

# Concepção econômica e theologica do Deus Trindade nas Confissões de Santo Agostinho

## I

Plotino concebe a causalidade à maneira de irradiação: ela actual como o fogo irradia calor e luz, em virtude da plenitude da sua perfeição<sup>1</sup>. Provavelmente não terá entendido Plotino uma tal causalidade como emanção, no sentido estritamente monista da palavra<sup>2</sup>. Mas porque no neoplatonismo não-cristão se não encontrava claramente pensada a distinção entre a «substância» e a actuação livre da suprema hipótese, também muito facilmente o pensamento cristão, inspirando-se nessa mesma filosofia, cairia na confusão entre a actividade intratrinitária divina e a sua acção criadora. Não se sabe como distinguir a Theologia da Economia, chegando-se deste modo a concepções subordinacionistas da Trindade divina<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Indicação exaustiva de textos em: *Plotins Schriften*, trad. p. Richard HARDER, continuado a partir do vol. 5 p. Rudolf BEUTLER e Willy THEILER, refundido e dotado de texto grego e notas. Visão de conjunto sobre a filosofia de Plotino e seu método de ensino no vol. 6, com a colaboração de Gerard O'DALY. (Philosophische Bibliothek 211a-215b, 276), Hamburgo 1956-1971, vol. 6, p. 103 ss.

<sup>2</sup> Esta a posição defendida por René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967, p. 157-185. Bruno SWITALSKI (*Neoplatonism and the Ethics of Augustine*, Nova York 1946, p. 7, nt. 21) dá um resumo das várias opiniões. Para o conceito de emanção, cf. Joseph RATZINGER, *Emanation*, em: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 4 (Stuttgart 1959), col. 1219-1228.

<sup>3</sup> Cf. R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin*, em: *Gregorianum* 13 (1932) 126: «La procession des hypostases dans la triade néoplatonicienne offre un modèle plus attrayant et aussi dangereux... Pour s'en faire une idée exacte, il faut noter d'abord que, la simplicité du premier Principe étant incompatible avec toute opération même intellectuelle, l'un agit non seulement nécessairement, mais sans y penser: il n'a rien d'une Intelligence qui, en pensant, produirait son

Também no neoplatónico convertido Marius Victorinus, a que ainda teremos de aludir neste artigo, não desaparece toda a ambiguidade<sup>4</sup>. Antes de mais importa porém esclarecer qual o pensamento de St. Agostinho, nas Confissões, a este respeito.

Já no cap. 3 do livro I *continendo implere* serve para exprimir a relação Deus-mundo, concebida de tal modo que Deus apenas como Transcendente nos surge como imanente ao mundo, e, inversamente, só como imanente ao mundo se nos revela Transcendente. O livro IV reconhecerá, mais adiante, o acto divino de criar num tal tipo de relação:

quis est iste nisi deus noster, deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia implendo ea fecit ea? (IV 9.14; 64,23 ss<sup>5</sup>).

---

Verbe.— Le second dieu n'est donc pas la pensée immanente de l'Un, mais le produit de son activité *ad extra*...» O perigo que representa um tal conceito indiferenciado de actividade — ele pode tanto ser pensado *ad intra* como *ad extra* — explica a apreensão de Arthur Hilary ARMSTRONG, de que o próprio Agostinho, ao aplicar o conceito de voûç não apenas à *sapientia creata* (caelum caeli), mas também à *sapientia increata* ou *verbum dei* (cf. *Conf.* VII 9.13-14; *De civ. dei* X 28-29), também podesse cair num «grave danger of subordinationism» (*Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, em: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, p. 280). «Only an extrem Subordinationist after the manner of Origen could be consistent on this point of use of Plotinus» (*ibid.* p. 283). Mas, como o mesmo autor também observa, Agostinho funda a coerência do seu pensamento não em Plotino, mas na doutrina revelada, nos «teachings of Scripture interpreted by the tradition of the Church» (*ibid.*).

<sup>4</sup> É o que se pode concluir a partir das opiniões discordantes dos intérpretes de Victorinus, acerca da função do Logos na sua cristologia. Enquanto que Anton ZIEGENAUS (*Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* — Münchener Theologische Studien II 41 —, Munique 1972, p. 238) afirma: «Er (Victorinus) übernimmt in sein System die Vermittlungsfunktion des Logos, nicht aber seine Subordination...», julgava Ernst BENZ (*Marius Victorinus und die Entwicklung der abenländischen Willensmetaphysik* — Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1 —, Stuttgart 1932, p. 260) poder verificar: «Christus erfüllt bei Victorinus genau die Funktion des plotinischen Nus und der Weltseele», e ainda mais nítido: «Der Logos-Begriff ist... um einen voluntaristischen Zug bereichert... So führt der Wille Gottes in seiner Richtung nach innen zur Konstitution der eigenen Person und Formierung des eigenen Wesens, nach aussen zur Schöpfung und Erlösung. Der Wille nach aussen ist also die auf die *operatio* gerichtete göttliche Potenz. Der metaphysische Prozess ist aber ein und derselbe, insofern die Selbstverwirklichung notwendig über die Schöpfung führt, d. h., die Schöpfung gehört hinein in den Prozess der göttlichen Selbstdarstellung, die die Identität zum Ziele hat.» (*ibid.* p. 82; cf. Reinhold SCHMID, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehung zu Augustin*, Kiel 1895, p. 54-59 e 71, acerca do Tr. II 3). Pierre HADOT é mais cauteloso: «L'«économique» reproduit la «théologie». (*Traité théologique sur la Trinité*, vol. 1 — Sources chrétiennes 68 —, Paris 1960, p. 82; cf. id., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, p. 299ss; id., *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, em: *Studia Patristica* = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 81, Berlin 1962, p. 418ss.). Mas mesmo ZIEGENAUS, que tende sempre a apresentar a metafísica em Victorinus como um «modelo de esclarecimento» (Erklärungsmodell) ao serviço da fé (cf. *ob. cit.*, p. 360, 362), é forçado a admitir: «... die schöpferische Tätigkeit Gottes scheint, wie gezeigt wurde, mehr nach innerer Gesetzmässigkeit zu verlaufen als nach freiem Entschluss». (*Ibid.* p. 360). Cf. ainda nt. 27 deste artigo.

<sup>5</sup> As citações das Confissões são feitas da ed. Martin SKUTELLA, na edição melhorada de Heiko JURGENS e Wiebke SCHAUB (Bibliotheca Teubneriana), Stuttgart 1969. As restantes

O que a palavra *implere* significa na expressão *implendo facere* torna-se claro, quando Agostinho, no decorrer das Confissões, atribui a criação à veritas ou sapientia: «veritas, creaturae artifex» (V 3.5; 80,6), «sapientia quae creat» (XII 15.20; 306,13). O «conteúdo» que cria, enquanto «enche», é a plenitude significativa da veritas, da sapientia. Segundo esta representação de criação entende Agostinho o conceito bíblico de *creare dicendo*: O Pai cria, ao dizer no seu Verbo aquilo que cria:

verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis. (XI 7.9; 270,12-15)

Neste sentido tem de ser interpretado portanto o início do Génesis, «in principio fecit deus»:

In hoc principio deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua miro modo dicens et miro modo faciens. (XI 9.11; 271,11-14)

Consequentemente pode Agostinho concluir: «nulla natura est, nisi quia nosti eam». (VII 4.6; 129,18 s)

Ao atendermos ao contexto desta última citação das Confissões, verificamos que uma diferença fundamental separa Agostinho de Plotino: o Padre da Igreja insiste na consubstancialidade da *vontade* em Deus, não para defender uma necessidade ontológica da sua actuação — o que iria na linha de Plotino —, mas, pelo contrário, para assegurar a *liberdade* do seu actuar criador:<sup>6</sup>

nec cogaris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia dei deus ipse est. et quid improvisum tibi, qui nosti omnia? et nulla natura est, nisi quia nosti eam. (VII 4.6; 129, 14-19)

No cap. 4 do livro VII, de que esta citação é tirada, tinham já surgido, referidas quer a Deus quer ao conhecimento de Deus, termos como: *incorruptibilis* (129,6), *verissime atque certissime* (129,2 s),

---

citações de St. Agostinho são tiradas, por comodidade, da edição completa das suas obras na *Patrologia Latina* (Migne). Apesar de antigo, este texto, retomado na sua quase totalidade dos Mauristas, conserva a sua reconhecida qualidade. As passagens citadas foram confrontadas com as edições críticas mais recentes, quando as há.

<sup>6</sup> A originalidade de Agostinho não consiste em se ter pronunciado pela consubstancialidade da vontade em Deus (cf. E. BENZ, *ob. cit.*), mas ao fundamentar justamente nessa consubstancialidade a ideia bíblica da absoluta liberdade do Criador.

*summum et optimum bonum* (129,1 s). Na passagem transcrita acima surge então a mesma tríade, ainda que sob expressões diversas: *potentia, sapientia, voluntas*. *Potentia* pertence com efeito ao mesmo domínio ontológico que *incompactibilis*; *verissime atque certissime* ao mesmo domínio gnoseológico que *sapientia*; *summum et optimum bonum* ao mesmo domínio axiológico que *voluntas*. E é ainda a mesma tríade que encontra no *De civitate dei* a sua clássica formulação: *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi* (cf. *Conf.* IV 15,24; 71,22 s). Agostinho atribui-a a Platão<sup>7</sup>. Na realidade, ela aparece, antes de Agostinho, na obra de Orígenes<sup>8</sup>. Por isso a designaremos por tríade origeneana.

No quadro desta tríade se põe a Agostinho a dupla tarefa de interpretar a criação como irradiação-comunicação, que, por um lado, leva o homem a uma participação substancial por adesão a Deus (habere-cohaerere), mas que, por outro lado, é necessário também tematizar como acção livre das três Pessoas divinas. A dificuldade desta tarefa reside no facto de a causalidade divina por comunicação-participação se ter de atribuir à divina substância, ao passo que o causar livre pertence às *divinae personae*<sup>9</sup>. É precisamente neste ponto que terá de se pôr em questão a concepção de Victorinus, apesar de nos escritos deste autor encontrarmos já a maior parte dos elementos conceptuais neoplatónicos, mas também bíblico-cristãos, que provavelmente terão servido a Agostinho para a elaboração da sua doutrina acerca da Economia e da Theologia<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *De civ. dei* VIII 4; PL 41,228s; cf. VIII 9; PL 41, 233.

<sup>8</sup> *De principiis*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 22, p. 60s: «Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, quod verbum (vel ratio) est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint habeant ex deo patre, secundum ut rationabilia habeant ex verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sancto: rursus Christi secundum hoc, quod «iustitia» dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei». Cf. P. HADOT, *Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, em: *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique V), Vandoeuvres-Genève 1960, p. 129s.

<sup>9</sup> Em vez do conceito (neoplatónico) de *substantia*, preferirá Agostinho mais tarde usar o de *essentia* dei, contraposto ao de *personae* divinae, cf. *De trin.* VII 4,9-5,10; PL 42,941 ss.

<sup>10</sup> A posição de Agostinho em relação a Victorinus é complexa e paradoxal. Embora esteja possuído por tão profunda admiração perante a pessoa de Victorinus e seu valor moral cristão, que o toma como exemplo para a sua própria conversão (*Conf.* VIII 5,10;161,8 ss), reproduz no entanto somente o seu pensamento, quando se trata de o rejeitar e condenar (cf. R. SCHMID, *ob. cit.*, p. 71ss). Uma adopção positiva de pensamentos

## II

Pierre HADOT provou haver textos na obra de Victorinus, que se não integram totalmente no seu próprio sistema filosófico. Victorinus tê-los-á tomado de Porfírio, sem os ter podido inserir perfeitamente na sua síntese<sup>11</sup>. Precisamente nos textos porfirianos de Victorinus vem testemunhado, pela primeira vez na história da filosofia, o conceito que HEIDEGGER tornou célebre sob a designação de «diferença ontológica» (ontologische Differenz)<sup>12</sup>. Mas, enquanto que HEIDEGGER limitou este conceito à imanência intramundana<sup>13</sup>,

de Victorinus existe possivelmente também, sem que no entanto a sua fonte apareça nomeada (cf. nt. 26). Desprezando o parecer de Adolf von HARNACK, de que Victorinus foi «um Agostinho antes de Agostinho» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, Darmstadt 1964, reimpressão da 4.ª ed. de 1910, p. 36, nt.), P. HADOT retomou a tese de R. SCHMID, segundo a qual não há qualquer influência certa de Victorinus sobre a doutrina trinitária agostiniana (assim em: *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, Paris 1968, p. 14 ss; cf. porém adiante a nt. 24). A demonstração desta tese é contudo feita apenas no sentido de provar que tudo aquilo que Agostinho poderia ter recebido de Victorinus, o poderia ter igualmente recebido de outros neoplatônicos (cf., p. ex., *ob. cit.*, p. 14-22). A propósito das objecções de SCHMID, notara já HARNACK: «Den Augustinismus von Victorin einfach abzuleiten, daran denkt Niemand; aber die tiefe Geistesverwandtschaft ist unverkennbar. Warum der so bedeutende Victorin keine litterarische Nachwirkung gehabt hat, ist noch dunkel. Ist er lediglich im Lichte Augustins verblasst?» (*ibid.*). Poder-se-ia admitir que Agostinho tenha tomado, face a esta teologia tão ambígua em alguns aspectos, atitude semelhante à que o próprio Victorinus tomou em relação à obra de Orígenes, segundo o testemunho de S. Jerónimo: adopção apenas dos pensamentos válidos de Orígenes, e sem nomear o seu autor (cf. E. BENZ, *ob. cit.*, p. 23 ss; *De doctr. christ.* II 40.60 s; PL 34,63). Segundo esta hipótese, poderia ter Agostinho feito sua alguma doutrina de Victorinus — a par de outras fontes do seu pensamento — ou ter-se deixado simplesmente inspirar por ela, não sem haver desfeito, através de profunda reinterpretação, o que ela tem de ambíguo. De qualquer modo, tanto o modelo trinitário de Victorinus, como a sua ontologia existencial (tomada muito provavelmente de Porfírio) se comprovou decisiva chave hermenêutica para a minha interpretação das Confissões, que será proximamente publicada em alemão sob o título: «Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones»; o que porém apenas se revelou possível na medida em que se não perdia de vista a sua radical reinterpretação no interior da síntese agostiniana. Eu sigo aqui uma orientação que, em relação a «Porfírio», já foi considerada lícita por HADOT: «Il est difficile de dire si Augustin, connaissant le «Porphyre» utilisé par Victorinus..., n'en a retenu que certains schèmes applicables à ses recherches trinitaires, tout en laissant entièrement de côté ses aspects mythiques et théogoniques, ou bien si Augustin a utilisé un «Porphyre» tout différent, c'est-à-dire des oeuvres d'un tout autre genre que celles dont nous retrouvons la trace chez Victorinus...» (*ob. cit.*, p. 478).

<sup>11</sup> *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris 1968.

<sup>12</sup> Cf. P. HADOT, *ob. cit.*, vol. 1, p. 488-493.

<sup>13</sup> HEIDEGGER defendeu-se contra uma interpretação do seu pensamento, que o entendesse de modo positivista, atesta ou até nihilista (*Über den «Humanismus»*, em: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Munique 1975, p. 96-103). Isto não impede todavia que se tenha pronunciado por um tipo de imanentismo metodológico, segundo o qual o Transcendente (das Transcendente) fica eliminado da reflexão filosófica (*ob. cit.*, p. 100): «Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das Zu-denkende vorweist, keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber... aus der Achtung der

ele coincide em «Porfírio» com o que pode ser chamado diferença transcendente ou teológica (transzendente oder theologische Differenz<sup>14</sup>). Para «Porfírio» só como transcendente existe a diferença ontológica; e a diferença transcendente é pensada à maneira de diferença ontológica<sup>15</sup>. Assim, Deus é visto como a fonte substancial transcendente, actualizante da nossa realidade. Os entes «criados» são na medida em que eles são actualizados pelo *ser* de Deus. Esta ideia é formulada mediante a paronímia. Há paronímia quando diversos «casos» do mesmo conceito são empregues de tal modo, que um deles possa ser considerado como derivando do outro. Considera-se que o primeiro dos «casos» apenas subsiste, enquanto é actualizado pelo segundo. Ao «caso» com função de fundamento atribui-se um valor verbal, pois que a «forma» é fundada pelo «actuar». Deste modo se considera que a *vita* criada é fundada pelo *vivere* criador<sup>16</sup>. Ora é exactamente essa a ideia que, nas Confissões, se encontra expressa de forma ainda mais radical: «vita vitae meae» (VII 1.2; 125,17; cf. I 13.20; 16,6; 17.27; 21,11; III 6.10; 44,19 s; VII 6.8; 132,2-6; VIII 1.1; 152,19.24; X 28.39; 237,25 ss; XII 10.10; 11.13; 301,28s; 25.34; 318,21s; XIII 4.5; 331,25-28; 16.19; 343,6 ss)<sup>17</sup>. Nós reconhecemos aqui, no fundo, a concepção plotiniana de causalidade por irradiação.

A par dos textos «porfirianos», há todos aqueles em que Victorinus desenvolveu o seu próprio sistema neoplatónico na base da tríade: *esse, vivere, intellegere (sapere)*. Mas também neste caso a ideia fundamental é a de uma causalidade actualizante. Ela opera mediante um duplo movimento: em primeiro lugar o *esse* é actualizado em *vivere*, depois em *intellegere*. O movimento de *vivere*

---

Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins» (*ob. cit.*, p. 103). Um pensamento é já de si imanentista, ao pensar que a verdade do ser pode ser procurada, sem que trans procura o Transcendente seja desde o início também pensado como fundamento da nessa cendência.

<sup>14</sup> Cf. Max MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberger 1964, p. 66 s. A diferença transcendente ou teológica, em sentido estrito, deveria ser tratada na 3.ª secção da 1.ª parte de *Sein und Zeit*, sob o título «Zeit und Sein» (die «Kehre»). Como se sabe, este projecto foi posto de lado por HEIDEGGER.

<sup>15</sup> Cf. P. HADOT, *ob. cit.*, p. 492 s.

<sup>16</sup> Cf. *ob. cit.*, p. 353, 366-375.

<sup>17</sup> Ao aplicar *vita* a Deus, em vez de *vivere*, evita Agostinho atribuir a Deus a «indeterminação», que para o neoplatonismo existe ainda no *vivere*. Segundo «Porfírio» é só através da determinação da forma que a indeterminação do agere é superada, cf. P. HADOT, *ob. cit.*, p. 387-390. Além disso, o conceito agostiniano de participação ontológica criadora distingue-se fundamentalmente do correspondente conceito «porfiriano», pelo facto de presupor uma acção pessoal e livre de Deus.

é um *egressus*. Este no entanto é apenas posto, em vista a se regressar ao esse mediante o *intellegere*: Neste segundo movimento consiste, segundo Victorinus, o *regressus* ou a *conversio*. Propriamente, a tríade de Victorinus consiste na coordenação de duas díades: uma primeira *esse-agere*; e uma segunda *vivere-intellegere*, sendo esta o desdobramento do segundo membro da primeira díade, *agere*. O *agere* ou é *vivere* ou é *intellegere*, segundo *venha do esse* ou *vá para* o esse.

Mas *agere* designa para Victorinus tanto a processão intratrinitária, como a criação e acção extratrinitária. Os dois conceitos de *vivere* e *intellegere*, que explicitam o *agere*, são empregues assim de maneira indiferenciada, o que leva a que a originação do Verbo e do Espírito em Deus seja esclarecida em *ligação* e dependência da criação e da história. Daqui deriva a confusão entre *theologia* e *ekonomia*, de que são expressão as frequentes formulações de Victorinus suspeitas de subordinacionismo.

Como se apresenta porém este duplo modelo — «porfiriano» e victoriano — nas Confissões?

Em primeiro lugar, ele aparece rigorosamente restringido ao domínio da *ekonomia*. Esse-*vivere-sapere* já não são utilizados para exprimir a Trindade em si mesma, mas a Trindade em sua relação criadora com o mundo, o homem e a Igreja. Tudo se passa, como se o Padre da Igreja tivesse retido de *agere* apenas o seu sentido extratrinitário, isto é, o de *creare*. Quando portanto, nas Confissões, o *esse* é atribuído ao Pai, o *vivere* e o *sapere* ao Verbo e ao Espírito, o ponto de vista não é o de Deus em si mesmo, mas o que é determinado a partir da criatura. Isto tornar-se-á mais fácil de entender, quando reflectirmos sobre uma outra mudança a que Agostinho sujeitou o modelo «porfiriano»-victoriano.

Nas Confissões encontra-se efectivamente conseguido o que não fora dado a Victorinus realizar: a síntese do seu próprio modelo com o modelo «porfiriano». Tomemos a expressão «*vita vitae meae*», que, no plano da *ekonomia*, é atribuída ao Verbo. O Verbo é designado *vita*, tal como acontecia em Victorinus, mas não para ser caracterizado como Verbo, mas somente para ser descrito em sua acção criadora<sup>18</sup>. O Verbo não é Verbo por ser *vita*; mas, inversa-

<sup>18</sup> Cf. *De Gen. ad litt.*, V 14.31; PL 34,332: «... *in illo vita est: non in se scilicet, hoc est in sua natura qua factum est ut conditio creaturaeque sit; sed in illo vita est, quia omnia quae per ipsum facta sunt, noverat antequam fieret; ac per hoc—in illo erat (Luv.)—non sicut creatura quam fecit, sed sicut vita et lux hominum, quod est ipsa Sapientia, et ipsum Verbum unigenitus Dei Filius*».

mente, porque é Verbo pode Ele ser *vida* para nós. A perspectiva é claramente determinada a partir da criatura: a minha vida é vida, porque é actualizada transcendentemente pela vida de Deus, o que se entende ser acção do Verbo. A dinâmica victoriana *vita = exitus* é mantida (cf. IV 12.19; 67,26; IX 13.37; 209,6 s; XIII 21.31; 352,10); mas é simultaneamente interpretada na base da concepção porfiriana de causalidade actualizante, como o mostra a paronímia: *vita vitae meae*. Há de facto um *exitus*; mas este realiza-se, para Agostinho, enquanto a acção de *vivere parte da* Transcendência criadora *para* a imanência criada. Aquilo que me é *dado* — a acção divina criadora considerada como *dado* — é atribuído ao Verbo. Adoptando mais uma vez terminologia moderna — nascida aliás no âmbito de uma ontologia da existência, de inspiração «porfiriana»-victoriana — e libertando-a, por assim dizer, da sua limitação imanentista, poderíamos afirmar que a acção transcendente divina é atribuída ao Verbo, enquanto essa acção me é dada como *categorial*. Considero esta maneira de dizer justificada, pois que ela ajuda a esclarecer o que Agostinho nos declara, ao contrapor *exitus a patre a reditio ad patrem*. Esta contraposição entendêmo-la nós como a que opõe o *categorial* ao *existencial*, numa dimensão de relacionamento entre Transcendência criadora e imanência criada.

Um problema particular se põe acerca da noção de *sapientia*. A qual das três Pessoas divinas é ela atribuída? Segundo Victorinus, ela deve ser atribuída ao Espírito. Mas, para Victorinus, *verbum* e *spiritus* distinguem-se apenas pelo seu *movimento* contrário, ambos podendo ser designados Filho de Deus. Tal como a tríade *esse-vivere-sapere* se pode reduzir à díade *esse-agere*, assim também a trindade *pater-verbum-spiritus* não é senão o desenvolvimento da díade *Pai-Filho*. O Verbo é o Filho de Deus enquanto *egressus* ou *vita*; o Espírito é o Filho de Deus enquanto *regressus-conversio* ou *sapientia*<sup>19</sup>.

O modelo victoriano não abandona o plano gnoseo-ontológico. Neste mesmo plano, que em Agostinho não permanece o único, é a *sapientia* igualmente ordenada por Agostinho à *conversio*. *Conversio* é então entendida como *conversio ad veritatem = formam*. Mas

---

<sup>19</sup> Cf. P. HADOT, Introdução a: MARIUS VICTORINUS, *Traitées théologiques sur la Trinité*, texto de Paul HENRY, intr., trad. e nts. de P. HADOT, 2 vol. (Sources chrétiennes 68, 69), Paris 1960, p. 81 ss; id., *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, p. 414.



um tal esquema de pensamento tem de ser determinado mais pormenorizadamente à luz da tradição plotiniana, em que se integra. Assim como, em Plotino, toda a realidade *provém* da suprema hipótese, o Um, à maneira de multiplicidade crescente, tendo de *regressar* de novo ao Um, para atingir a perfeição, assim também se entende, nas Confissões, o primeiro movimento criador como multiplicação, dispersão e distensão, e o segundo como movimento de unificação, por conversão à verdade = forma (cf. XIII 2.2; 329,24 ss)<sup>20</sup>. A criação é feita «primeiro» como multiplicidade, isto é, como matéria<sup>21</sup>. Num «segundo» momento, a matéria dá lugar ao *formatum*; por isso pode a *materia* (também a *materia spiritalis*) ser designada por *informis*, em contraposição ao *formatum*. *Materia* é dispersão sem capacidade significativa, forma é unificação significante. Para que o informe dê lugar ao *formatum*, é necessário haver uma *conversio ad formam*. Ora a *anima* enquanto *simples vivere* é ainda informe; apenas como *sapienter vivere* recebe ela a *species* do *formatum*<sup>22</sup>.

Ao Verbo enquanto *sapientia increata* pertence, segundo Agostinho, realizar a *formatio* = *inluminatio* pela *conversio ad formam* = *veritatem*, dando assim origem à *sapientia creata* enquanto *sapientia*. Mas quando nós agora falamos da acção do Verbo, abandonamos o simples domínio da criatura (o da anterioritas origine), para reflectirmos sobre a relação criador-criatura (o domínio da anterioritas aeternitate)<sup>23</sup>. Nesta nova perspectiva, a *conversio*

<sup>20</sup> Entre a concepção de Plotino e a de Agostinho há contudo uma grande distância, que não pode ser definida e exposta no âmbito deste artigo. Como já Régis JOLIVET formulou, «le rôle de Plotin a consisté à fournir à Augustin quelques principes très généraux plutôt qu'une doctrine». (*Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris 1932, p. 90). Cf. também John BURNABY, *Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine*, Londres 1947, p. VI: «(Augustine is) the greatest disciple and the profoundest critic of Plotinus».

<sup>21</sup> Quanto ao significado de *materia* em Plotino e em Agostinho, sobretudo no que a relaciona com o *mal*, cf. R. JOLIVET, *ob. cit.*, p. 86-91. Cf. também A. H. ARMSTRONG, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, em: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, p. 277-283.

<sup>22</sup> Nós colocamo-nos aqui imediatamente ao nível específico das Confissões: o nível da nova criação na *ecclesia* da *anima viva*, que se torna viva ao ser iluminada pela sabedoria divina, o que a exegese alegórica do Génesis nos revela (Conf. XIII). Para além de todas as transformações particulares do complexo modelo neoplatónico, há sobretudo a radical interpretação existencial a que Agostinho o sujeitou, ao utilizá-lo para esclarecer sapiencialmente a realidade existencial da sua própria conversão. O modelo neoplatónico é assim transposto para uma nova ordem de pensamento, recebendo nova configuração e significado.

<sup>23</sup> Cf. XII 29.40; 324,17-326,5: *cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione,*

ad formam revela-se como *conversio ad verbum*, pois que a forma da alma é, em última análise, o *verbum dei*: *forma mea veritas tua* (cf. XI 30.40; 292,25 s). Isto deve ser entendido no sentido da paronimia agostiniana «in lumine tuo videbimus lumen» (XIII 16.19; cf. 4.5; 331,27; 15.20; 306,10-14): A anima informis torna-se totalmente anima formata, quando ela é perfeitamente iluminada e actualizada pela transcendente lux speciosa do Verbo. Nisto consiste a *illuminatio*. *Conversio* é *illuminatio-formatio* não apenas ao nível da anterioritas origine (*conversio ad formam-speciem*), mas também ao plano da anterioritas aeternitate (*conversio ad formam-verbum*). Note-se que este duplo sentido de *forma* é possível, porque Agostinho utiliza simultaneamente o conceito platónico transcendente e o aristotélico imanente de forma. A forma aristotélica imanente é interpretada, platonicamente, como participação na forma transcendente (Ideia).

### III

Façamos um curto balanço provisório. Podemos concluir: a) que o modelo de origem plotiniana se mostrara apto a ser de tal modo modificado que pudesse exprimir a *creatio a patre*, como comunicação livre da sua plenitude; b) que, de modo semelhante, o modificado modelo «porfiriano»-victoriano podia traduzir a *formatio*

---

sicut fructus florem; *origine, sicut sonus cantum*. in his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficillime intelleguntur, duo media facillime. namque rara visio est et nimis ardua conspiciere, domine, aeternitatem tuam inconmutabiliter mutabilia facientem ac per hoc priorem. quis deinde sic acutum cernat animo, ut sine labore magno dinoscere valeat quomodo sit prior sonus quam cantus, ideo quia cantus est formatus sonus et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem quod non est non potest? sic est prior materies quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec intervallo temporis. neque enim priore tempore sonos edimus informes sine cantu et eos posteriore tempore in formam cantici coaptamus aut fingimus, sicut ligna, quibus arca, vel argentum, quo vasculum fabricatur; tales quippe materiae tempore etiam praecedunt formas rerum, quae fiunt ex eis. at in cantu non ita est. cum enim cantatur, auditur sonus eius, non prius informiter sonat et deinde formatur in cantum. quod enim primo utcumque sonuerit, praeterit, nec ex eo quicquam reperies, quod resumptum arte componas: et ideo cantus in sono suo vertitur, qui sonus eius materies eius est. idem quippe formatur, ut cantus sit. et ideo, sicut dicebam, prior materies sonandi quam forma cantandi: *non per faciendi potentiam prior*; neque enim sonus est cantandi artifex, sed cantanti animae subiacet ex corpore, de quo cantum faciat... sed *prior est origine*, quia non cantus formatur ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit. hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam... nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et *praecedatur aeternitate* creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret.

*per verbum*. O facto de aqui se operar uma distinção das Pessoas divinas do ponto de vista da criação, torna-se patente, se pensarmos que apenas ao Verbo pertence a passagem da *materia informis* ao *formatum*, mas não a *concreatio materiae et formae* (cf. XII 23.48; 368,20-23). Esta só pode ser dita do Pai, ainda que seja também certo que o Pai concria sempre *in verbo*, pois que a matéria só «conjuntamente» com a forma e em vista da forma é criada.

Resumindo pode dizer-se que Agostinho desenvolveu o primeiro membro da tríade origeneana — *potentia* — na base da representação plotiniana de causalidade, e o segundo membro — *sapientia* — na base do modelo «porfiriano»-victoriano; não sem ter corrigido e profundamente reinterpretado um e outro. *Potentia* é atribuída economicamente ao Pai, *sapientia* ao Verbo. Falta ainda porém o terceiro membro da tríade, que é assinalado pelas palavras: *deus finis omnium actionum, ordo vivendi, optimus deus, voluntas, beatitudo*.

#### IV

A identificação da *conversio* com a *formatio* podia ser feita dentro do sistema de Victorinus sem levantar qualquer problema. Mas, em oposição ao que acontece com Victorinus que no fundo não abandona o domínio ontológico-gnoseológico, introduz Agostinho, já no caso da *formatio* dos anjos, um elemento novo e determinante: a decisão moral. A conversão dos anjos é conversão moral, e *só enquanto tal* ela determina eficazmente a *reditio ad deum*. Na realidade porém, ela coincide com a *conversio* gnoseo-ontológica, dado que os anjos foram criados fora do tempo. No transtemporal instante da sua criação, decidiram-se os anjos bons por Deus, os maus (os demónios) contra Deus. Por isso, surgiram os primeiros para a existência já iluminados e na beleza da sua forma, os segundos condenados ao informe das suas trevas.

Quer dizer, através da *formatio* gnoseo-ontológica é possível caracterizar o resultado *categorial* da *conversio*; mas apenas ao plano ético se pode definir a sua raiz e termo *existencial*. O que a *conversio* significa do ponto de vista existencial torna-se claro, logo que ela é recusada pelo *liberum arbitrium* — um aspecto que o pensamento ainda parcialmente mítico de Victorinus não era capaz de apreender. De momento que o pensamento se torna realista e

personalista, em Agostinho, tem de se distinguir entre conversio-formatio e conversio-reditio ad deum. No domínio do homem acresce ainda que a conversio não é, por assim dizer, desde o início definitiva (como nos anjos), mas está continuamente em *perigo* (periculum) de se transformar em aversio. Então não restam dúvidas de que a vida interior espiritual do homem apenas se torna *categorialmente* formata-illuminata ou sapiente, quando o homem *existencialmente*, através da sua própria decisão moral constante — por virtude da gratia dei —, dá realidade à conversio. A conversão temporal do homem realiza-se em permanente situação de periculum ou temptatio, como o livro X das Confissões genialmente a descreve.

A conversão, como reditio ad deum, é radicalmente um processo existencial-axiológico. E desta maneira encontrou Agostinho o lugar, na sua síntese, para o terceiro membro da tríade de Orígenes, o qual é atribuído ekonomicamente ao Espírito Santo.

Através da formatio gnoseológica, o meu internus oculus passa da treva da contradictio para a luz da sapientia; através da conversio ética passa o meu liberum arbitrium da consuetudo-servitus da superbia para a libertas da caritas. Formatio acontece em mim categorialmente; reditio ad deum é vivida por mim existencialmente. Tudo é obra do Pai que me cria e renova, na medida em que o seu Verbo me penetra com a luz da sua Verdade e o Espírito, pelo amor de caridade, me atrai para a bondade do Pai. Ao plano gnoseo-ontológico, a conversio ad formam opera-se como conversio ad verbum; enquanto processo existencial-axiológico, a conversio, como reditio ad patrem, deve ser considerada obra do Espírito. A formatio comporta-se em relação à reditio ad patrem, como o categorial ao existencial. Deste modo, o mesmo acontecimento é atribuído ao Verbo, se considerado como *dado*; é atribuído porém ao Espírito, se visto a realizar-se *existencial e historicamente* na ecclesia.

## V

A reditio ad patrem é concebida existencialmente e justificada axiologicamente. Eu amo o Pai e vou assim para Ele, pois que sinto na sua obra o valor da sua bondade. O affectus conduz-me para o Pai; mas, visto categorialmente, um tal affectus é visio. Estes são os dois factores que determinam a consumação e perfeição

da criatura: a caritas e a sapientia. E ao chegar à perfeição, eu atinjo a felicidade, a beatitudo.

«Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit» (XIII 2.2; 329,12 s). A criatura deve a sua existência e a sua existência feliz não à sua própria bondade, não ao seu valor ou mérito, mas somente à plena bondade de Deus, que, por ser plena, é também inteiramente livre. Ela detém em si a plenitude de valor, justificativa da criação. Esta é, para Agostinho, a última e suprema plenitude divina, de que tudo deriva criadoramente. A anterioritas aeternitate do criador é assim concebida segundo a analogia da anterioritas electione. Aquilo que na acção é último — o bonum enquanto finis — é também primeiro: a bondade divina enquanto origem justificante de todo o criado.

Visto que é a bonitas dei que dá origem última à minha creatio, formatio e reditio ad patrem, não se torna a consciência da minha radical nulidade axiológica — que o meu contínuo fracassar moral demonstra — em inquietudo. Converter-se significa, antes pelo contrário, trocar o amor curarum pelo amor securitatis (cf. XIII 7.8); este porém coincide com o amor a deo e é donum dei. Não é merecido, em absoluto, constituindo radical dádiva divina. O meu requies, eu encontro-o na sufficientia voluntatis dei (cf. XIII 11.12; 337,2; XII 19.19; 305,17-25; VII 7.11; 136,10 s). Assim se fecha o círculo, que nós conhecíamos desde a primeira página das Confissões: «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (I 1.1; 1,12 s). No último livro da obra, encontramos este lapidar resumo:

*superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam; cui non est vivere, quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua; cui restat converti ad eum, a quo facta est, et magis magisque vivere apud fontem vitae et in lumine eius videre lumen et perfici et illustrari et beari.* (XIII 4.5; 331,21-28)

*Perficere, illustrare, beare* correspondem aos três membros da tríade origeneana — potentia, sapientia, voluntas — no último estágio da sua actividade criadora.

Sendo as próprias Confissões resultado da sabedoria, elas são também fruto do amor: «amore amoris tui facio istud» (II 1.1; 25,4 s; XI 1.1; 263,22). Mais uma vez a paronímia nos assegura ser actuação de Deus, economica e transcendente, aquilo que, ao plano imanente,

é obra do homem. E essa actuação de Deus é acção do Espírito. A paradoxia de uma realidade *transcendente*, que se realiza de maneira imanente criadora como *meu existencial* — a minha própria decisão que, justamente como acto da minha liberdade criada, é dom de Deus — exprime-se no sentido alegórico do Génesis:

spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. (XIII 4.5; 331,18-21; cf. I 5 5; 4,11-14)

Quando parece que Deus repousa sobre mim, porque eu me decidi por Ele, o louvo e o amo, a realidade é no entanto diversa: o meu próprio amor a Deus é já de si o dom de Deus; eu amo a Deus com o amor que Deus mesmo é; e assim sou eu quem encontra n'Ele o seu repouso (cf. XIII 1.1; 329,5-11). A *sublevatio caritatis* é como o fogo, que procura no alto o lugar do seu repouso (XIII 9.10).

Como fogo posso ir ao encontro da luz. Mas apenas porque a *luz vem para mim*, tem sentido que *eu me torne fogo*. Só o amor pode ver a verdade, porque esta é a verdade da bondade. Neste sentido é interpretada a afirmação da Bíblia, de que Deus viu que tudo era bom e muito bom. O ver de Deus é a fonte actualizante do meu ver (XIII 31.46). Tal como Deus, também eu *vejo* que tudo é *bom e muito bom*. Porque a verdade é amada, é a bondade contemplada. Verdade que se ama e bondade que se vê é beleza. Por isso tinha Plotino ensinado — como Agostinho terá aprendido de Ambrósio<sup>24</sup> — que o caminho para o bem é o belo (cf. VII 17.23;

<sup>24</sup> Cf. Pierre COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, p. 30s.

<sup>25</sup> *Enn.* I 6.

<sup>26</sup> As expressões desta correspondência são várias nas *Confissões*:

dulcis	veritas		IV 15.27; 73,14
	vera	felicitas	V 8.14; 87,30s
	sapida	gaudia	VI 3.3; 101,17
	verum	gaudium	VI 6.10; 108,12
	certa	iucunditas	VIII 5.10; 161,26
dulce	lumen		X 17.26; 228,29
gaudium	de veritate		X 23.33; 234,20
	notitia	vitae beatae	X 23.33; 234,28-235,1

Trata-se sempre da relação categorial-existencial entre Transcendência e imanência, segundo a qual tanto a Transcendência como a imanência podem encontrar a sua expressão categorial ou existencial. Deste modo é sempre dito, que através da correspondência gnoseontológica-axiológica — na medida em que esta significa uma relação categorial-existencial — se realiza a relação criante entre Transcendência e imanência.

145,12 ss)<sup>25</sup>. Ver a bondade ou amar a verdade correspondem-se um ao outro: *notitia vitae beatae* ou *gaudium de veritate*<sup>26</sup>. É assim que eu chego à plenitude transcendente-transcendental da substância divina: à *regio ubertatis*, em que reina a total Actualidade, em que o Pai espera por mim enquanto plenitude totalmente actual de ser (est est, XIII 31.46; 367,9), me chama na sua Palavra (*vocatio*) e me atrai a si no Espírito. Através quer do amor pela Verdade do Verbo, como dom do Espírito, quer da visão da Bondade do Pai, como vida que vem do Verbo, chega a alma até à onnipotência criadora do Pai: através da *conversio*, como *reditio in spiritu* e como *formatio per verbum*, chega a alma até à consumação da *creatio a patre*.

## VI

A meditação metafísica-ekonomica sobre a origem divina da alma e sua consumação na ecclesia leva Agostinho a contemplar finalmente a alma como imago dei realizada, como imagem do trinitas creator; o que encontra a sua expressão numa nova reformulação da tríade de Orígenes: esse — scire — velle. A estricta delimitação do modelo trinitário neoplatónico à Ekonomia<sup>27</sup> conduziu

<sup>27</sup> Vale a pena reproduzir aqui uma página de R. SCHMID (*ob. cit.*, p. 77s), em que a afinidade de Agostinho com Victorinus é verificada, mas em que também se torna visível, qual a razão pela qual SCHMID (e HADOT) recusam uma influência do professor romano de retórica sobre o Padre da Igreja: trata-se da confusão feita pelo primeiro entre ekonomia e theologia. Mas porque não teria podido Agostinho corrigir precisamente essa confusão? (Agostinho é citado segundo a edição beneditina de 1700): «Die logische und ontologische Konstruktion der Trinität... ist... etwas ganz Victorin eigentümliches... Allerdings hat Augustin in früherer Zeit einige Versuche gemacht, die Trinität in der Weise des Victorinus durch logische Deduktion aus dem Substanzbegriff zu finden. So ep. 11: *Nulla natura est et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat, primo, ut fit, deinde ut hoc vel illud fit, tertio ut in eo quod est, permaneat. Primum illud causam ipsam naturae ostentat ex qua sunt omnia, alterum speciem per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia, tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia.* So sind in der Trinität alle drei Momente in einem, und was Gott thut, das thut die ganze Trinität in allen drei Personen. Ebenso de vera rel. 13. Das ist aber eine Ausführung, die sich bei Victorinus nicht findet. Dagegen tritt die Verschiedenheit zwischen beiden gleich in jenem Brief sehr deutlich heraus, wenn es dort weiter heisst: *quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii ex quo sunt omnia, cognitio per filium...* Wenn das stark an Victorinus Ausführungen über Gott als *cognoscibile* durch und im Sohn als *cognoscentia* erinnert, so denkt doch Victorinus dabei an den ewigen *logos*, Augustin hier an den historischen Christus. Jene logische Deduktion der Trinität aber hat Augustin später nicht mehr weiter verfolgt. Demnach wird schwerlich Augustin von Victorinus in der Trinitätslehre gelernt haben.» Os textos citados de Agostinho foram redigidos antes das Confissões. Mas o que para SCHMID aqui apenas esporadicamente aparece, foi de facto retomado e desenvolvido nas

Agostinho à visão theologica de Deus<sup>28</sup>. E nesta mesma visão theologica se lhe dá quer o conhecimento de Deus em três Pessoas, quer o da anima como vida pessoal, quer o da ecclesia como realidade pessoal intersubjectiva, quer por fim o da relação pessoal entre deus et anima<sup>29</sup> in ecclesia. Logo no primeiro capítulo das Confissões, o seu autor nos elucidou sobre os imanenciais desta relação pessoal: invocare, scire-fati, laudare-amare. Eles corres-

---

Confissões. Não corresponde «ut fit» à creatio = concreatio a patre, «ut hoc vel illud fit» à conversio = formatio per verbum, e por fim «ut in eo quod est, permaneat» à securitas = stabilitas, como resultado da reditio ad patrem in spiritu? Cf. também IV 12.19, um texto em que se pode ver a concepção tipicamente agostiniana, juntamente com ressonâncias do pensamento de Victorinus.

<sup>28</sup> A contemplação theologica do deus trinitas tem de utilizar, como base de analogia, não o processo de actuação criadora, mas o resultado substancial desse mesmo processo de criação: a anima viva ou imago dei. Na realidade psicológica da anima vê Agostinho a realização criada, à maneira de imagem e relação, da substância propriamente dita, isto é, de Deus na sua tripla dimensão ontológica, gnoseológica e axiológica: esse — scire — velle. Mediante a distinção entre ekonomia e theologica, conseguiu Agostinho o que ao seu provável inspirador, Victorinus, não foi dado realizar: unir numa *síntese coerente* a concepção neoplatónica com base na tríade esse-vivere-intellegere (sapere), a ideia «porfiriana» de uma transcendente e actualizante fonte substancial e, finalmente, como elemento decisivo, as exigências da doutrina bíblico-cristã. A ser assim, pode-se inverter o julgamento de HARNACK, de que Victorinus foi um Agostinho antes de Agostinho. Na minha perspectiva, é antes Agostinho um Victorinus depois de Victorinus. Cf. E. BENZ, *ob. cit.*, p. 79: «In all diesen Momenten haben wir die Vorwegnahme eines Prinzips der abendländischen Theologie, das sich erst bei Augustin ganz realisiert: der metaphysischen Bestimmung des Personbegriffs und der dadurch eingeleiteten Verschiebung der religiösen Probleme.» P. HADOT vê a diferença entre os dois autores principalmente no facto de Agostinho se ter situado «au plan psychologique, et non au plan ontologique»: «... surtout il passe de la considération de l'être à la prise de conscience du moi». (*L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, p. 429s; cf. id., *Porphyre et Victorinus*, p. 478; e já em *Traité théologique*, Introd., p. 86). Esta é na verdade uma diferença fundamental; ela não contradiz todavia um desenvolvimento a partir de Victorinus para Agostinho, dado que a psicologia agostiniana inclui e implica a ontologia. E isto tanto mais quanto a ontologia agostiniana tem nítidos pontos de contacto com a que encontramos nos escritos de Victorinus (cf. P. HADOT, *L'image de la Trinité*, p. 425 ss). Com HADOT me parece importante distinguir, sob este aspecto, a obra *Adversus Arium* e os Comentários de Victorinus sobre as epístulas de S. Paulo: «Il me semble que les doctrines rapportés par Augustin et qui pourraient provenir de Victorinus ne sont pas cités avec une précision suffisante, pour que l'on puisse conclure à une lecture de l'adversus Arium par Augustin... Je serais moins réservé pour les commentaires de Victorinus sur les Epîtres de saint Paul». (*Ob. cit.*, p. 433; cf. p. 430 s). Pela própria natureza do seu assunto, permanecem os comentários mais perto da maneira de pensar bíblica.

<sup>29</sup> Cf. *De civ. dei* XI 28; PL 41,342: «Quoniam... homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquam ordinem vel appetent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est: tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quadam ejus alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis ejus imaginem continentes tamquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus (Luc. XV,18), ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.»



pondem tanto à estrutura theologica da anima, imago dei, como à sua fundamental necessidade de tomar parte continuamente no processo economico, que é o único a ter poder de a re-novar (*reficere*), de a libertar criadoramente do *perigo* da vida temporal, que sempre permanece<sup>30</sup>.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO

---

<sup>30</sup> Mais larga fundamentação e explicação destas ideias é feita no meu estudo, a que já aludi (nt. 10): «Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones», que será publicado em Johannes Verlag, Einsiedeln.

## Résumé

Une lecture herméneutique des Confessions de Saint Augustin nous révèle la relation organique entre une conception économique existentielle du Dieu Trinité et sa conception «théologique».

Cette vision augustinienne peut être interprétée comme une transformation et une valorisation théologiques chrétiennes des influences néoplatoniciennes reçues par ce Père de l'Église du IV<sup>ème</sup>-V<sup>ème</sup> siècle. D'un côté, il y a soit l'idée plotinienne de causalité, qui prendra chez Augustin le sens plutôt ontologique de la *creatio a patre*, soit l'idée de causalité gnoséologique d'inspiration «porphyrienne»-victorienne, pensée maintenant comme *conversio-formatio per verbum*. De l'autre côté, ce double modèle est réinterprété à l'intérieur d'une troisième perspective, cette fois-ci spécifiquement existentielle-axiologique, appliquée directement à la *conversio-reditio ad patrem in spiritu*.

Par ce processus créateur économique au niveau ontologique, gnoséologique et axiologique (avec des implications mutuelles et complexes) *l'anima humana* atteint dans l'Église sa perfection *d'imgo dei trinitatis*, tant qu'elle arrive à être «vraiment» un *sum-scio-volo*. Dans la mesure même de sa réalisation ecclésiale *l'anima* se reconnaît le terme d'un dialogue trinitaire. C'est ainsi que la personne humaine devient capable de se relationner avec e Dieu tripersonnel «théologique» par *l'invocare*, le *scire-fati*, le *laudare-amare* cf. Conf. I 1.1).