predicar segundo a substância, o que não está bem, porque não dizemos “uma pessoa” como dizemos “um Deus”, mas “três pessoas”. A esta dificuldade vai corresponder uma discussão sobre que tipo de termo “pessoa” é, se de género, espécie ou indivíduo. Embora já tenhamos sido introduzidos, sinteticamente, no capítulo anterior aquilo a que se chama “árvore de Porfírio”, em Agostinho não se pode entender esta discussão, que acaba por ultrapassar o argumento gramatical, sem ter em conta alguns princípios, como a simplicidade, que surgem aquando do tratamento da essência de Deus.

A terceira dificuldade está em não se saber ao certo o que se quer significar com “pessoa”, assim como com o paralelo grego (*hypostasis*). “Pessoa”, entre outras palavras usadas

²⁶⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.8., 529.

²⁶⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7., 521.

²⁶⁷ «heretical views of God» Richard Cross, «Quid Tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7», *The Harvard Theological Review*, abril de 2007, 219.

²⁶⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.9.10., 431.

²⁶⁹ «not of biblical exegesis but of technical logic. Scripture is used rarely - indeed, never in support of the technical trinitarian aspects of the argument.» Cross, «Quid Tres?», 219; Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.9., 531.

na teologia trinitária, nasceu da «necessidade de falar»²⁷⁰ e não de uma plena compreensão do que se quer significar com ela e da sua adequação ao que se está a tentar nomear. O mesmo acontece, pelo menos aos olhos de Agostinho, com o seu paralelo grego, “*hypostasis*”, que se comportará, na dificuldade anterior, da mesma forma, donde o que se diz de um se poderia, neste argumento, dizer do outro. Daqui resulta que a incompreensão que Agostinho manifesta em relação a esse termo grego em V.8.10. se traduza numa igual incompreensão acerca do termo latino. Esta dificuldade está relacionada, naturalmente, com a anterior, pelo que serão tratadas em simultâneo, uma vez que a tentativa de aprofundar a segunda vai conduzir para uma espécie de resolução da terceira. Deixaremos esta complicada discussão para o próximo subcapítulo onde poderemos enfrentar a questão «três quê?»²⁷¹ mais detalhadamente.

2.1.2. *Secundum substantiam*

Uma vez delineada a forma como se diz o que é distinto na Trindade, podemos avançar para a forma como se diz o que é comum. Como vimos, a par do que se diz relativamente está o que se diz substancialmente, ou melhor dito, para Agostinho, essencialmente. Esta discussão sobre qual é a palavra mais adequada, se “substância” se “essência”, para dizer aquilo que os gregos quiseram dizer com “*ousia*”, como todas as outras que vimos anteriormente, vai evoluir rapidamente de uma discussão acerca da pertinência gramatical para uma discussão teológica densa e complexa, que analisaremos depois.

Agostinho expõe as suas dificuldades com a palavra “*substantia*” evidenciando o problema que o uso deste vocábulo para traduzir “*hypostasis*” levanta. “*Substantia*” é a tradução mais direta para latim de “*hypostasis*”, no entanto, em latim, por substância, entende-se no mesmo sentido que essência, ou seja, de *ousia*, pelo que seria confuso dizer «uma essência, três substâncias»²⁷². Agostinho, assim como os restantes latinos, prefere usar substância no mesmo sentido com que usa essência do que como tradução de hipóstase. Portanto, como Agostinho, usaremos “substância” sempre neste sentido.²⁷³ No entanto Agostinho sugere, em vez de “substância”, o uso de “essência”. “*Essentia*” deriva de “*esse*”, do verbo ser, ou seja, essência designa aquilo que se “adquire” ao ser-se, i.e., aquilo que se é, como sabedoria (*sapientia*) é aquilo que se “adquire” ao saber (*sapere*). Ora, não há palavra mais adequada para designar o

²⁷⁰ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.9., 531.

²⁷¹ «*quid tres*» Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.9.10., 431.

²⁷² Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.9.10., 431.

²⁷³ Importa, ainda, dar nota de que ele usa este vocábulo sobretudo por uma questão de convenção, uma vez que as consequências teológicas do uso de substância e essência são significativamente distintas.

que aquele que disse: «Eu sou aquele que sou» (Ex 3, 14) é do que aquela palavra que deriva de “ser” e designa aquilo que se é ao ser-se. Mas esta passagem não reclama para Deus simplesmente o verbo ser, reclama a exclusividade da totalidade do que significa ser. De facto, existem «outras essências»²⁷⁴, i.e., coisas que são, «que recebem acidentes por meio dos quais se faz nelas mudança»²⁷⁵, mas “aquele que é” é o próprio ser, imutável, eterno e necessário. Isso só Deus é. Dizer “essência”, por isso, traz consigo esta bagagem que é relevante quando se está a falar daquilo que Deus é. Ademais, para um latino é difícil dizer “substância” sem recordar o par substância-acidente (próprio das substâncias mutáveis), o que é prejudicial quando se está a falar na substância de Deus, pois Ele, sendo imutável, eterno e necessário, não tem qualquer tipo de acidente: nele não há mudança, não há um momento em que começou a ser e não podia não ser.²⁷⁶ Assim, diz-se segundo a substância tudo aquilo que Deus é em relação a si mesmo, aquilo que Ele é.

Agostinho cita diversas vezes o «*eiusdem substantiae*»²⁷⁷ do símbolo niceno como fundamento de autoridade para montar os seus argumentos. Neste caso, cita-o para argumentar um princípio fundamental de Deus, a simplicidade. «É tão grande a força da mesma substância no Pai, e no Filho, e no Espírito Santo, que tudo aquilo que é dito acerca de cada um em relação a si mesmo não se assume em conjunto no plural, mas no singular.»²⁷⁸ Quando se diz de um algo que ele é em relação a si próprio está-se a dizer algo que Deus é, e, por isso, algo que também cada um dos outros dois é em relação a si próprio. Agostinho exemplifica com o predicado “Deus”: é certo que dizemos “o Pai é Deus”, e que “o Filho é Deus”, e que “o Espírito Santo é Deus”, e não há dúvidas de que tal se diz segundo a substância, mas, no entanto, não se diz que a Trindade seja três deuses, mas apenas um único Deus. O mesmo processo se poderá fazer, processo esse que Agostinho faz, com os outros predicados que se predicam em relação a si próprio, como “grande” e “bom”, por exemplo. Esses predicados, por se dizerem segundo a substância, dizem-se “tantas vezes” quantas se dizem “essência”: «assim como não dizemos três essências, assim também não dizemos três grandezas», mas uma única grandeza, porque uma única essência. «Agostinho não argumenta a partir das características de uma natureza partilhada *per se* [...] mas apontando para a qualidade peculiar da unidade para a qual o *homoousion* aponta»²⁷⁹: se o Pai e o Filho e o Espírito Santo têm a mesma e única essência,

²⁷⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.2.3., 407.

²⁷⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.2.3., 407.

²⁷⁶ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.2.3., 405.7; V.8.10.-9.10., 429.31; VII.5.10., 535.

²⁷⁷ «da mesma substância» Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.8.9., 426.7.

²⁷⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.8.9., 427.

²⁷⁹ «Augustine does not argue from the characteristics of a shared nature *per se* [...] but by pointing to the peculiar quality of the unity to which the *homoousion* points» Ayres, *Augustine and the Trinity*, 215.

então o Pai é o mesmo Deus que o Filho e que o Espírito Santo, e o mesmo Grande, e o mesmo Bom, etc.

Deus tem de ser esta única plena transcendência, uma unidade que precede todo o número. Não faz sentido falar de Deus, esta plenitude transcendente, como mutável, como potencialmente perdedor desse status, ou, de alguma forma, necessitado de alcançá-lo.²⁸⁰

Tal acontece, afirma Agostinho, porque «para Deus não é uma coisa ser e outra ser grande»²⁸¹, ou qualquer outro desses predicados que se dizem segundo a substância. Deus não é grande por participação - «se assim fosse, a grandeza seria maior que Deus»²⁸² -, pois Ele é aquele que é, e aquele que é, se é grande, então é aquele que é grande, i.e., Ele é a própria grandeza. Ele é a grandeza da qual as coisas que são ditas grandes recebem a sua grandeza, donde se conclui que não se diz, por exemplo, que Deus é grande da mesma forma como se diz que uma montanha é grande. Se o único ser simples é Deus, então todos os restantes são compostos. Todos esses outros seres são, por isso, constituídos, além da essência, de atributos que não são essenciais ao mesmo ser, i.e., de acidentes. São precisamente os acidentes que vão distinguir a essência desses seres daquilo que os qualifica. Deus, porém, por ser simples e imutável, não está sob esses termos, pelo que aquilo que o qualifica não é distinguido do seu ser, da sua essência. Ele é «a totalidade e a fonte de tais qualidades»²⁸³: «Deus “é” o que Deus é dito “ter”»²⁸⁴. A imutabilidade de Deus não é simplesmente o oposto do dinamismo de mudança, mas um permanecer ativamente isso que Ele é desde a eternidade. Agostinho no-lo diz quando em V.8.10. explica que das nove categorias de Aristóteles, que apenas se dizem de Deus em sentido metafórico, a acção é a única que pode ser dita em sentido próprio de Deus, a única que se diz sem qualificação. Toda esta dinâmica de ser contribui, naturalmente, para a sua preferência em dizer “essência”.²⁸⁵

E afirmar que para Deus ser e ser um certo atributo é o mesmo, implica também que – embora se possa dizer Deus de diversas formas – não seja diferente para Ele, por exemplo, ser bom e ser sábio, porque, sendo Ele simples, a sua bondade é o mesmo que a sua sabedoria, uma vez que para Ele ser bom é o mesmo que ser e ser sábio é igualmente ser.²⁸⁶

²⁸⁰ «God must be this unique transcendent fullness, a unity which precedes all number. It makes no sense to speak of God, this transcendent fullness, as changing, as potentially losing that status, or in any sense needing to achieve it.» Emery e Levering, *The Trinity*, 127.

²⁸¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.8.9., 429.

²⁸² Santo Agostinho, *De Trinitate*, V.10.11., 433.

²⁸³ «the fullness and source of all such qualities» Emery e Levering, *The Trinity*, 126.

²⁸⁴ «God “is” what God is said to “have”» Emery e Levering, *The Trinity*, 126.

²⁸⁵ Cf. Emery e Levering, *The Trinity*, 126–7.

²⁸⁶ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.7.8., 479.

Por fim, é esta realidade da simplicidade que os títulos Nicenos “Deus de Deus” e “Luz da Luz” querem significar: «não em conjunto ambos “Deus de Deus”, mas só o Filho, “de Deus”, ou seja, ‘do Pai’; nem ambos em conjunto “luz de luz”, mas só o Filho, “da luz” Pai.»²⁸⁷ Mas de “de Deus” ou de “da luz” não se deve inferir uma geração não eterna, como se dizer isso quisesse significar alguma dessincronia temporal entre a existência do Pai e do Filho, pelo contrário, quando se diz “Deus de Deus” não se está a dizer outra coisa se não: «isto que não é o Filho sem o Pai, vem disto que não é o Pai sem o Filho»²⁸⁸. “Vem” indica o acto eterno de gerar pelo qual se entende «perfeitamente que o genitor não precedeu aquilo que gerou»²⁸⁹ e pelo qual o gerado é igual e único com o genitor.²⁹⁰ Neste sentido, «apenas não pode ser dito acerca do Pai e do Filho “aquilo daquilo” que eles não são conjuntamente»²⁹¹, i.e., aquilo que eles são ditos segundo a relação.

2.2. Trindade, uma união entre relativos

Depois de termos exposto o argumento gramatical de Santo Agostinho, que servirá de alicerce para os três capítulos do *De Trinitate*. que nos propusemos estudar, compete-nos aprofundar um pouco mais as consequências teológicas de tal argumento. Se antes vimos quais as regras para dizer a Trindade, agora queremos ver quais as implicações profundas de tais regras. Seria de esperar, da parte de muitos estudiosos, que ao tratar Deus em Agostinho, ou noutro autor clássico, se partisse da unidade de Deus para a sua pluralidade, i.e., que se explicasse de que maneira Deus é uno e só depois Trindade. Não obstante, pareceu-nos oportuno apresentar a teologia de Agostinho na ordem inversa, não por uma profunda convicção hermenêutica acerca da teologia e método de Agostinho, mas porque metodologicamente pareceu-nos mais interessante e conveniente, uma vez que unidade pressupõe, desde logo, uma certa pluralidade. De facto, não dizemos que haja unidade entre um indivíduo, mas entre pelo menos dois. Donde nos pareceu relevante apresentar primeiro o que Agostinho entende destes três da Trindade e só depois explicar de que modo são Um.

²⁸⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.2.3., 465.

²⁸⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.2.3., 465.

²⁸⁹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.2.3., 465.

²⁹⁰ Cf. Emery e Levering, *The Trinity*, 127.

²⁹¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.2.3., 465.

2.2.1. *Quid tres?*

“*Quid tres?*” é uma pergunta que Agostinho apresenta várias vezes como paradigma do mistério do que é isso que é três na Trindade. Esta questão surge, sobretudo, no contexto da discussão do termo “pessoa” e é introduzida quando no livro V Agostinho afirma não saber exatamente que diferença os gregos pretendem estabelecer entre *ousia* e *hypostasis*. Como explicámos brevemente, a dúvida deve-se ao facto de a tradução para latim do termo *hypostasis* ser *substantiam* e esse termo latino ter adquirido o mesmo significado de *essentia*, que é o termo com que se traduz *ousia*. Pelo que Agostinho se mostra incapaz de dizer “*unam essentiam tres substantias*”, pois geraria muita confusão, uma vez seria quase o mesmo que dizer “*unam essentiam tres essentias*”, o que é óbvio que não pode ser dito. Arranjou-se, então, o termo “*persona*” para se dizer, em latim, o que se quer dizer, em grego, com “*hypostasis*” e se poder associar definitivamente o “*substantia*” ao “*essentia*”. Já vimos que este termo, na opinião de Agostinho, surge à teologia latina à falta de melhor.

Pessoa não é para ele um termo relacional, não manifesta qualquer relação, nem tem um predicado paralelo, como “pai” tem “filho”.²⁹² Mas também não é um termo que se diga segundo a substância, porque tudo o que se diz segundo a substância se diz sempre no singular, o que não é o caso. Dizemos que o Pai é Deus, e o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus, mas também que a Trindade é um só Deus, por outro lado, dizemos que o Pai é pessoa, e o Filho é pessoa, e o Espírito Santo é pessoa, mas não dizemos, como por acumulação do argumento devíamos, que a Trindade é uma só pessoa, antes que são três pessoas. A dificuldade está, por isso, em compreender a diferença entre o tipo de predicado que “essência” e “pessoa” são e o que, de facto, procuram dizer da Trindade. A dúvida em relação à diferença entre *ousia* e *hypóstase* é transportada para o par *essência-pessoa*. É isso que ele vai abordar entre os capítulos 4.7. e 6.11. do livro VII do *De Trinitate*.²⁹³

O que Agostinho tenta providenciar no livro 7 é uma forma de entender o termo “pessoa” de tal forma que estas inferências [“um Deus, portanto uma pessoa” ou “uma essência, portanto uma pessoa”] não sejam válidas, apesar do facto de “pessoa” ser não-relacional.²⁹⁴

²⁹² Agostinho parece não ter a mesma ideia de pessoa que tínhamos encontrado em Tertuliano. Mesmo que Tertuliano não reconhecesse neste vocábulo uma relação correspondente, quer recíproca quer não recíproca, reconheceu nele um certo carácter relacional, ou um algo individual que reclama uma relação.

²⁹³ Cf. Cross, «*Quid Tres?*», 217–9.

²⁹⁴ «What Augustine tries to provide in book 7 is a way of understanding the term “person” such that these inferences are not sound, despite the fact that “person” is non-relational.» Cross, «*Quid Tres?*», 218.

O trabalho de Agostinho consiste em mostrar como a essência divina é comum aos três de uma forma que a pessoalidade divina não é. Só assim, apesar da força que tem “pessoa” ser um termo não-relacional, poderá superar estas inferências inválidas.

A discussão começa com a avaliação da legitimidade em dizer “três pessoas” considerando o caso de três seres humanos. Estes três seres humanos podem ser designados no plural com um nome específico, “homem”, ou com um nome genérico, “animal”. Dizemos “aqueles três homens” ou “aqueles três animais”. Agostinho nota que, na verdade, usamos o nome genérico no plural, porque usamos o específico no plural. O uso do nome específico no plural exige o uso do nome genérico no plural, mas o inverso não se verifica. Um grupo de três animais não exige que sejam os três da mesma espécie, pelo que esse plural genérico pode designar três nomes específicos distintos, e, por isso, no singular. Esta verdade tradicional encontramos-na na já referida “árvore” de Porfírio quando este na sua obra *Isagoge* desenvolve as categorias de Aristóteles.²⁹⁵

Entre outras conclusões Porfírio deixa-nos três relevantes para a discussão de Agostinho. A primeira é a que acabámos de referir. A segunda é que cada categoria de Aristóteles pode ser dividida de mais geral para mais específica, pelo que toda a espécie, quando dividida, se apresenta como género das espécies em que foi dividida. A única exceção é quando se atinge a espécie mais específica a qual se divide em indivíduos e não noutras espécies. Essa última espécie não é género de nada, mas apenas espécie. O filósofo exemplifica com a seguinte “árvore”: corpo é espécie de substância e género de corpo animado; corpo animado é espécie de corpo e género de animal; animal é espécie de corpo animado e género de animal racional; animal racional é espécie de animal e género de homem; homem, por sua vez, apesar de ser espécie de animal racional não é género de nada, pois o que se lhe segue são indivíduos, pelo que “homem” é apenas espécie e a espécie mais específica desta “árvore”. A terceira é que «cada espécie distingue-se das outras do mesmo género por aquilo que se denomina “diferença específica”»²⁹⁶. São essas diferenças específicas que motivam a divisão dos géneros em espécies. O exemplo que Porfírio apresenta é a qualidade racional como diferença específica entre “homem” e “cavalo” como espécies diferentes do mesmo género, a saber, “animal”.²⁹⁷

Assim como o argumento de Porfírio não parece ser apenas uma questão de linguagem, o que é sem dúvida, uma vez que ele fala de «géneros reais e espécies reais»²⁹⁸, também o de

²⁹⁵ Cf. Cross, «Quid Tres?», 220-1.

²⁹⁶ «Each species is distinguished from others of the same genus by what is called a “specific difference”» Cross, «Quid Tres?», 221.

²⁹⁷ Cf. Cross, «Quid Tres?», 221.

²⁹⁸ «real genera and real species» Cross, «Quid Tres?», 221.

Agostinho parece ser mais que a questão linguística. É impossível ler-se a sua intenção, ao tratar “pessoa” como um nome genérico paralelo a “animal”, é apresentá-lo como um universal real, o que parece pouco credível, uma vez que isso significaria afirmá-lo como algo parecido com uma segunda essência, alheia e superior à essência divina, e essa não é, de todo, a posição de Agostinho. De qualquer modo, ele parece reconhecer uma diferença no modo como género e espécie são universais, i.e., uma diferença entre a forma como género e espécie são semelhantes nos indivíduos, e o modo como a essência divina é comum às pessoas. Género e espécie são semelhantes entre os seus particulares por meio de divisão, o género “animais”, por exemplo, pode dividir-se entre “animais racionais” e “animais não racionais”. Por outro lado, a essência divina é indivisível, é simplesmente comum. Dai que os primeiros encontrem apenas semelhança e a segunda seja comum. O que não deixa de ser estranho, pois «o uso de substantivos contáveis no plural requer algum tipo de semelhança específica ou genérica»²⁹⁹, e sempre que chamamos “três” aos três da Trindade ou, sobretudo, quando perguntamos “que três?” estamos a usar um substantivo contável no plural. Donde se esperaria que nesses três se encontrasse um qualquer tipo de semelhança específica ou genérica, mas Agostinho encontra unicamente algo em comum.³⁰⁰

Levantam-se, então, duas questões: «Portanto, porque o Pai e o Filho e o Espírito Santo são três, vejamos o que é que são os três e o que é que têm em comum.»³⁰¹ O que Agostinho deseja encontrar é um termo o mais específico possível, uma designação de espécie que não seja simultaneamente um termo de género, ou seja, que, de acordo com a segunda conclusão de Porfírio que expusemos anteriormente, não se divida em espécies, mas em indivíduos. Esse termo expressaria o que é especificamente comum aos três. É razoável desejar encontrar tal termo, uma vez que três coisas da mesma espécie, «onde não há diversidade de natureza»³⁰², que é o caso da Trindade, são do mesmo género e que tais coisas devem ter tanto uma designação genérica como uma específica. Pessoa é uma designação satisfatoriamente genérica, porque se aplica a várias espécies, visto, por exemplo, que até o homem pode ser dito pessoa e a sua diferença em relação a Deus é incomensuravelmente grande. A dificuldade está em encontrar o termo específico, «que todavia não se encontra.»³⁰³

²⁹⁹ «the use of plural count nouns requires some kind of specific or generic commonality» Cross, «Quid Tres?», 222.

³⁰⁰ Cf. Cross, «Quid Tres?», 221–2.

³⁰¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7., 525.

³⁰² Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.8., 527.

³⁰³ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.8., 527; Cf. Cross, «Quid Tres?», 222–3: «This lack is perhaps not surprising: there could well be specific terms predicable of divine persons, but such terms will be irreducibly proper to the divine persons, and perhaps not knowable without revelation. And the Bible is notably silent on such technical matters.»; Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.7. 521-7.

Não sendo possível arranjar tal termo específico, Agostinho dá uma pequena ideia do que poderá significar este termo genérico. Tal atitude parece reconhecer alguma independência do significado teológico de “pessoa” em relação ao seu status categorial. Agostinho reconhece no significado deste termo o da inclusão da noção de subsistência. Este argumento, para Agostinho, deve ser elaborado com prudência, porque, ainda que a ideia de subsistência não reclame necessariamente a noção de substância, ela é o paradigma daquilo que subsiste. E, embora “substância” respeite o status categorial de “pessoa”, uma vez que se diz não-relacionalmente, ela designa aquele sujeito que está (*stans*) por de baixo (*sub*) das propriedades de que é sujeito. Mas Deus não está por de baixo dos seus atributos, Ele é esses atributos, porque Ele é aquilo que é dito ter, também por isto ele prefere o termo essência a substância. Ora, é precisamente isto que parece acontecer com as pessoas divinas, subsistem sem serem substâncias, o que é possível, uma vez que subsistência não carrega, necessariamente, a ideia de substância que acabámos de explicar, a de estar por de baixo de atributos.³⁰⁴

De qualquer modo, permanece a dificuldade com o modo distinto como se numera “pessoa”: “três pessoas”; e “essência”: “uma essência”. Mas desta vez é tratado de forma inversa, não a partir do facto de estranhamente não se poder dizer “uma pessoa”, mas de não se poder dizer “três essências”. Atrás dissemos que ter alguma coisa em comum é suficiente para a contabilização, donde se esperaria que a essência divina, uma vez que é comum, fosse tratada como um substantivo contável. Mas dissemos também que «a essência divina é comum às pessoas, mas não da forma divisível como um género ou espécie é comum a três indivíduos ou particulares.»³⁰⁵ Se ela fosse um substantivo de género ou de espécie, então diríamos “três essências”. Contudo, ela nem é o género nem a espécie das pessoas divinas e, além disso, é algo numericamente singular partilhado pelas três, a essência divina é “comum e a mesma” nas três pessoas. Então, se a essência divina não é nem género nem espécie, o que deve ser demonstrado primeiro, é preciso explicar o que é. Vejamos, então, primeiro porque a essência divina não é nem o género nem a espécie das pessoas divinas.³⁰⁶

Com efeito, se essência é o género, e substância ou pessoa, como alguns pensam, é a espécie – deixo de lado o que já disse, isto é, que se deve dizer três essências, como se dizem três substâncias ou Pessoas, do mesmo modo que se dizem três cavalos e três animais, sendo cavalo a espécie e animal o género. E aí não foi dita a espécie no plural e o género no singular, como

³⁰⁴ Importa lembrar que para Deus só é o mesmo ser e ser os seus atributos no que toca ao que se diz em relação a si próprio, nunca ao que se diz em relação a outro: dizemos que para Deus “ser é o mesmo que ser sábio”, mas não que “ser é o mesmo que ser Filho”. Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.2.3., 509-11; VII.5.10., 535; Cf. Cross, «Quid Tres?», 223.

³⁰⁵ «the divine essence is common to the persons, but not in the divisible way that a genus or species is common to three individuals or particulars.» Cross, «Quid Tres?», 225.

³⁰⁶ Cf. Cross, «Quid Tres?», 224–5.

se se dissesse: “três cavalos, um só animal”, mas três cavalos sob a designação de espécie e três animais sob a designação de gênero.³⁰⁷

Se a essência divina fosse um gênero e as pessoas espécies desse gênero, então a primeira regra de Porfírio que enumerámos não se aplicaria, uma vez que do plural de espécies não inferiríamos o plural de gênero que esta regra reclama, mas o singular de gênero que a fórmula teológica reclama. A regra reclama que três cavalos, embora partilhem o mesmo gênero, possam ser chamados “três animais”; mas a fórmula teológica reclama que as três pessoas sejam chamadas “um só Deus” e nunca “três deuses”.

Ora, se dizem que a designação de substância ou de pessoa não significa a espécie, mas algo de singular e individual, de tal modo que a substância ou pessoa não se digam como se diz homem, designação esta comum a todos os homens, mas como se diz um homem em concreto como Abraão, como Isaac, como Jacob, ou como qualquer outro que possa ser apontado o dedo, ainda assim a mesma argumentação há-de aplicar-se a eles, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.³⁰⁸

Se a essência fosse um gênero e as pessoas indivíduos desse gênero, então, não só se quebraria a mesma regra, como também a segunda. Em relação à primeira «a mesma argumentação há-de aplicar-se»³⁰⁹, porque de um plural de indivíduos se deveria inferir um plural de gênero, assim como Abraão, Isaac e Jacob são três homens, também são três animais. Em relação à segunda ficaríamos com «um caso anômalo de um gênero sem espécies»³¹⁰, que violaria o padrão de divisão próprio desta regra.³¹¹

Se, porém, essência é a espécie, no sentido em que homem é espécie, e os três a que chamamos substâncias ou Pessoas têm em comum a mesma espécie do mesmo modo que Abraão e Isaac e Jacob têm em comum a espécie a que chamamos homem [...] por que motivo uma só essência se subdivide em três substâncias ou Pessoas?³¹²

Se a essência divina fosse uma espécie e as pessoas indivíduos dessa espécie, então teria de haver uma subdivisão dessa espécie, já que a espécie se subdivide pelos seus indivíduos, como acontece com a espécie “homem” que está em muitos homens. Mas a essência divina, uma vez que é singular, i.e., simples, não é divisível. É verdade que se pode entender num certo sentido que vários indivíduos sejam a mesma essência, «mas este parece ser um sentido

³⁰⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 539.

³⁰⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 539.

³⁰⁹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 539.

³¹⁰ «an anomalous case of a genus with no species» Cross, «Quid Tres?», 226.

³¹¹ Cf. Cross, «Quid Tres?», 225–6.

³¹² Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 541.

informal de semelhança – Agostinho prefere o termo não-técnico “natureza” neste contexto»³¹³. Acontece sensivelmente o mesmo que aconteceu atrás: Abraão, Isaac e Jacob, embora sejam três indivíduos que partilhem a mesma espécie, a saber “homem”, podem ser chamados “três homens”; mas da Trindade não pode afirmar que são três deuses.³¹⁴

Sendo assim, por que motivo o Pai e o Filho e o Espírito Santo, se sustentarmos que são género, espécie e indivíduo, não são ditos três essências da mesma forma que três substâncias ou Pessoas?³¹⁵

Estas designações parecem não resolver a questão de, ao plural de pessoas, corresponder um singular de essência. Na perspectiva de Agostinho a linguagem de género, espécie e indivíduo apresenta-se inapropriada para dizer a essência e as pessoas divinas, qualquer que seja a forma de a aplicar. O termo “natureza” recuperado por Agostinho no seu argumento parece não ter mais que uma função metodológica de transição entre esta linguagem e uma nova que ele apresenta como a mais apropriada, a de matéria comum, ou substrato. Este termo permite ir além da semelhança divisível própria de género e espécie e identificar «algum tipo de semelhança indivisível: a semelhança de algo idêntico nas coisas que a partilham»³¹⁶, que explica o porquê da dedução “três pessoas, logo três essências” ser falacioso. Agostinho apresenta, então, a analogia de três estátuas feitas de um só e mesmo ouro:

Portanto, não usamos estas designações ao nível de género e de espécie, mas como que ao nível da matéria, comum e a mesma. Assim como se do mesmo ouro se fizessem três estátuas, diríamos que as três estátuas têm um só ouro, mas não diríamos que o ouro é o género e as estátuas a espécie, nem o ouro é a espécie e as estátuas os indivíduos.³¹⁷

O foco desta analogia é, em primeiro lugar, salvaguardar a realidade desta essência e das pessoas e, em segundo, demonstrar de que modo a essência divina é indivisível e, por isso, singular e comum às três pessoas.³¹⁸ Agostinho é o primeiro a reconhecer que esta analogia, de uma mesma e comum matéria, que analisaremos mais pormenorizadamente adiante, tem os seus limites. No entanto, tem alguns aspetos relevantes que nos ajudam a responder à nossa questão. Richard Cross reconhece como aspecto chave desta analogia o facto desta “matéria” ser «a

³¹³ «But this seems to be an informal sense of sameness - Augustine prefers the non-technical term “nature” in this context» Cross, «Quid Tres?», 226.

³¹⁴ Cf. Cross, «Quid Tres?», 226; Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 351.

³¹⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 541.

³¹⁶ «some kind of indivisible commonality: the commonality of something identical in the things that share it» Cross, «Quid Tres?», 227.

³¹⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 541.3.

³¹⁸ Não obstante a distinção entre as estátuas, que existem no tempo e no espaço, ser sensivelmente visível, e a das pessoas ser apenas conceptualmente discernível, a analogia evidencia que a essência divina é tão real e as pessoas tão reais e individuais quanto o ouro é real e as estátuas reais e individuais, respetivamente. Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 358–9.

mesma em todas as coisas que são feitas dela»³¹⁹. Ademais, como esta matéria, que na analogia de Agostinho é o ouro de que são feitas três estátuas, é naturalmente um «substantivo de massa»³²⁰ (ou “de matéria”) e não um «substantivo contável»³²¹ (ou “de entidade numérica”), então de “três estátuas”, ou “três pessoas”, já não inferimos “três ouros”, i.e., “três essências”.³²²

A principal limitação desta analogia reside no facto desta matéria aparecer como algo diferente e exterior às próprias estátuas, de modo a dizermos que são “de ouro”. Na Trindade, a essência divina, a “matéria” comum, não existe à parte das pessoas divinas, como se ela fosse uma quarta pessoa ou como se essas pessoas fossem “da essência” do mesmo modo como as estátuas são “de ouro”. Esta última ideia significaria aceitar a possibilidade de haverem outras coisas feitas dessa essência, como poderiam haver outras coisas feitas daquele ouro. Além disto, não obstante o substantivo de massa ter em comum com “Deus” e “essência” a ilegitimidade do plural, tem também as suas limitações, pois admite «variações quantitativas tais como “mais” ou “menos”»³²³, e “essência”, além de não ser um substantivo de massa, não tolera tais variações, de tal modo que três pessoas divinas não são mais que uma nem uma mais que três.³²⁴ «A essência, ao que parece, está plenamente em, e é coordenadamente comum a cada pessoa divina.»³²⁵

A introdução desta analogia parece destinar-se mais a solucionar o problema de, a partir dos fundamentos que Agostinho estabeleceu anteriormente, do plural de pessoas se ter de inferir um plural de essências que a responder propriamente à questão inicial “*Quid tres?*”. De facto, chegamos ao final da argumentação de Agostinho sobre esta analogia e continuamos sem saber dizer exactamente o que se quer dizer com “pessoa”. É verdade que esta analogia, como vimos, valoriza a realidade e individualidade das pessoas, mas não explica o que são essas pessoas de maneira a podermos responder à pergunta “o que é uma pessoa divina?”. De qualquer modo, isto parece não preocupar Agostinho, porque «estas palavras nasceram da necessidade de falar»³²⁶, donde o seu objectivo não é tanto expor o seu significado, quanto solucionar as dificuldades teológicas que elas levantam.

³¹⁹ «the *same* in all the things that are made of it» Cross, «*Quid Tres?*», 227.

³²⁰ «*mass noun*» Cross, «*Quid Tres?*», 227.

³²¹ «*count noun*» Cross, «*Quid Tres?*», 227.

³²² Cf. Cross, «*Quid Tres?*», 227.

³²³ «quantitative variations such as “more” or “less”» Cross, «*Quid Tres?*», 228.

³²⁴ Cf. Cross, «*Quid Tres?*», 227–8.

³²⁵ «the essence, it seems, is fully in, and coordinatively common to, each divine person.» Cross, «*Quid Tres?*», 228.

³²⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.9., 531.

Ademais, este vocábulo parece identificar uma certa forma como entendemos a Trindade para a qual Agostinho ainda não tinha aludido, o que é sempre um enriquecimento.³²⁷ Se por um lado “pessoa” se diz em relação a si próprio, de maneira a podermos dizer que o Pai é pessoa e o Filho é pessoa e o Espírito Santo é pessoa, por outro designa simultaneamente aquilo que é três vezes na Trindade e três vezes iguais, de maneira a podermos dizer que a Trindade são três pessoas. Que existem coisas que se dizem de Deus em relação a si próprio, e, por isso, de cada um dos três individualmente, mas da Trindade no singular, já tínhamos visto que há, por exemplo “Deus”. No entanto, não tínhamos visto ainda algo que se dissesse de cada um em relação a si próprio, mas que da Trindade se dissesse no plural. Vimos que o somatório da equação “o Pai é Deus e o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus” é singular: “a Trindade é um só Deus”, o mesmo para os restantes atributos desta categoria. O somatório da equação “o Pai é pessoa e o Filho é pessoa e o Espírito Santo é pessoa”, porém, não é singular, mas plural: “a Trindade são três pessoas”. “Pessoa”, por isso, designa aquela realidade da Trindade que se diz segundo a substância, mas que é três vezes iguais, o que parece ser uma categoria “nova”, distinta das duas de que Agostinho fez menção, a saber, “segundo a substância” e “segundo a relação”, porque quando se fala de Deus o número é próprio do que se diz segundo a relação e a igualdade do que se diz segundo a substância. Ela inaugura uma categoria que une número e igualdade, como se “pessoa” fosse uma espécie de termo intermédio entre o que se diz em relação a si próprio e em relação ao outro.

Mesmo ficando sem uma definição técnica e detalhada, da parte de Agostinho, sobre o que significa ser pessoa divina, e postas de lado as inferências “um Deus, uma pessoa” e “três pessoas, três deuses”, convém-nos regressar à sua analogia das estátuas de ouro para podermos aprofundar a resposta à segunda questão acima levantada acerca do que é comum nas três pessoas.

2.2.2. União

Agostinho aborda o tipo de união da Trindade quando argumenta sobre a pertinência do termo “pessoa” e discute se ele é um termo, de espécie ou indivíduo. Ele apresenta três hipóteses a considerar de como se deve entender a fórmula “uma essência, três pessoas”: ou as três pessoas são consideradas como três espécies e a essência como um género, sendo assim uma união de género; ou as três pessoas são consideradas como três indivíduos e a essência como

³²⁷ Cf. «Não será apenas porque queremos que um só vocábulo sirva para significar o sentido em que se entende Trindade quando declarássemos que são três [...]?» Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 539.

uma espécie, sendo assim uma união de espécie; ou as três pessoas são consideradas como três indivíduos e a essência como um substrato, sendo assim uma união de substrato. Como vimos anteriormente, as pessoas da Santíssima Trindade, por serem incorpóreas, reais e distintas, não devem ser consideradas nem como meras espécies nem como meros indivíduos, mas como uma combinação de espécies e indivíduos. Ora a única capaz de suportar tal combinação é a terceira hipótese, a de uma união de substrato.³²⁸

A união entre as três pessoas reclama como que uma «matéria, comum e a mesma»³²⁹ assim como a união de substrato de Aristóteles, cujo exemplo apresentava a água como o substrato comum do óleo e do vinho. Esta analogia levanta, naturalmente, algumas objeções, de que Agostinho não só está consciente como dá nota, mas que relativiza por se tratar de uma analogia, pois é próprio das analogias que as dissemelhanças sejam sempre maiores que as semelhanças.

A primeira objeção diz respeito à matéria. Em Aristóteles esta união de substrato é pensada como algo que se dá entre meros indivíduos corpóreos, e não entre espécies individuais incorpóreas, pelo que está previsto um substrato corpóreo. Na Trindade, que é Espírito, não se pode pensar o substrato comum como algo corpóreo, mas incorpóreo. Neste sentido, embora Agostinho argumente com um exemplo corpóreo, o das estátuas de ouro, ele está bem consciente de que a sua analogia quando aplicada a Deus reclama um substrato incorpóreo, daí que Agostinho recorra a expressões como «*quasi secundum*»³³⁰ e «*tamquam*»³³¹.

A segunda objeção, à qual fizemos breve menção anteriormente, é que esse substrato comum não é distinto daquilo que ele une. No exemplo de Aristóteles, assim como no de Agostinho, o substrato comum, a água, é outra coisa distinta e diferente daquilo do qual é substrato, i.e., do óleo e do vinho. Uma coisa é o óleo, outra o vinho e outra a água, do mesmo modo, uma coisa é o ouro e outra as estátuas. Mas se se aplicar isso à Trindade, então, está-se a reclamar a existência de uma outra coisa à parte das próprias pessoas divinas. O substrato não é como que uma «quarta divindade»³³², mas algo que elas são. Se o substrato é a essência, que é o que as pessoas divinas são, e as pessoas divinas são “aquilo que é”, então, não é possível que esse substrato seja outra coisa distinta daquilo que elas são. Não dizemos, recorda Agostinho, «que as três Pessoas são a partir [ex] da mesma essência como se aí houvesse uma

³²⁸ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 350–1.

³²⁹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 541.

³³⁰ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 540.

³³¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 542.

³³² «quarta divinitas» Santo Agostinho, *Cartas*, VIII, 120, 3.13., 896.

coisa que é a essência e outra coisa que é a pessoa»³³³, mas «que as três Pessoas são da mesma essência ou que as três Pessoas são uma só essência»³³⁴. Se assim, fosse teríamos de admitir a existência de uma coisa anterior distinta da Trindade e a partir qual outras coisas poderiam ser.³³⁵

Esta conceção da união da Trindade como uma união de substrato não nos é inteiramente nova, encontrámo-la já implícita em Tertuliano e em Niceia. No entanto, há algumas diferenças na forma como Agostinho utiliza esta analogia. Tertuliano e Niceia identificaram este substrato com a essência do Pai, dizendo que assim como o Filho e o Espírito Santo procedem do Pai, também derivam dele a sua própria essência, i.e., a sua divindade. Agostinho, por outro lado, identifica o substrato, não com a essência do Pai, mas com própria divindade. A causa da unidade da Trindade não é o Pai, mas a igualdade de divindade, essa qualidade que é eternamente essencial a cada um. Neste sentido, a causa dessa divindade do Filho e do Espírito Santo não é o Pai, o que é uma divergência em relação ao que até então era costume defender-se, mas a própria pessoa divina, ou seja, o Pai é a causa da sua própria divindade, e o Filho é a causa da sua própria divindade, e o Espírito Santo é a causa da sua própria divindade. Não várias divindades distintas, mas uma única e mesma divindade. É necessário recordar, como já temos feito, que este raciocínio não constrange Agostinho a entender esta divindade como uma coisa exterior ou diferente da própria Trindade, pelo contrário: «Não que seja como que uma quarta divindade a elas comum; mas é, ela mesma, a Trindade inefavelmente inseparável»³³⁶; «divindade comum a todas como o nome de todas, quer em todas quer todo inteiro em cada uma, divindade única pela qual a mesma Trindade se diz um só Deus»³³⁷. Se, por um lado, abandonar a ideia da essência do Pai como substrato comum nos leva a pensar num substrato exterior à Trindade, entender esse substrato como a divindade que só os três têm, e cada um como a causa própria desse substrato, leva-nos a pensar esse substrato como algo próprio e único da Trindade.³³⁸

O argumento de Agostinho parece propor uma maior igualdade entre o Pai e as outras duas pessoas. Se se considerar a relação de causa e efeito como uma marca de desigualdade entre a causa e o efeito, o que é pouco provável que Agostinho ou algum dos seus predecessores o considerasse, pelo menos no que toca à Trindade, uma vez que é em virtude dessa relação

³³³ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 543.

³³⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.6.11., 543.

³³⁵ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 351–2.

³³⁶ «non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas» Santo Agostinho, *Cartas*, VIII, 120, 3.13., 896.

³³⁷ «[divinitatem] communem omnibus tamquam numen omnium, et in omnibus et in singulis totum, per quam unam divinitatem dicatur eadem Trinitas unus Deus» Santo Agostinho, *Cartas*, VIII, 120, 2.7., 888.

³³⁸ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 355–6.

causal que eles são iguais, então entendiam-se duas “desigualdades” na Trindade, a “desigualdade de existência” e a “desigualdade de divindade”. Não que se entendesse uma desigualdade de graus, o que já vimos que não é, mas uma desigualdade de origem. Entendia-se que proceder do Pai era tê-lo como origem (causa) da existência e como origem (causa) da divindade, o que neste sentido significaria duas “desigualdades”. Mas Agostinho, ao afastar-se da ideia do Pai como origem da divindade do Filho e do Espírito Santo, reduz as relações de causa e efeito (desigualdades) na trindade, a uma, a do Pai como causa apenas da existência. Assim, havendo uma única desigualdade entre o Pai e as outras duas pessoas, a proposta de Agostinho é de uma maior igualdade entre a Trindade.³³⁹

Este raciocínio, embora fortaleça a igualdade na Trindade, levanta uma dificuldade que parecia resolvida, a da unidade de divindade. Se se entende o Pai como causa da divindade do Filho e do Espírito, então, não é difícil conceber este substrato comum como exatamente o mesmo, i.e., conceber a divindade comum dos três como exatamente a mesma divindade. Mas se se entende que cada um é a causa da sua própria divindade, então, torna-se mais difícil conceber esse substrato comum como o mesmo. É verdade que as consequências de uma tal conceção são grandes, é a diferença entre ser um só Deus (Trindade) ou três deuses (*triplex*, i.e., um composto de três partes), mas já vimos como Agostinho argumenta diversas vezes e de diversas formas a unidade da Trindade, aliás é precisamente isso que ele procura fazer com este argumento. Assim, aqui entra aquele princípio fundamental da Trindade, pelo qual os três são um único Deus, o da «inefável união»³⁴⁰. Não há dúvida de que Agostinho entende esta divindade como comum e única.

Uma vez que Agostinho nos apresenta a essência como o substrato que une a Trindade, pode dizer que a Trindade é uma só coisa por unidade de essência: «o Pai e o Filho são uma só coisa, obviamente segundo a unidade da substância»³⁴¹. Ora, chamamos aos três “Trindade” precisamente porque são uma só coisa, porque são “da mesma substância”, o que implica que um só não é menor que os três em conjunto. Se tal acontecesse não diríamos que Deus é “Trindade”, mas “tríplice” (*triplex*). Neste sentido o Pai não é Deus sem o Filho, ou o Filho Deus sem o Pai, o mesmo se diga acerca de tudo o que é dito de Deus segundo a substância.

Talvez nem se devesse tentar conceber tal ideia, que é fruto da traição da linguagem. A linguagem não é relativizada por Agostinho apenas porque não é capaz de dizer o que se pensa de Deus, mas também porque é capaz de dizer aquilo que não é sequer concebível. Por

³³⁹ Cf. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 356–8.

³⁴⁰ «ineffabilem coniunctionem» Santo Agostinho, *De Trinitate*, VII.4.8., 529.

³⁴¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.3.4., 469.

exemplo: embora se consiga dizer “um ser vivo sem vida”, tal ideia não é sequer concebível, pois um ser vivo é “ser vivo” precisamente porque tem vida, ora se não tivesse vida deixaria de ser “ser vivo”; do mesmo modo, embora se consiga dizer “o Pai não é Deus sem o Filho”, ou outra qualquer frase de sentido semelhante, a ideia dos dois separados não é sequer concebível, pois ser Deus é ser simples, e separar ou dividir aquilo que é uma só essência, e que existe coeternamente e necessariamente é o mesmo que destruir essa simplicidade, o que seria contraditório com o que é ser Deus, logo é inconcebível mesmo ao nível da hipótese.³⁴²

De qualquer modo, Agostinho explica porque é que a união dos três constitui uma Trindade e não um “tríplice”, i.e., de que maneira é que as três pessoas são um único Deus, um Deus simples. Se os corpos, quando se unem, «crescem por adjunção»³⁴³, donde dois homens são mais que um, os seres espirituais, quando um menor se une a um maior, cresce apenas o menor. Tal acontece, porque «nos seres que não são constituídos por uma quantidade material, ser maior é o mesmo que ser melhor.»³⁴⁴ No entanto, quando tais seres são igualmente perfeitos e se unem não se tornam maiores, nem aquilo que a sua união constitui é maior que cada um individualmente, uma vez que não há por onde crescer essa perfeição. Tal é o caso do Pai e do Filho e do Espírito Santo que, sendo igualmente perfeitos se unem nessa mesma e única perfeição. Em virtude dessa mesma e única perfeição, comum aos três, e do facto de ela não ter por onde crescer em cada um, «Deus não se torna maior do que cada um deles»³⁴⁵. Donde se conclui que a grandeza da Trindade, que se mede em perfeição, é tão perfeita quanto é perfeito cada um dos seus membros. Mais, essa grandeza, não cresce somente porque não tem por onde crescer, mas porque é, como temos vindo a insistir, a mesma e única grandeza. E se essa grandeza é igual e a mesma e perfeita nos três, então, não podem constituir um Deus “tríplice”, mas apenas uma Trindade.

Importa, ainda, mencionar, como fizemos com outros autores, que Agostinho, assim como encontra um único Deus na unidade de essência, também encontra um único Onipotente na unidade de governo: «“um único Deus, em virtude da indivisível substância divina, e também um único Todo-Poderoso (*omnipotens*), em virtude da onipotência indivisível.”»³⁴⁶ Tal unidade

³⁴² Cf. «posto que não se veja como é que se possa dizer o Pai só ou o Filho só, sendo inseparavelmente o Pai com o Filho e o Filho com o Pai» Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.7.9., 481.

³⁴³ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.8.9., 481.

³⁴⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.8.9., 481.

³⁴⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.8.9., 483.

³⁴⁶ «“one God by reason of the indivisible divine substance, as also one Almighty (*omnipotens*) by reason of the indivisible almightiness.”» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 359.

manifesta-se na unidade de operação: «“quando um dos Três é mencionado como autor de qualquer obra, deve-se entender que toda a Trindade está a trabalhar.”»³⁴⁷

2.2.3. O Espírito Santo como união da Trindade

No livro VI, no seguimento do argumento acerca do nome próprio do Espírito Santo, Agostinho apresenta a terceira pessoa da Santíssima Trindade de certo modo como sendo a unidade da Trindade. À primeira vista tal ideia parece contradizer o que acabámos de analisar no livro VII, por isso, convém esclarecer a questão. A pneumatologia que analisaremos aqui é a continuação do que se começou a dizer no início deste capítulo, mas como ela só atingirá o seu expoente no livro XV, esta análise quer ser breve e simples. A função deste subcapítulo está mais em dirimir a questão levantada do que em expor a densa e relevante pneumatologia de Agostinho.

Antes de seguirmos importa ter em conta duas coisas. A primeira é que as ideias que exporemos adiante vêm antes das que expusemos anteriormente acerca da união da Trindade entendida a partir da analogia das três estátuas de ouro. A segunda é que Agostinho não faz menção deste choque de ideias. Pelo que, por um lado, a leitura conciliadora que tentaremos fazer nem é uma exposição direta dos seus argumentos nem tem a pretensão de ser um argumento de autoridade e, por outro, o que se argumenta a partir da analogia, por ser um argumento posterior, talvez possa ser precisamente uma forma de arrumar o assunto.

É verdade que o que fica do livro VII – Wolfson é cuidadoso com isso – é que o substrato comum aos três não é uma quarta pessoa ou algo exterior à Trindade e que «é manifesto que nem o Pai nem o Filho são aquele em quem ambos se unem»³⁴⁸. Wolfson refere apenas que Santo Agostinho abandona a ideia até então vigente de que o Pai era a fonte da divindade, i.e., a fonte da unidade, não faz menção da possibilidade do Espírito Santo como sendo essa comunhão. Por outro lado, sabemos que Agostinho colocou tal possibilidade em cima da mesa.

³⁴⁷ «“ when one of the Three is mentioned as the author of any work, the whole Trinity is to be understood as working.”» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 356. Aprofundar este tema obrigar-nos-ia a abordar a teologia das missões, o que não queremos fazer, porque, não obstante em Agostinho este tema dar um importante contributo para a compreensão da “ontologia” trinitária, não só nos forçaria a sair um pouco do nosso âmbito intra-trinitário como as consequências que dela tiraríamos não acrescentariam muito mais ao que já dissemos a partir de outros temas. Deste modo, queremos apenas fazer uma breve menção afim de não deixar incorrespondida a menção que no capítulo fizemos a este tipo de unidade.

³⁴⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 473.

Agostinho recorda as palavras de São João «Deus é amor» (1Jo 4, 8), donde se conclui que assim como se pode chamar à Trindade Deus também se pode chamar Amor. Ora se a Trindade é Amor, assim como é Deus, também se pode dizer que o Pai é amor e o Filho é amor e o Espírito Santo é amor, mas um só Amor assim como os três, sendo cada um Deus, são um só Deus. Não obstante, diz-se que o Espírito Santo é amor em sentido próprio e o Pai e o Filho em sentido apropriado exatamente porque Ele é Dom. Recordamos aquilo que dissemos no início deste capítulo quando falámos do nome próprio do Espírito Santo, a saber, Dom.³⁴⁹ O Espírito Santo é propriamente chamado Dom, e o Dom de Deus não é se não o amor. Então, se o Dom de Deus é simultaneamente o próprio Espírito Santo e o amor, então pode-se dizer com propriedade que o Espírito Santo «mais adequadamente se diz caridade»³⁵⁰.

A partir desta ideia Agostinho constrói uma dinâmica intra-trinitária: «não são mais que três: um que ama aquele que vem dele, e um que ama aquele de quem vem, e o próprio amor.»³⁵¹ No nosso parecer, esta ideia aproxima-se mais com uma forma de dizer segundo a relação do que segundo a substância, porque se diz em relação a outro e não a si próprio. Anteriormente dissemos que o Espírito Santo era amor segundo a substância, uma vez que dissemos que ele era amor assim como era Deus. Mas aqui dizemos que o Espírito Santo é amor segundo a relação, de tal forma que poderíamos dizer “amor do amante”, Pai, e “amor do amado”, Filho, como dizemos “Dom do dador”, Pai, e “Dom do receptor”, Filho, ou como dizemos “Espírito do Pai” e “Espírito do Filho”. Na verdade, parece acontecer com este título o mesmo que acontece com “Espírito Santo”, segundo a substância cada um dos três pode ser chamado “Espírito Santo”, mas são um só Espírito Santo, segundo a relação só a terceira pessoa pode ser chamada “Espírito Santo”, de tal forma que só ele é Espírito de um dos outros dois. A primeira pessoa, apesar de ser Espírito e Santo, nunca poderia ser chamada Espírito do Filho, por exemplo.

De qualquer modo, esta dinâmica amorosa entre dois que se amam pressupõe um amor, e Agostinho propõe que esse amor seja, na verdade, um Amor. O que significa que o Amor com que o Pai e o Filho reciprocamente se amam é também ele uma pessoa divina, pois «também [o Amor] é substância porque Deus é substância e Deus é caridade»³⁵², com tudo o que isso comporta, eternidade, igualdade de divindade, etc.. E que eles, unindo-se no amor com que se amam mutuamente, se unem nesse Amor que é a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Do mesmo modo em que na analogia das estátuas de ouro, poder-se-ia pensar que o amor, sendo ele a união da Trindade, seria algo diferente, de outra natureza ou algo exterior. Mas não, a

³⁴⁹ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475.

³⁵⁰ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475.

³⁵¹ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 477.

³⁵² Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475.

comunhão da Trindade é igualmente substância, o amor que une o Pai e o Filho é também substância e, por isso, uma pessoa da Trindade. Não se deve pensar que por ser Dom o Amor seja menor que aqueles que amam, porque «se, em Deus, a caridade é menos grande que a sabedoria, a sabedoria é menos amada do que é (...) se é igual em tudo, é igual por causa da suprema simplicidade que há nessa substância.»³⁵³ Ele não é uma outra qualquer substância é substância igual ao Pai e ao Filho, pelo que é consubstancial.

Esta ideia do Espírito Santo como união da Trindade vai busca-la, ainda, a uma outra ideia bíblica, a da função temporal do Espírito: «esforçando-vos por manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz.» (Ef 4, 3) Agostinho encontra na missão do Espírito entre os Cristãos a analogia da sua função intra-trinitária, unir.³⁵⁴ «É o que ele nos manda imitar com a ajuda da graça (...) somos entre nós uma só coisa, por dádiva sua»³⁵⁵, na verdade, a sua ação unificadora entre nós imita a sua função na unificadora na Trindade e não tanto o inverso. Aleado a estes argumentos está também um outro: «o Espírito é algo comum ao Pai e ao Filho, o que quer que isso seja, ou é a própria comunhão consubstancial e co-eterna»³⁵⁶. Sendo o Espírito algo comum ao Pai e ao Filho é razoável que o possamos entender como unindo isso do qual é “algo comum”.

No entanto, pelo facto de se entender o Espírito Santo como algo comum ao Pai e ao Filho não se deve entendê-lo como sendo a sua essência, pois precisamente por ser substância, e a mesma que o Pai e o Filho são, não se pode pensá-los como «tendo como essência algo que não é seu»³⁵⁷, pela mesma razão não pode ser algo impessoal ou pre-pessoal: «Não existe uma “essência” anterior às “pessoas” divinas, e, no entanto, cada uma das pessoas é identicamente a plenitude da Divindade e, em certo sentido, deve também ser a essência das outras.»³⁵⁸ Mas se, em virtude da simplicidade, essa essência também é própria do Pai e do Filho, então ela também não pode ser uma pessoa divina como eles a são, e é certo que o Espírito Santo o é, donde resulta inconsistente a ideia do Espírito Santo como a essência da Trindade.

Assim, a preocupação não deve estar tanto em sobrevalorizar a afirmação de Agostinho de que o Espírito Santo é a união da Trindade e, por isso, a sua essência, mas em reforçar que a totalidade que cada um é não é senão a única totalidade que Deus é, pelo que «tanto o Pai como

³⁵³ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475-7.

³⁵⁴ Cf. Emery e Levering, *The Trinity*, 129.

³⁵⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475.

³⁵⁶ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VI.5.7., 475.

³⁵⁷ «having as their essence something that is not their own» Emery e Levering, *The Trinity*, 131.

³⁵⁸ «There is no “essence” before the divine “persons”, and yet the persons are each identically the fullness of the Godhead, and must also in some sense be the others’ essence» Ayres, *Augustine and the Trinity*, 259.

o Filho são, na sua essência, amor, e que o Espírito é o amor do Pai e do Filho, mesmo sendo totalmente outro além e dentro deles.»³⁵⁹

³⁵⁹ «both that Father and Son are in their essence love and that the Spirit is the love of Father and Son even while being fully another beside and in them.» Emery e Levering, *The Trinity*, 131.

CONCLUSÃO

Terminado o nosso breve estudo convém tirar dele algumas conclusões. No primeiro capítulo ficou patente não só o surgimento de uma teologia trinitária como a progressão nos conteúdos e formas que essa teologia encontrou para dizer Deus Uno e Trino, culminando, assim, no Credo de Niceia. No segundo capítulo vimos como Agostinho dá importância à questão linguística, encontrando nela um propósito teológico e a manifestação de uma teologia, e como ele encontra na união entre as três pessoas divinas a conciliação entre a Trindade e a unicidade de Deus.

No primeiro capítulo começou-se por ver como a revelação da Trindade, por parte de Jesus, sobre a verdade do monoteísmo despoleta questões que nem a fé nem a razão até então tinham conhecido: “como podemos simultaneamente chamar a cada um dos três da Trindade Deus e afirmar um único Deus?”. Percebeu-se que antes dessa difícil questão era necessário responder a uma outra: de que modo Jesus é Filho de Deus, i.e., como se deve entender essa filiação divina e quais as consequências teológicas que tal filiação acarreta. Encontrou-se no Mistério da geração do Verbo os preliminares da teologia trinitária. Mistério esse que se dificultava devido a um problema cultural-teológico entre a visão hebraica do Deus artesão e a visão grega do Deus gerador. Os primeiros teólogos, herdando a primeira pelo Cristianismo e “adotando” a segunda pela filosofia, começaram a formular os começos da teologia trinitária.

Deixou de se entender Deus apenas como um mero artesão, que cria algo de natureza distinta, para se passar a entendê-lo também como um gerador, que gera algo de igual natureza. Assim, os primeiros autores, como São Justino, puderam dizer que o Pai gerou o Filho, como um fogo que acende outro fogo sem diminuição do primeiro ou prejuízo do segundo, da mesma natureza. Eles não se confundem, porque são numericamente distintos, o que metafisicamente não era uma dificuldade, pois já outros filósofos e até teólogos hebraicos haviam encontrado distinção numérica em coisas imateriais. Começou, então, a defender-se também a eternidade dessa geração, que postulava um Pai eternamente Pai e um Filho eternamente Filho, um Pai coeterno com o seu Filho.

Daqui nasceu a necessidade de formular, de sintetizar numa fórmula, aquilo que se entendia quando se dizia Trindade. “Uma *ousia*, três *hypostaseis*” foi a primeira formulação com propriedade teológica, e também filosófica. *Hypostasis*, um termo que era teologicamente e filosoficamente satisfatório, designava cada um dos membros da única Trindade, distinguindo, assim, três espécies individuais. *Ousia*, igualmente satisfatório, designava aquilo

pelo qual essas *hypostaseis* eram um único Deus, aquilo que as unia. Deste modo, a gramática porfiriana e a lógica aristotélica começaram a auxiliar a teologia trinitária e começou-se uma nova aventura do compreender e do dizer, sobretudo, compreender e dizer o tipo de unidade relativa da Trindade.

«Assim, o problema da trindade foi resolvido por Orígenes ao considerar os três membros da Trindade como constituindo três espécies individuais distintas [*hypostaseis*] e ao considerar a sua unidade como consistindo numa unidade de género específico [*ousia*].»³⁶⁰ Reconhecendo-os unidos numa única e mesma *ousia*, Orígenes postulou a unidade de *ousia* e compilou-a no termo *homoousios*, termo que depois vingou em Niceia. Regressou-se, então, ao Mistério da geração do Filho para se dizer que assim como o Filho fora gerado da *ousia* do Pai, também ela era a fonte da unidade entre eles.

Do lado ocidental, Tertuliano apresentava a fórmula “uma *substantia*, três *personae*” (uma substância, três pessoas). De *persona* acrescentou-se a *hypostasis* a ideia de relação e de um papel único a desempenhar, e reforçou-se a ideia de que para além dessa relação e papel nada mais há. Esta ideia de relações trinitárias é, como vimos depois, estruturante para Agostinho, embora para ele esta não estivesse prevista no termo *persona*. O papel único desempenhado por cada um na Trindade, que Tertuliano identifica com as relações causais intra-trinitárias, é o prelúdio, entre outras coisas, dos títulos únicos que se distinguem na Trindade. De *substantia*, Tertuliano retirou um tipo de união que encontramos depois em Niceia e Agostinho, embora com outras nuances. A união entre as pessoas divinas pareceu-lhe ser uma união de substrato. Alguma coisa comum aos três os unia, a substância do Pai.

Desta afirmação, Tertuliano deduziu uma certa subordinação. Niceia, por seu turno, não deduziu uma espécie de participação, mas uma totalidade de posse, pelo que ser a partir da substância do Pai, é o mesmo que ser “Deus de Deus”, i.e., inteira e totalmente Deus como o Pai é Deus, sem tirar nem pôr. Essa substância do Pai, pela geração, passou a ser também do Filho, sem prejuízo dessa relação de causalidade. Ademais, esclareceu ainda outras controvérsias arianas como o modo correto de entender e empregar o verbo “gerar” e “criar”, ou como o facto da geração do Filho consistir numa geração de algo da mesma natureza, ou como o facto de a geração do Filho ser a única desse género. Por fim, canonizou o termo “*homoousios*”.

³⁶⁰ «Thus the problem of triunity was solved by Origen by taking the three members of the Trinity as constituting three distinct individual species and by taking their unity to consist in a unity of specific genus.» Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, I, 322.

No segundo capítulo, de carácter mais específico, começámos por expor o argumento gramatical de Agostinho, pela qual ele organiza e estabelece os critérios que determinarão o que na Trindade é distinto e o que é único. Agostinho leva a sério a categoria de relação em Deus, categoria essa que os arianos excluía de Deus, por esta, na filosofia, ser uma categoria accidental. De facto, em Deus não há qualquer resquício de acidentes, no entanto, por estas relações serem eternas e necessárias elas não constituem acidentes. Assim, Deus não é apenas dito segundo a substância, como os Arianos pensavam, mas também segundo a relação. Esta nova categoria permitirá dizer o que é distinto entre as pessoas divinas, a saber, aquilo que se diz de cada uma em relação a outra, como Pai e Filho e Espírito Santo.

Com igual certeza se diz Deus segundo a substância. Esta categoria inclui tudo aquilo que se diz igualmente de cada pessoa divina individualmente, mas que dos três se diz no singular. Nesta categoria se vão inserir todas as qualidades que se dizem de Deus, como grande, bom, santo, etc. Tanto se chama ao Pai bom, como ao Filho, como ao Espírito, mas não se diz que Deus é três bons, mas um bom. Ademais, estas qualidades que se dizem de Deus não o adjetivam como nos adjetivam a nós, porque para Deus não é uma coisa ser e outra ser tal qualidade, não é uma coisa ser e outra ser bom, Ele é a própria Bondade. Também por isso, aliado a questões de convenção teológica e filosófica, ele vai preferir traduzir *ousia* por *essentia* em vez de *substantia*. Esta categoria de substância está fortemente assente na simplicidade de Deus, garantida pela geração eterna do Verbo.

Este argumento parece ser uma mera questão linguística e gramatical, mas ao atravessar algumas dificuldades com alguns termos, que aparentemente se mostraram insatisfatórios ou que não se adequaram totalmente a uma categoria, ele vai desenvolver-se e ganhar um forte cunho teológico. Agostinho leva muito a sério a linguagem e aquilo que ela lhe permite dizer.

De seguida desenvolvemos as consequências teológicas deste argumento, começando por analisar as dificuldades que o termo pessoa levantava. Pelo uso que lhe damos seria de esperar que se incluiria no que se diz segundo a relação. No entanto, como para Agostinho ele não é um termo que designe relação diz-se segundo a substância, além disso, ele – apesar de distinguir as pessoas, uma vez que nos permite identificar esta ou aquela pessoa – não designa algo que uma é e que a outra não é, como Pai ou Filho. E dizer-se segundo a substância exige que se diga dos três em conjunto no singular, o que não se verifica. Agostinho, mesmo depois de desenvolver um pouco mais o argumento, acaba por não conseguir chegar a uma sólida definição ou enquadramento deste termo, e humildemente admite dizê-lo para que não se deixe de dizer aquilo que com ele se quer dizer.

Neste argumento ele acaba por desenvolver uma analogia, a das estátuas de ouro. Esta analogia permite-nos chegar à sua compreensão acerca do tipo de unidade da Trindade. Agostinho aponta para uma unidade de substrato, semelhante ao que encontramos em Tertuliano e em Niceia, no entanto, com uma pequena nuance. Enquanto que em Tertuliano e em Niceia esse substrato era o Pai, em Agostinho ele é como esse ouro de que são feitas as estátuas, algo diferente das estátuas, mas totalmente seu. A razão da unidade não está numa das pessoas divinas, mas na essência comum e a mesma, que é plenamente de cada uma delas. Talvez esta analogia nos leve a pensar num substrato anterior e/ou exterior às estátuas, mas é aí que ela falha, este substrato não é outra coisa anterior e exterior às pessoas, pois, como vimos, não existe nada anterior nem para além delas, como se houvesse uma quarta pessoa. Ele, uma vez que é a essência, não é nada que as pessoas não são eternamente. Por fim, abordamos uma aparente contradição de Agostinho que em certa passagem afirma que o Espírito Santo é a união da Trindade, ou seja, seria esse substrato.

Não há dúvida de que para Agostinho é aqui que reside a “solução” do aparente paradoxo que enunciamos atrás, a unidade. A união destas três pessoas numa só essência é tão forte que elas são um único Deus, três pessoas distintas são um só Deus: “um Deus, três pessoas”.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Aristóteles. *Categorias*. 1ª. Traduzido por Ricardo Santos. INCM, 2016.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traduzido por Carlos Humberto Gomes. Edições 70, 2021.
- Augustinus, Aurelius. *The Works of Saint Augustine. II/2 Letters: 100 - 155*. Editado por Boniface Ramsey. Traduzido por Roland Teske. Vol. 2. II. New City Press, 2003.
- Paone, Jason C., ed. *Thomas Aquinas: Selected Commentaries on the New Testament*. World on Fire Academic, 2022.
- Santo Agostinho. *Confissões*. 3ª. Traduzido por Arnaldo Espírito Santo, João Beato, e Maria Pimentel. INCM, 2021.
- Santo Agostinho. *De Trinitate*. Editado por Arnaldo do Espírito Santo. Com José Maria Silva Rosa. Paulinas, 2007.
- Santo Agostinho. *Obras completas de San Agustín: Escritos antiarrianos y otros herejes*. Com José María Ozaeta León e Teodoro Calvo Madrid. XXXVIII. Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Santo Agostinho. *Obras de San Agustin: Cartas*. VIII. BAC, 1951.
- Santo Agostinho. *Sermões: Antigo Testamento*. 1ª. I. Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.
- Santo Agostinho. *Sermões: Os Evangelhos*. 1ª. II. Secretariado Nacional de Liturgia, 2023.
- Rouet de Journel, M. J., ed. *Enchiridion Patristicum*. 22º. Herder, 1962.

Estudos

- Abogado, Jannel N. «The Anti-Arian Theology of the Council of Nicea of 325». *Angelicum*, 2017.
- Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge University Press, 2010.
- Braun, René. *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2ª. Études augustiniennes, 1977.
- Bullivant, Stephen. *The Trinity: How Not to Be a Heretic*. Paulist Press, 2015.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario: Dios-con-nosotros*. Sapientia fidei 36. Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Costa Freitas, Manuel da. «Mistério». Em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III. Verbo, 1991.
- Cross, Richard. «Quid Tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7». *The Harvard Theological Review*, abril de 2007.
- Di Berardino, Angelo, ed. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Emery, Gilles, e Matthew Levering, eds. *The Oxford handbook of the Trinity*. Oxford University Press, 2011.

- Hanson, Richard. *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy, 318-381*. T&T Clark, 2005.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. Secretariado Trinitario, 1998.
- Lamelas, Isidro. *Os Padres da Igreja: Dos Apóstolos a Constantino*. Universidade Católica Editora, 2020.
- Palma, Alexandre. «Entre Charybdis e Scylla: A determinação do conceito trinitário de persona até à sua definição na Summa Theologiae de São Tomás de Aquino». Mestrado em Teologia Sistemática, Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- Prestige, George. *God in patristic thought*. SPCK, 1952.
- Schaff, Philip. «The conflict of trinitarianism and unitarianism in the ante-nicene age». *Bibliotheca Sacra*, 1858.
- Scheeben, Mathias Joseph. *The Mysteries of Christianity*. Traduzido por Cyril Vollert. B. Herder Book, 1951.
- Simonetti, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- Skarsaune, Oskar. «A neglected detail in the Creed of Nicaea (325)». *Vigiliae Christianae*, março de 1987.
- Stead, G. Christopher. «The Concept of Divine Substance». *Vigiliae Christianae*, março de 1975.
- Stump, Eleonore, e Norman Kretzmann, eds. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001.
- Tanner, Norman. «Greek Metaphysics and the Language of the Early Church Councils: Nicea I (325) to Nicea II (787)». *Gregorianum*, 2009.
- Torbet, Ronald. «The Trinity and the Fathers». *Life of the Spirit*, 1960.
- Webb, Clement C. J. *God and Personality*. 1920.
- Wolfson, Harry Austryn. *The philosophy of the Church Fathers*. I. Harvard University Press, 1956.

Entradas de enciclopédia e dicionário

- Crouzel, H., e E. Prinzivalli. «Origen». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- De Simone, R.J. «Justin Martyr». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Simonetti, M. «Adoptionists». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Simonetti, M. «Arius – Arianism». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Simonetti, M. «Homoousios». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Simonetti, M. «Monarchians – Monarchianism». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.

- Simonetti, M. «Sabellius - Sabellianism». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Simonetti, M. «Subordinationism». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Siniscalco, P. «Tertullian». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Studer, B. «Hypostasis». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Studer, B. «Mystery». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.
- Studer, B. «Persona - Person». Em *Encyclopedia of ancient Christianity*. InterVarsity Press, 2014.

Bíblia

Bíblia Sagrada. 6ª edição. Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2015.

Outra Bibliografia consultada

- Beatrice, Pier Franco. «The word “Homousios” from hellenism to christianity». *Church History*, junho de 2002.
- Cassidy, James J. «Secundum Substantiam and Relativum in Augustine’s De Trinitate». *The Confessional Presbyterian*, 2017.
- Chevalier, Irénée. *S. Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires*. Collectanea friburgensia 33. Librairie de l’Université de Fribourg, 1940.
- Gaspar, Padre Manuel, ed. *As Confissões: Itinerário espiritual de Agostinho*. 1ª. Formação e cultura 2. Centro de Formação e Cultura, 2004.
- Gaspar, Padre Manuel, ed. *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*. 1ª. Formação e cultura 5. Centro de Formação e Cultura, 2005.
- Goulven, Madec. *Le Dieu d’Augustin*. Cerf, 1998.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. 3ª. Continuum, 1972.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 4ª. Adam & Charles Black, 1968.
- Ladaria, Luis F. «Persona y relación en el De Trinitate de San Agustín». *Miscelánea Comillas*, 1972.
- Lewis, Ayres. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford University Press, 2004.
- Milano, Andrea. *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L’intelligenza della persona in Dio*. Dehoniane, 1987.
- Milano, Andrea. *Persona in teologia: alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. 2ª. Dehoniane, 1996.
- Rosa, José Maria Silva. *O Primado da Relação: Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*. Universidade Católica Editora, 2007.

- Studer, Basil. *Mysterium caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*.
Studia Anselmiana 127. Roma, 1999.
- Tixeront, Joseph. *History of dogmas*. I. Herder, 1910.
- Warfield, Benjamin B. «Tertullian and the beginnings of the doctrine of the Trinity». *The Princeton Theological Review*, outubro de 1905.