

## TRADUÇÃO

### DA TEORIA DA TRINDADE DE AGOSTINHO À DE HEGEL\*

[FROM AUGUSTINE'S TO HEGEL'S THEORY OF TRINITY]

BY VITTORIO HÖSLE. UNIVERSITY OF NOTRE DAME, USA

*Tradutores:*

*Gabriel Almeida Assumpção \*\**

*Daniel Rodrigues da Costa \*\*\**

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Universidade de São Paulo, Brasil

**RESUMO:** O ensaio compara as duas teorias filosóficas mais originais sobre a Trindade, a saber, a agostiniana e a hegeliana. Ele se concentra em seus conceitos de filosofia da religião, em suas epistemologias da religião, em suas doutrinas da mente e em suas concepções de Trindade imanente. Ele encerra com um esboço de uma teoria alternativa da Trindade que encontra a melhor abordagem à Trindade não na mente individual, mas em relações intersubjetivas.

**PALAVRAS-CHAVE:** doutrina da Trindade; Agostinho; Hegel; subjetividade; intersubjetividade.

**ABSTRACT:** The essay compares the two most original philosophical doctrines of the Trinity, namely the Augustinian and the Hegelian one. It focuses on their concepts of the philosophy of religion, their epistemologies of religion, their doctrines of the mind, and their conceptions of the immanent Trinity. It ends with a sketch of an alternative theory of Trinity that finds the best approach to the Trinity not in the individual mind but in intersubjective relations.

**KEYWORDS:** doctrine of the Trinity, Augustine, Hegel, subjectivity, intersubjectivity.

*Dedicado a Roland Kany, em agradecimento por muitas sugestões<sup>2</sup>.*

\*\*\*

/441/ Provavelmente, os dois maiores filósofos que elaboraram, na condição de filósofos, ontologias trinitárias são Agostinho e Hegel. Por que eu não incluo, por exemplo, Tomás de Aquino? O motivo não é que a doutrina da Trindade do Aquinatense seja desenvolvida, especialmente, na *Suma Teológica*; pois ainda que essa obra se chame “teológica” e seja escrita para crentes, ela oferece uma série de

\* *Endereço para correspondência:* Vittorio Hösle, University of Notre Dame, University of Notre Dame, Department of German and Russian Languages and Literatures, 3180. Shaughnessy Hall, Notre Dame, Indiana, 46556, USA. E-Mail: [vhosle@nd.edu](mailto:vhosle@nd.edu). \*\* *Bolsista de Pós-doutorado Júnior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq - Processo: 162879/2020-2. Instituição de Execução: Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Projeto: "Filosofia sincrítica e poesia: alternativas ao dualismo em Friedrich von Hardenberg (Novalis)". Professor Adjunto I na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUC-Minas. E-mail: [gabrielchou@gmail.com](mailto:gabrielchou@gmail.com). \*\*\* *Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo, na linha de pesquisa Filosofia Medieval, com pesquisa sobre liberdade, livre-arbítrio e suas relações na filosofia tardia (anti-semipelagiana) de Agostinho. E-mail: [dan.costaecosta@gmail.com](mailto:dan.costaecosta@gmail.com)**

apreensões que reivindicam (não é relevante, nesse contexto, se de modo correto ou incorreto) ser baseadas apenas na razão. Portanto, os chamados “preâmbulos aos artigos de fé”<sup>3</sup> – entre os quais um princípio tão importante quanto a existência de Deus<sup>4</sup> – pertencem, metodologicamente, à filosofia. A doutrina /442/ da Trindade, todavia, não pertence explicitamente aos “preâmbulos” – ela se mantém baseada apenas na autoridade da revelação. Ainda assim, Tomás de Aquino reconhece a tarefa de se defender, inevitavelmente por meios filosóficos, a consistência dessa doutrina que, de acordo com ele, transcende a razão, mas não a contradiz<sup>5</sup>. Ainda que a demarcação entre “preâmbulos” e “artigos de fé” por Tomás de Aquino tenha se tornado canônica na doutrina católica posterior, especialmente na neoescolástica, certamente, não é a única posição possível e factualmente mantida, e teólogos acreditam que possuem argumentos fortes a favor de uma doutrina trinitária não baseada na fé, eu chamo esses argumentos “filosóficos”, pois a natureza de um argumento como “filosófico” não depende de seu autor ter estudado formalmente e/ou ensinado filosofia. (Hegel, afinal de contas, também foi um teólogo treinado). Ora, Agostinho, de longe, não é o único filósofo cristão que desenvolve argumentos racionais a favor de um Deus trinitário – Ricardo de São Vitor, Raimundo Lúlio e Nicolau de Cusa vêm rápido à mente. Ainda assim, nenhum deles escreveu uma obra de tal amplitude e profundidade quanto Agostinho, com *De Trinitate (Sobre a Trindade)*<sup>6</sup>; e, sob esse aspecto, minha escolha por Agostinho faz sentido. Todavia, o mesmo vale para Hegel; pois, entre os filósofos modernos, não há outro tão profundamente dedicado ao pensamento trinitário quanto Hegel. Além disso, tanto Agostinho quanto Hegel conectam seus esforços trinitários a doutrinas altamente inovadoras da mente – em última instância, é nosso desejo de entender a mente que, para ambos filósofos, torna necessária uma ontologia trinitária.

De outro lado, não há dúvida de que as abordagens de Agostinho e de Hegel sejam, também, muito diferentes. Uma diferença crucial é que a filosofia da religião de Hegel é posterior à ascensão do criticismo historiográfico no século XVIII, com o qual Agostinho não teria, ainda, como se familiarizar. A diferença possui consequências importantes na compreensão do Jesus histórico, mas bem menores na interpretação da doutrina da Trindade imanente que, como tal, é imune a descobertas históricas. É verdade que essa doutrina evoluiu em um processo complexo a partir do desejo de compreender melhor a relação especial entre Jesus e seu Deus; na ordem do conhecer<sup>7</sup>, [a doutrina da Trindade imanente] é, portanto, posterior a experiência da presença de Deus na história por meio do ministério de Jesus<sup>8</sup>. No entanto, a gênese de uma doutrina possui pouca relação com sua verdade; e é desnecessário dizer que, na ordem do ser<sup>9</sup>, a Trindade imanente deve preceder a econômica. A Trindade econômica é ontologicamente /443/ fundamentada na Trindade imanente, não o contrário – uma vez que o próprio Deus é trinitário, há estruturas trinitárias no desdobramento do mundo. E, mesmo epistemologicamente, pode-se argumentar pela prioridade da Trindade imanente sobre a econômica – se referirmos a epistemologia não à gênese de nossas crenças, mas à sua validade. Afinal, desde *Über den Beweis des Geistes und der Kraft (Sobre a prova do Espírito e do poder)*, de Gotthold Ephraim Lessing, temos que reconhecer que verdades históricas, especialmente sobre um passado distante, possuem um estatuto epistemológico inferior, se comparadas a verdades metafísicas. Portanto, devo me concentrar na Trindade imanente e abordar a Trindade econômica apenas ocasionalmente. Isso é legítimo mesmo quando se considera *Sobre a Trindade* por conta própria; uma vez que, embora nos livros II a IV e XIII a XV, a cristologia e pneumatologia da doutrina da Trindade econômica desempenhem um papel importante<sup>10</sup>, ainda é seguro defender que o foco da obra seja na Trindade imanente<sup>11</sup>.

A doutrina de Deus sobre a Trindade é o auge de uma tradição de teologia natural

dos primeiros séculos da modernidade que é cética em relação à cristologia tradicional, mas que leva muito a sério a doutrina da Trindade imanente – Tommaso Campanella e Lessing vêm de imediato à mente. Esse é um dos muitos motivos por que o termo geral “deísmo” é, tão frequentemente, desencaminhador, pois é utilizado para entender posições amplamente diferentes, unificadas apenas em ser diferentes do que a usuária do termo percebe como sendo a posição cristã ortodoxa, geralmente identificada com o que ela mesma acredita. Meu apreço pela integração, da parte de Hegel, do método histórico-crítico, todavia, não acarreta um simples modelo de progresso – eis uma questão filosófica crucial na qual eu defenderei Agostinho ao invés de Hegel.

É exatamente tal mistura de semelhanças e diferenças que torna uma comparação frutífera. O valor de tal comparação não pressupõe influência alguma de Agostinho sobre Hegel – de fato, não há muitos outros filósofos da estatura de Agostinho que Hegel conhecia tão mal com ele (sendo Tomás de Aquino e Nicolau de Cusa rivais plausíveis). Seu nome parece surgir apenas cinco vezes na /444/ obra inteira de Hegel<sup>12</sup>, e todas as passagens o mencionam incidentalmente. Nem um pequeno subcapítulo é dedicado a ele nas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Preleções sobre a história da filosofia)*. Mas as convergências são ainda mais impressionantes quando não são devidas ao impacto, mas ao pensamento independente (informado, sem dúvida, por muitas fontes teológicas e filosóficas comuns, como o Novo Testamento e a tradição platônica-neoplatônica)<sup>13</sup>.

Ao invés de lidar com Agostinho e, depois, com Hegel, eu quero alternar entre os dois, discutindo as analogias e diferenças, primeiro, entre a compreensão sistemática de filosofia da religião nos dois pensadores (A); depois, entre suas epistemologias da religião (B); em terceiro lugar, entre seus conceitos de mente e a conexão destes com a teoria da Trindade (C) e, em quarto lugar, entre suas doutrinas concretas da Trindade imanente (D). Eu encerrarei com algumas reflexões bem curtas sobre por que um traço importante que ambas doutrinas compartilham corre o risco de fazer perder um aspecto filosófico crucial da doutrina da Trindade que foi, corretamente, o foco de teorias alternativas menos elaboradas (E).

## A. O CONCEITO DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO

*Sobre a Trindade* é constituída de uma parte mais teológica e de uma parte mais filosófica – os livros I a VII e os livros VIII a XV, respectivamente, o livro VIII possuindo uma posição intermediária peculiar<sup>14</sup>. Dentro da primeira parte, apenas os primeiros quatro livros lidam, especialmente, com a interpretação das Escrituras (e apenas bem raramente com outros Padres da Igreja, que são repetidamente criticados ao longo de toda a obra, frequentemente sem ser mencionados especificamente)<sup>15</sup>. Os livros V a VII, por outro lado, clarificam categorias filosóficas cujo entendimento correto deve garantir consistência à interpretação de passagens bíblicas que foi proposta antes e refutar /445/ doutrinas alternativas da Trindade. Mas com o livro VIII, algo novo acontece (ver 15.6.10): nele, Agostinho se move da mera fé ao entendimento intelectual – “a fim de que nossa fé não seja algo fictício” (8.5.8)<sup>16</sup>. A fé busca, o intelecto encontra (15.2.2). Após haver tentado reconstruir a doutrina que ele acha que a Bíblia ensina, Agostinho deseja aprofundar sua fé pelo entendimento intelectual. É desnecessário dizer que essa transição só é possível pela ajuda de Deus, a quem, portanto, deve-se orar (8.1.1). Todavia, permanece verdadeiro que trabalhar assiduamente nessa transição é um dever religioso, também porque o amor pressupõe alguma forma de acesso cognitivo. É verdade, podemos amar alguém que conhecemos apenas de ouvir dizer, porque podemos

inferir, por analogia com traços conhecidos que essa pessoa deve possuir, ou ter tido, esses traços também; todavia, o problema é que não há uma pluralidade de trindades das quais podemos inferir a natureza da Trindade<sup>17</sup>. “Mas o que estamos buscando é: com base em qual similaridade e comparação com coisas conhecidas podemos acreditar, com o que possamos amar Deus, mesmo quando ainda desconhecido?”<sup>18</sup> (8.5.8). A resposta de Agostinho é bem conhecida: nossa própria mente é a estrutura que pode nos ajudar a ascender a Deus (9.12.17). A profunda psicologia filosófica dos livros seguintes contém, também, alguns dos argumentos mais originais de toda a filosofia antiga sobre questões fundacionais – “algo de que eles (a saber, os oponentes) não podem duvidar” (1.2.4) e que é explicitamente contrastante com a interpretação anterior das Escrituras. Nesses livros, Agostinho desenvolve, com virtuosidade no que podemos chamar, com um termo posterior [a ele], “método fenomenológico”, um estudo preciso da própria vida interior. Ele possui, como objetivo último, nos conduzir à divina Trindade, exposta no último livro. “Se ela (sua natureza divina) é uma Trindade, não temos simplesmente que mostrar aos crentes pela autoridade da Divina Escritura, mas, também, se pudermos, por alguma razão àqueles que entendem” (15.1.1). Na oração final, Agostinho confessa: “Eu desejei ver com o intelecto aquilo em que eu acreditava, eu argumentei muito e trabalhei duramente” (15.28.51).

O lugar da doutrina da Trindade no sistema de Hegel é bem diferente. Em primeiro lugar, Hegel não sente a necessidade de justificar suas crenças na Trindade citando a Bíblia ou autoridades eclesiásticas tardias. Seu procedimento é baseado apenas na razão: o que Agostinho só tem como meta na segunda parte de sua obra é o ponto de partida /446/ de Hegel na *Wissenschaft der Logik (Ciência da lógica)*, que também oferece um esclarecimento ordenado de categorias básicas, como as usadas por Agostinho nos livros V a VII. Poder-se-ia até dizer que Hegel inverte a ordem agostiniana de teologia e filosofia. Por quê? Bem, o termo “filosofia da religião” possui dois sentidos diferentes, como apenas o século XIX realmente entendeu, pois pode se referir tanto a Deus – então, filosofia da religião é a mesma coisa que religião natural ou racional, uma doutrina de Deus baseada na razão – ou ao fenômeno humano da religião. O pupilo de Hegel, Ludwig Feuerbach, foi o primeiro a articular uma filosofia da religião no segundo sentido e, de fato, dada a enorme importância do fenômeno para se entender o comportamento e a história humana, até mesmo todo ateu inteligente é bem aconselhado a desenvolver uma teoria filosófica da religião, nesse sentido da palavra. Hegel é um dos poucos filósofos que possui filosofias da religião nos dois sentidos. Afinal, o que ele chama “filosofia da religião” possui lugar na terceira parte do sistema exposto na *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enciclopédia das ciências filosóficas)*. A terceira parte lida com o espírito, e sua terceira e última parte, após o espírito subjetivo e objetivo, lida com o espírito absoluto. Apesar do nome, o espírito absoluto em Hegel não se refere a uma mente infinita, mas às atividades da mente humana direcionadas à apreensão e à expressão do princípio do mundo. Ela envolve, em ordem crescente de importância, arte, religião e filosofia. Enquanto isso explica por que Feuerbach pode ser motivado pelo seu professor a desenvolver sua antropologia inédita da religião, é muito importante reconhecer que a filosofia da religião de Hegel, nesse sentido limitado, não esgota a questão<sup>19</sup>, pois Hegel, diferentemente de Feuerbach, possui uma metafísica complexa, desenvolvida na *Ciência da lógica*, que culmina na doutrina da ideia absoluta triádica. É essa ideia absoluta, e não o espírito absoluto, que chega mais perto do que Agostinho concebe como Trindade imanente. De fato, Hegel chama sua lógica de representação de como Deus é, em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito (5.44). A ideia absoluta, a maior de todas as formas lógicas do ser que não são nem espaciais, nem

temporais, subjaz a tudo o que é, portanto, à natureza e ao espírito, os tópicos da segunda e da terceira partes de seu sistema. Portanto, Hegel pode afirmar, nas *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Preleções sobre a filosofia da religião*) que não é mais sua tarefa demonstrar a Trindade, pois esse é o todo do conteúdo da filosofia (17.223). O conceito hegeliano de lógica /447/ entrelaça, de forma complexa, teologia filosófica, ontologia geral, lógica e filosofia transcendental. O pensamento de Deus constitui a estrutura do ser, e os argumentos pelos quais abordamos verdades, tanto formais quanto transcendentais, não podem ser externos a Deus, mas são fundamentados na razão atemporal, na qual nós, humanos, participamos de modo temporal.

Na estrutura triádica de sua ontologia, Hegel chega próximo de Agostinho. Pois este, também, distingue entre o físico, o mental e o ideal em uma ordem ascendente. A alma é distinta do corpo por não ser visível e não ter extensão; mas, como o corpo, é mutável e, portanto, no tempo. Deus, todavia, não é nem visível, nem mutável (2.8.14, 3.10.21, 5.1.2)<sup>20</sup>. Ele é idêntico à verdade eterna que, em Agostinho, é o padrão de todas as coisas temporais (9.7.12). A Trindade imanente de Agostinho está fora do tempo; o passado e futuro são categorias irrelevantes a Deus, para quem tudo é no mesmo grau (4.1.3, 15.7.13). Portanto, não há nada que Deus possa aprender por meio de eventos históricos (3.11.25). Sua vontade atemporal racional é o fundamento da ordem que permeia o mundo (3.2s.7s.) e de todas as normas (9.6.10s.). O conhecimento de Deus precede o ser do mundo, que é porque Ele sabe, e não o contrário (6.10.11, 15.13.22). O mundo, como um todo, é como deveria ser, ainda que, no caso de eventos individuais, frequentemente não vejamos por que eles são como deveria ser (8.3.5). Agostinho e Hegel, portanto, compartilham uma ontologia triádica, que é eminentemente racional (pois nenhuma das três esferas é redutível às duas outras), mas apenas Hegel, e não Agostinho, a interpreta em uma chave trinitária, pois, segundo Hegel, o reino lógico se exterioriza<sup>21</sup> na natureza, a partir da qual o espírito evolui e que, na forma do espírito absoluto, finalmente retorna à sua origem. Agostinho não oferece esse ordenamento dialético e, portanto, considerando essa primeira subdivisão do ser, posso reconhecer apenas uma ontologia triádica, e não trinitária em seu pensamento.

As formas superiores da chamada “*Realphilosophie*” [filosofia do real] de Hegel, que lida com a natureza e com o espírito, chegam mais perto da ideia absoluta, enquanto as formas mais iniciais correspondem a categorias lógicas mais abstratas; portanto, no fenômeno humano do espírito absoluto, a ideia absoluta está presente e se manifesta em uma maneira particularmente /448/ intensa. Dentro da forma da religião, o cristianismo é considerado a religião absoluta porque sua doutrina da Trindade chega mais próxima da ideia absoluta, tal como apreendida pela filosofia. A filosofia, em Hegel, é o padrão pelo qual asserções religiosas são avaliadas. Eu não tenho certeza de que isso é tão diferente de Agostinho, pois ambos pensadores se distanciam de expressões populares na Bíblia e as interpretam de acordo com o que é filosoficamente razoável – retornarei a isso na próxima seção. Mas o que é claro é que Hegel colocar a filosofia da religião dentro da filosofia do espírito lhe confere, diferentemente de Agostinho, amplas possibilidades de estudar a religião como um fenômeno humano ligado a outras esferas da cultura humana, incluindo o espírito objetivo, que compreende os subsistemas econômicos e políticos. Isso também o obriga a preparar sua interpretação filosófica do cristianismo por uma análise extensa das religiões não-cristãs que está disposta a reconhecer qualquer verdade que haja nelas<sup>22</sup>. Eu já expliquei porque Hegel não deve ser lido como um representante de estudos religiosos com liberdade axiológica. Todavia, ele é capaz de integrar muitas das preocupações das ciências da religião em sua própria abordagem. Certamente, não é acidental que duas grandes rupturas na teologia histórica – os estudos de Ferdinand Christian Baur sobre os primeiros séculos do cristianismo e o

desenvolvimento de dogmas cristãos, bem como a investigação de David Friedrich Strauss sobre a vida de Jesus – tinham suas raízes em uma abordagem, em última instância, hegeliana, Strauss tendo, inclusive, estudado (muito brevemente) com Hegel. Ele não sabia que um dos escritos iniciais de seu professor, completamente publicado apenas em 1907 por Herman Nohl, foi o racionalista *Das Leben Jesu (A vida de Jesus)*<sup>23</sup>, que aplicou o método histórico à leitura dos Evangelhos, e privou a vida de Jesus de qualquer milagre, inclusive a ressurreição<sup>24</sup>. Para o Hegel maduro, a tarefa da filosofia da religião não é defender as histórias sobre Jesus narradas nos Evangelhos, e menos ainda defender os dogmas cristológicos posteriores (que provavelmente teriam surpreendido o próprio Jesus), mas entender por que a mudança da mente humana vinculada à crença nessas histórias conduziu a uma nova relação da humanidade com Deus. Pentecostes, e não a Páscoa, é o evento crucial para Hegel, cuja metafísica do espírito continua a pneumatologia do Novo Testamento<sup>25</sup>. As mudanças espirituais que ocorrem com o cristianismo não são um simples fato, mas sim uma parte crucial /449/ do plano de Deus para o mundo. Deus permeia o mundo inteiro, mas a história do cristianismo é um momento especialmente importante de Sua presença<sup>26</sup>.

Caso se pergunte o que, em Hegel, corresponde ao primeiro dos sete livros de *Sobre a Trindade*, pode-se mesmo indicar a *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do espírito)*<sup>27</sup>, que é concebida como uma introdução ao todo do sistema, que inicia com a lógica. Todavia, aqui, também, as diferenças são óbvias. Em primeiro lugar, o cristianismo é, para Hegel, a penúltima das formas da consciência pelas quais ele passa e, em segundo lugar, o propósito da *Fenomenologia* é mostrar as limitações dessas formas, e não pressupor sua validade, ainda que geneticamente elas sejam, de fato, pressuposições da autonomia da razão – o “saber absoluto” – alcançado ao fim da obra. Agostinho, por outro lado, nunca questiona a validade da revelação. Essa questão merece ser investigada mais a fundo.

## B. EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO

Eu defendi, no início, que Agostinho e Hegel defendem uma abordagem racionalista à doutrina da Trindade. Nenhum deles endossa a linha demarcatória de Tomás de Aquino entre doutrinas demonstráveis do cristianismo e dogmas que, ainda que não inconsistentes, baseiam-se na revelação. É claro, eles acreditam ainda menos que devemos aceitar uma doutrina de braços abertos mesmo que ela contradiga a razão, por exemplo, por ser inconsistente. Ainda assim, há três diferenças muito importantes entre Agostinho e Hegel, que induziram alguns intérpretes a negar o racionalismo fundamental de Agostinho. A primeira é que Agostinho não conhece nenhum equivalente funcional à distinção hegeliana entre “*Verstand*” (entendimento) e “*Vernunft*” (razão). Na teologia filosófica medieval, o único pensador que chega mais perto dessa diferencial é Nicolau de Cusa, com sua discriminação entre “*ratio*” e “*intellectus*” e, uma vez que ela remete à distinção platônica entre *διάνοια (dianoia)* e *νοῦς (nous)*, pode-se esperar encontrá-la, também, em /450/ Agostinho. Mas não se lhe encontra<sup>28</sup>. Ainda assim, uma das ideias subjacentes à distinção entre as duas faculdades, tanto em de Cusa e em Hegel, é a apreensão de que o conhecimento do divino não pode seguir os mesmos princípios que o conhecimento do finito, especialmente o mundo material. E essa apreensão não é, de modo algum, alheia a Agostinho, pois ele avisa, já no início de sua obra e em outro lugar (1.1.1, 7.6.1, 8.1.2, 9.1.1) contra a transferência de categorias que se aplicam apenas a criaturas (especialmente entidades físicas) a Deus. Apenas em corpos se mantém o princípio segundo o qual a parte é menor que o todo

(10.7.9). Em Hegel, essa ideia é, às vezes, ligada à afirmação de que a razão não é limitada pelo princípio da não-contradição. Desnecessário dizer, qualquer reconstrução racional do método dialético de Hegel deve sustentar esse princípio, e certamente favorece Agostinho o fato de que ele nunca é tentado a renunciá-lo. Eu ofereci tal reconstrução racional de Hegel em outro lugar<sup>29</sup>; e, enquanto no que tange à questão hermenêutica sobre o que Hegel pensou eu possa ter ido muito longe<sup>30</sup>; eu ainda acredito que não há outra forma de salvar as extraordinárias apreensões filosóficas de Hegel, senão defendendo nosso compromisso com esse princípio, pois, na lógica clássica, negá-lo acarreta tudo e nada. E não conhecemos qualquer outra lógica de poder e simplicidade comparáveis.

A segunda diferença diz respeito ao papel da fé. Mas como, se eu afirmei que tanto Agostinho quanto Hegel querem fornecer uma justificação racional da fé? Poder-se-ia dizer que Agostinho insiste, fortemente, no fato de que, geneticamente, o entendimento filosófico da fé pressupõe a religião. Mas Hegel não discordaria. Um olhar tanto sobre sua *Fenomenologia* quanto a *Enciclopédia* mostra que a religião antedata, e, de acordo com a filosofia do espírito de Hegel, *necessariamente* precede o trabalho conceitual da filosofia. Não, a diferença está em outro lugar. Enquanto Agostinho quer penetrar a fé intelectualmente, ele supõe que o conteúdo da fé não será desafiado, mas apenas melhor justificado. Ele está comprometido com a “regra da fé” (“*fidei regula*”, 15.27.49)<sup>31</sup>. O que ainda não se tornou evidente ao nosso intelecto não deverá ser dispensado da firmeza da fé (8.Pr.1). Então, ele parece excluir *a priori* a possibilidade de que, no processo da investigação racional da fé, doutrinas cruciais dela podem vir a ser rejeitados, seja porque não podem ser /451/ justificados, seja porque se mostram inconsistentes. Hegel, de outro lado, certamente ensina que a religião absoluta e a filosofia possuem o mesmo conceito, embora em formas diferentes – representação e conceito, respectivamente (16.28s., 151). No entanto, é bem claro que, nessa transformação, o conteúdo da representação também é alterado – dificilmente seria compatível com a dialética de Hegel supor que forma e conteúdo não se afetam. Eu já mencionei as mudanças importantes ocorrendo na cristologia de Hegel, que provavelmente teriam sido detestáveis a Agostinho.

O maior distanciamento de Hegel no que diz respeito à tradição é um resultado da capacidade moderna de dúvida geral que começa com Descartes (mas que, em última instância, remete ao próprio Agostinho). Todavia, também com Agostinho, a situação é mais complexa que parece à primeira vista, pois Agostinho não possui uma atitude ingênua em relação à verdade da Bíblia, como todo leitor de *Sobre a doutrina cristã* sabe. Não só ele ensina, em *Sobre a Trindade*, que Deus pode ser buscado tanto por meio das Escrituras quanto por meio da sua criação (2.Pr.1.1; 15.4.6); ele frequentemente rejeita interpretações literais da Bíblia (10.7.9), ainda que o sentido literal tenha que ser defendido também, quando for possível (12.12.19; 14.15.21). Apenas um louco (“*delirius*”) acreditaria que a frase em Jo 5, 19, segundo a qual o Filho não pode fazer nada que ele não vê o Pai fazer, seja literalmente verdadeira em relação a Jesus caminhar sobre as águas (2.1.3) – pois como o Pai poderia caminhar? Isso é particularmente revelador sobre como ele interpreta Cristo. Não diferente de Kant em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*A religião dentro dos limites da simples razão*)<sup>32</sup>, Agostinho insiste que nós não reconhecemos algo como moralmente correto porque Cristo o ensinou, ou viveu de acordo com isso. Ao contrário, nós podemos amar um santo apenas porque já conhecemos a forma da justiça, que é irredutível a qualquer outra coisa (8.9.13). Ainda assim, acreditar em uma vida que correspondeu ao ideal ético aumenta nossa esperança de chegarmos, nós mesmos, mais próximos dele. Afinal, não basta apenas apreender a ideia de justiça e não viver de

acordo com ela (8.6.9, 14.15.21). Portanto, ele critica esses filósofos pagãos que puderam apreender a natureza invisível de Deus, mas não conheciam Cristo como Mediador (13,19.24). Agostinho, não obstante, reconhece que críticas a suas próprias doutrinas podem ser fundamentadas nas Escrituras, mas também em uma razão inabalável (“*inconcussa<sup>33</sup>ratione*”), 3.Pr.2). E ele adverte contra preferir as próprias suspeitas à autoridade da Bíblia, “onde nem o sentido do corpo domina, e nem a razão luminosa da /452/ verdade brilha” (3.11.22). É errado supor que essa preferência é legítima quanto uma das faculdades, ou as duas, depõem contra a interpretação literal da Bíblia? É claro, a hermenêutica pré-moderna ainda permite ao teólogo evitar negar a infalibilidade da Bíblia – o que é rejeitado como errado é apenas o sentido literal, mas esse é tomado como o que não é pretendido.

Essa estratégia entrou em colapso com a ascensão da hermenêutica moderna, especialmente como resultado do *Tractatus theologico-politicus*<sup>34</sup> de Spinoza<sup>35</sup>. Portanto, uma diferença crucial entre Agostinho e Hegel consiste no fato de que Hegel não está mais comprometido com uma doutrina da infalibilidade da Bíblia. Ao contrário, ele está ciente, se não das contradições da Bíblia, ao menos delas em suas várias interpretações (16.35s, 17.199s). Agostinho, de outro lado, pressupõe que todas as afirmações da Bíblia sejam verdadeiras e, portanto, logicamente compatíveis umas com as outras (4.6.10, 5.6.7). Portanto, ele não possui dificuldades em combinar passagens dos sinóticos, de João, Paulo (e mesmo do Antigo Testamento) de forma tal que ele pode tecer, a partir delas, sua própria doutrina (ver, por ex., 1.6.10). Pessoas familiarizadas com os métodos da hermenêutica moderna reconhecem que esse procedimento é altamente problemático. Quem tiver aprendido a ler o texto por conta própria e sem suposições posteriores associadas a ele descobre, como David Friedrich Strauss, que as cristologias dos vários Evangelhos não podem ser combinadas umas com as outras, porque elas são logicamente incompatíveis. Ele pode até tender à visão segundo a qual a doutrina da Trindade, alheia ao Jesus histórico, é contraditória simplesmente porque tentou forjar, em uma só doutrina, as contradições que subsistiam não *dentro* dos evangelistas individuais, mas *entre* eles. Ainda assim, a afirmação de Hegel de que a *gênese* da doutrina da Trindade nada tem a ver com a questão sua *validade* é, certamente, uma resposta satisfatória a essa crítica. O mérito dessa crítica é que ela aumenta a necessidade de uma fundamentação racional da doutrina, pois, se as fontes da revelação não se mostram mutualmente consistentes, a fundamentação definitiva só pode residir na razão, e não na história, como Hegel afirma (17.318).

A terceira diferença entre os dois pensadores trinitários diz respeito ao fato de que, apesar da insistência de Agostinho no dever de se mover da fé ao intelecto, ele não acredita que um entendimento definitivo nos é garantido nesta vida. Ainda que o intelecto supere a fé, esta será substituída por uma visão diferente na próxima vida, “de face a face” (9.1.1, 15.8.14 e 15.23.44, em referência a 1Co 13, 12, uma passagem que Agostinho gosta de citar). Não há nada equivalente a isso em Hegel. Em primeiro lugar, Hegel não gosta de apontar para um Além que não pode ser articulado conceitualmente, e muitas fantasias sobre uma vida após a morte são bem vagas (se não abertamente tolas).

/453/ Em segundo lugar, Hegel possui aversão contra uma posição que espera recompensas em uma vida após a morte, para ser motivado a se agir moralmente. Em terceiro lugar, ele parece supor que o espírito, enquanto irreduzível à natureza, só pode aparecer em organismos concretos – deve ser mediado pela natureza. A ideia de uma mente incorpórea dificilmente faz sentido dentro do sistema de Hegel que, nessa questão, segue em grande parte Aristóteles. Agostinho, todavia, possui uma doutrina da mente que, de todas as filosofias antigas, chega mais perto do dualismo cartesiano. E

Descartes, corretamente, parece ter suposto que tal dualismo, ainda que não seja condição suficiente, é condição necessária para qualquer crença na imortalidade da alma<sup>36</sup>.

### C. FILOSOFIA DA MENTE E DOCTRINA DA TRINDADE

Tanto Agostinho quanto Hegel são profundamente fascinados pela natureza da mente humana. Para ambos, a mente se refere, essencialmente, a um conteúdo mental, que pode, mas não precisa ser, um objeto físico externo, pois a mente pode se referir, também, a si mesma – ela possui a capacidade de reflexividade, ainda que nem sempre a atualize. É essa relação da mente consigo mesma que constitui, ao mesmo tempo, uma unidade e uma diferenciação que, para ambos pensadores, é uma manifestação do princípio absoluto, triuno do princípio do mundo. Com esse foco no espírito, Hegel afirma completar uma jornada filosófica, cujos primórdios atribui a Descartes, “o verdadeiro iniciador da filosofia moderna” (20.123). Pode-se concordar com Hegel que o ato de colocar entre parênteses a autoridade da Igreja no ato filosófico fundacionista é algo que só ocorre em Descartes; pois Agostinho nunca questionou essa autoridade. Ainda que sua primeira obra preservada, *Contra Academicos* (*Contra os acadêmicos*)<sup>37</sup> seja uma refutação do ceticismo que ele mesmo endossara no laborioso processo de se desenvolver do maniqueísmo, e [ainda que] os diálogos de Cassiano, em geral, ofereçam puramente argumentos filosóficos, ao menos com *De vera religione* (*Sobre a verdadeira religião*)<sup>38</sup>, Agostinho está comprometido, em geral, com a Igreja Católica como a instituição que chega mais perto de pregar e de institucionalizar certas verdades teóricas e práticas que ele veio a reconhecer graças ao exercício autônomo da razão. Nem todas as obras tardias de Agostinho, mas certamente os livros VIII-X de *Sobre a Trindade* se reconectam com a reivindicação de autonomia racional que forneceu às obras iniciais de Agostinho sua qualidade filosófica distintiva. As refutações da primeira obra preservada são, agora, elaboradas em forma de uma teologia filosófica abrangente, baseada em novos argumentos sobre a irredutibilidade da mente ao corpo e sua verdadeira /454/ natureza. Hegel não conhecia esse feito – e isso, talvez, contribuiu para os defeitos em sua própria solução do problema vida-corpo, constituindo, talvez, a mais grave lacuna em sua reconstrução filosoficamente poderosa da história da filosofia, que geralmente negligencia e subestima a importância da filosofia medieval. Porém, ainda que muitos filósofos e teólogos contemporâneos não façam justiça à descoberta decisiva de Agostinho, que de longe ultrapassa a doutrina do (voũç) “intelecto” em Plotino, por mais que seja devedora dela, e da qual quase nenhum filósofo medieval conseguiu se apropriar. O que eu quero dizer?

Com certa simplificação, pode-se dizer que Agostinho é o primeiro e entender o estatuto epistemológico peculiar do conhecimento de nossa própria mente. A tradição de Platão a Aristóteles ao neoplatonismo está interessada em uma análise das diferentes funções da mente, culminando no intelecto, mas não se concentram, e a maioria sequer vê, a distância entre se abordar a primeira e a terceira pessoa. Agostinho, de outro lado, entende que a reflexão é diferente da sensação (15.12.21) – para usar os famosos termos de John Locke – e que o acesso à própria mente é privilegiado: “Afinal, o que é conhecido tão intimamente e sente seu próprio ser tão intimamente quanto aquilo pelo qual nós sentimos também o resto, isto é, a própria mente?” (8.6.9; Cf. 10.3.5, 10.7.10). Baseados no conhecimento empírico de nossa própria vida mental, podemos desenvolver um conceito geral da mente. Todavia, o conhecimento empírico de outras mentes é uma forma de crença que depende do conhecimento de nossa própria mente<sup>40</sup>.

O acesso a outras mentes é epistemologicamente inferior, não só ao autoconhecimento, mas também ao conhecimento do conceito geral de mente e a afirmações normativas sobre a mente (9.6.19). Agostinho não nega que mesmo animais possam atribuir estados mentais, uns aos outros e a humanos, baseados em certos movimentos fisicamente determináveis, mas isso é feito pela não por força do argumento, mas pelo instinto (“*quadam conspiratione naturali*”, 8.6.9). Com tais reflexões, Agostinho prepara, de forma extraordinariamente frutífera, do ponto de vista filosófico, tanto uma teoria intencionalista da comunicação (9.7.12) quanto uma solução para o problema de como acessar outras mentes, a saber, por signos (10.9.12). Ele até /455/ apreende que a interpretação de signos tem que supor desejos humanos comuns (13.3.6). Ele também oferece uma reconstrução de atos mentais de outros que ocorreram em um passado distante (14.8.11, 15.12.22). Mas não é possível analisar, aqui, as contribuições dele a esses campos<sup>41</sup>. Sua filosofia da linguagem, especialmente sua doutrina do mundo interior pré-linguístico (“*verbum interius*”)<sup>42</sup>, em uma espécie de redução transcendental antes do termo ter sido cunhado<sup>43</sup>, faz recordar tanto a segunda meditação de Descartes quando o procedimento de Husserl em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica)*<sup>44</sup>, sobre a mente apenas: “Lidemos apenas com a mente (...) portanto, quando o corpo foi retirado, mente e espírito permanecem”<sup>45</sup>. Uma descoberta crucial diz respeito à natureza intencional dos atos mentais como o amor – eles devem possuir um objeto<sup>46</sup>. Portanto, parece ser necessário haver três itens – eu, o que eu amo, e o amor em si. Porém, uma redução a dois itens é possível, pois eu posso amar a mim mesmo. Eu também poderia amar meu amor, mas o amor amado ainda deve possuir seu próprio objeto pois, caso contrário, não seria amor. Agostinho, portanto, reconhece atos intencionais de ordem superior, e eles não têm que se referir apenas a atos da mesma natureza psicológica, pois eu também posso amar meu conhecer e conhecer meu amar. Conhecer e amar são os tipos mais importantes de atos intencionais, o amor estando conectado com a volição (9.5.8, 10.11.18, 15.20.38). Claramente, o mesmo modo psicológico pode se referir a diferentes conteúdos representacionais (9.4.5).

Agostinho também reconhece a necessidade de se distinguir entre pensar e julgar (para usar os termos de Frege) – pois, quando eu me refiro a palavras como mais que fenômenos acústicos, eu posso compreender seu sentido sem, ainda, aceitar sua verdade, ou posso aceitá-la (9.10.15<sup>47</sup> e, semelhantemente, 13.20.26). Agostinho também tenta explicar a emergência de concepções materialistas ou corporalistas de mente (tal como /456/ foram oferecidas pelos epicuristas e estoicos): a mente se atém às imagens de objetos físicos e confunde sua própria natureza com eles (10.5s.7s.)<sup>48</sup>. No entanto, pode compreender sua diferença essencial em relação ao corpo com um argumento epistemológico: ela é certa de si mesma, mas não pode ter certeza de qual elemento é, ou de que sequer é um elemento físico. Então, ela não pode ser idêntica com nada físico<sup>49</sup>. A mente pode ter certeza de que a única coisa da qual está certa é o fato de que idêntica consigo mesma (10.10.16). A um primeiro olhar, o argumento parece pressupor a validade da intersubjetividade em conceitos intensionais, o que seria ilegítimo (pois, se alguém acredita que Agostinho faleceu em 430, isso não acarreta que ela acredite que o autor de *Contra os Acadêmicos* faleceu em 430). Todavia, a impressão é desencaminhadora. Ao contrário, Agostinho pressupõe o autoconhecimento da mente como um fator ontológico dela. Seu argumento é, de certa forma, um precursor do argumento modal muito mais forte de Saul Kripke a favor do dualismo<sup>50</sup>.

Nesse contexto, Agostinho desenvolve seu famoso argumento sobre a impossibilidade de dúvida geral, pois duvidar necessariamente pressupõe, em primeiro lugar, um autoconhecimento da mente que percebe haver algo que ela não conhece e, em

segundo lugar, um reconhecimento do princípio ético básico da epistemologia, ou seja, que não se deve assentir precipitadamente (10.10.14, 15.12.21). A mente cumpre o comando a se conhecer no momento em que ela o apreende – pois, no ato de apreendê-lo, ela se refere a si mesma e, portanto, se conhece ao menos de certa maneira (10.9.12). Ela sabe que sabe e, portanto, que existe e vive (10.10.13). Memória, inteligência e vontade são as três funções da mente pressupostas por qualquer ato que tente negá-las. Elas apontam uma para a outra e permeiam uma à outra, de modo que torna a mente uma imagem da Trindade<sup>51</sup>.

O núcleo filosófico de *Sobre a Trindade* são os livros IX e X<sup>52</sup>. A contribuição original de Agostinho às discussões trinitárias dos séculos anteriores consiste em uma virada transcendental. Ao invés de oferecer outro modelo da Trindade como um objeto externo à mente humana, ele a concebe como a origem do próprio eu, como aquilo que o /457/ torna possível<sup>53</sup>. Portanto, ele já elogiou, muito antes, o valor extraordinário do autoconhecimento, comparado com o conhecimento do mundo externo (4.Pr.1). Não obstante, seria um grave erro identificar o divino com a mente. Como dito no começo, Deus não é temporal, enquanto a mente o é; e os últimos cinco livros de *Sobre a Trindade* lidam com níveis superiores da mente correspondendo aos níveis superiores de objetos intencionais<sup>54</sup>. Isso é conectado com um acréscimo gradual (“*gradatim*”, 13.20.26, 15.2.3.) da unidade interior entre a mente e seu objeto. Em todos os casos, há uma tríade de momentos, mas no início, ainda são relativamente independentes – portanto, Agostinho apenas fala de vestígios da Trindade (11.1.1; Cf. 6.10.12).

Ele inicia com a tríade de objeto externo, sua forma no sentido, e o ato da vontade subjacente à percepção. É memorável que Agostinho observe, fenomenologicamente correto, que o que vemos é a forma do corpo real, não a forma no sentido, cuja existência frequentemente só podemos inferir (11.2.3). Ele sabe sobre pós-imagens, mas elas não são o objeto de nossa visão. Essas passagens fazem recordar a crítica de Husserl à teoria imagética do conhecimento<sup>55</sup>, frequentemente baseada no uso homônimo do termo “ideia”, que ora se refere à *noesis*, ora ao *noema*<sup>56</sup>. O idealismo subjetivo nunca é uma tentação para Agostinho, certamente também porque foi a descoberta da lei da conservação do momento que possibilitou uma solução interacionista ao problema mente-corpo, que parecia tão natural tanto a Agostinho quanto a Descartes, variantes altamente problemáticas e forçadas do idealismo subjetivo inconcebíveis à Antiguidade. A diferença mais importante entre a virada de Agostinho e a cartesiana é, certamente, que apenas Descartes se preocupa com a fundação da ciência moderna. A tríade seguinte é constituída pela retirada de uma imagem armazenada na memória por um ato da vontade, um ato que só pode surgir porque ela possui alguma ciência dos conteúdos da /458/ memória (11.7.12). Nesse caso, todos os elementos do ternário pertencem à mesma substância, porque são todos mentais, diferentemente do objeto externo no primeiro caso (11.4.7).

Ainda assim, mesmo esses primeiros atos da memória se relacionam, em última instância, com algo externo – há uma cadeia contínua de quatro formas (“*species*”, 11.9.10) da forma do corpo à do ato de se recordar propriamente dito. Algo novo acontece quando eu me concentro em minha própria vida mental e quando me recordo de atos mentais passados, por exemplo, de fé (14.3.5). Mas o pico da vida mental ocorre quando se refere não ao mundo físico, mas a Deus, compreendido como o princípio de todas as normas. É verdade, os humanos possuem a capacidade de se desviar de sua natureza como imagem de Deus e se tornar uma imagem das bestas<sup>57</sup> (12.8ss.13ss). Todavia, eles podem também permanecer fiéis a sua vocação. A distinção entre sabedoria (“*sapientia*”) e conhecimento (“*scientia*”) – que, em certo grau, antecipa a distinção entre racionalidade axiológica e racionalidade instrumental – parece priorizar a

contemplação de verdades eternas em detrimento do uso prudente de coisas temporais (12.14.21ss.). Ao redirecionar a mente em relação a seu fundamento, todavia, Agostinho entra em uma dificuldade. Não era o acesso da mente a si mesma privilegiado? O conhecimento da mente sobre Deus é epistemologicamente inferior ao autoconhecimento? A solução de Agostinho é preservar a antiga crença platônica de uma correspondência entre epistemologia e ontologia – quanto mais elevado algo é na ordem do ser, melhor podemos conhecê-lo. Portanto, ele ensina que conheceremos Deus melhor que nós mesmos – todavia, apenas na vida após a morte (15.23.44).

Como tudo isso se conecta com Hegel? O sistema de Hegel pode ser compreendido como uma expansão do programa agostiniano. Em primeiro lugar, Hegel, como seu predecessor, vê no espírito a categoria mais elevada da “filosofia do real”. Por causa de seu panenteísmo, ele chega mesmo a afirmar que a definição mais elevada do absoluto é “o absoluto é espírito”<sup>58</sup>. Mas isso não acarreta que o espírito seja autônomo; sua dignidade consiste em estar fundamentado em, e direcionado rumo à ideia absoluta no reino lógico. Em segundo lugar, Hegel é bem mais ambicioso que Agostinho, pois ele não está satisfeito com o ordenamento gradual de atividades da mente humana da percepção sensível, passando pela memória rumo ao encontro com o princípio do mundo que ocorre na religião e na filosofia. Ele quer incluir *todas* atividades da mente humana, também aquelas que pressupõem uma exteriorização nas instituições – isto é, aquelas pertencentes ao espírito objetivo – em seu sistema. Diferentemente de Agostinho, Hegel, todavia, não está primariamente preocupado em encontrar ternários caracterizando as formas individuais da mente humana, ainda que ele, também, reconheça uma importante conexão entre o ato da mente e seu objeto intencional. O que ele deseja é /459/ algo mais: ele busca fornecer um ordenamento triádico de todo o âmbito do espírito. Isso se conecta à crença, influenciada por Kant, de que o empirismo conceitual não funciona. Nossa estruturação do mundo deve se basear e um padrão *a priori*, e esse é a ideia absoluta, que não simplesmente é triádica, mas consiste em uma unidade originária, perda e sua recuperação. A subdivisão entre espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto, por exemplo, corresponde a essa triade. Ao mesmo tempo, o espírito como um todo ascende rumo a formas mais complexas de se abordar seu princípio absoluto. Em terceiro lugar, Hegel não se limita a olhar apenas ao mundo mental. Também em sua filosofia da natureza, ele tenta desenvolver uma classificação triádica. Agostinho, diferentemente de teólogos trinitários posteriores, não possui nada a oferecer nesse aspecto, pois mesmo o objeto externo, com o qual ele inicia, é apenas um elemento do ternário que constitui a percepção. Agostinho e Hegel compartilham da convicção de que a natureza existe independentemente da mente – nenhum deles estima o idealismo subjetivo. Enquanto tal posição dificilmente era uma tentação na época de Agostinho, o idealismo objetivo de Hegel é baseado em uma oposição energética do idealismo transcendental de Kant. A natureza é real, mas seu princípio organizador é uma estrutura ideal triuna, como é o caso do espírito, e a gênese do espírito a partir da natureza não é nada acidental, mas o *telos* do desenvolvimento da natureza.

#### D. A TRINDADE IMANENTE

O problema lógico fundamental de quase todas as teorias ortodoxas da Trindade é que elas querem evitar dois extremos, considerados heréticos, mas que parecem ser as únicas possibilidades logicamente razoáveis: triteísmo e modalismo. A primeira doutrina ensina a existência de três Deuses, a segunda supõe que há apenas um Deus que se manifesta de três modos. Embora cada uma dessas teorias não pareça contraditória à

primeira vista, a posição ortodoxa geralmente quer um pouco de cada: há apenas um Deus, mas as três pessoas não são apenas modos do único Deus, elas possuem seu próprio ser, e cada uma delas pode ser chamada Deus. Mas  $1 \neq 3$  é uma verdade analítica; ela vale para todos os mundos possíveis. Sua negação é logicamente impossível e, então, ao invés de argumentos racionais a favor da doutrina da Trindade, temos uma teoria inconsistente, fácil de se refutar. Eu receio ser necessário reconhecer que muitos dos argumentos usados na tradição para eliminar essa tradição sejam vergonhosamente ruins<sup>59</sup>.

/460/ As interpretações da Trindade por Agostinho e Hegel, em analogia com a mente humana, fazem suas teorias virarem fortemente em direção à vertente puramente monoteísta do pensamento trinitário. Hegel é descaradamente modalista – há apenas um absoluto, a ideia absoluta, mas não é abstrato, como o ser indeterminado com o qual a *Ciência da lógica* começa. Ao contrário, é triadicamente estruturado, mas seus movimentos não possuem independência alguma. O movimento dos dois primeiros momentos em direção ao terceiro momento, sintético, “suprassume-os”, os priva de seu próprio ser (6.565). A ideia absoluta é apenas uma estrutura lógica? Hegel, como Agostinho, rejeita qualquer temporalidade na ideia absoluta, mas não hesita em chamá-la “pura personalidade” (“*reine Persönlichkeit*”, 6.570), pois compreende, em si mesma, todas as categorias lógicas anteriores e é o fundamento das categorias da *Realphilosophie*. Se analisarmos os argumentos usados por Hegel em sua obra fundacionista, descobrimos que, já desde o início, contradições performativas desempenham um papel crucial – o ser indeterminado, por exemplo, é determinado como indeterminado –, e essas contradições levam à próxima categoria. Contradições performativas exploram a tensão entre forma e conteúdo, *noesis* e *noema* e, portanto, pressupõem alguma forma de subjetividade transcendental que pensa e percebe a contradição entre seu pensamento e seu ato de pensar. O movimento da lógica “objetiva” à “subjetiva”, da ontologia à lógica propriamente dita (5.58ss) é uma tentativa de tornar explícito o que é sempre já pressuposto na análise do ser, tal como conceitos e inferências. A ciência lógica é, portanto, concebida como o puro conceito que compreende a si mesmo (6.573). Uma vez que nosso conceito da mente humana é inevitavelmente temporal, a atribuição de uma mentalidade como a nossa a Deus é desencaminhadora; mas se quisermos dizer algo concreto sobre Deus, um análogo temporal do processo de pensar, pelo qual nos conectamos à realidade e conferimos sentido a ela, é a abordagem mais próxima ao absoluto que podemos conceber. Quando falamos da intuição de Deus para distinguir sua abordagem intelectual da nossa abordagem discursiva, não devemos confundir atemporalidade com falta de mediação. Uma mente divina não opera no tempo, mas isso não significa que não proceda por mediação, a saber, usando inferências conectando as várias proposições verdadeiras. E enquanto devemos evitar atribuir afetos e paixões a Deus, o arrazoado de Hegel não exclui, explicitamente, que Sua vida intelectual seja acompanhada de um estado mental estável fixo, como uma alegria garantida apenas em raros momentos a uma vida temporal. A citação da *Metafísica* XII, 7 de Aristóteles, ao fim da *Enciclopédia* (10.395) pode apoiar tal suposição.

/461/ Diferentemente de Hegel, Agostinho se engaja em sérios esforços para evitar o modalismo, ainda que ele provavelmente preferiria ser vítima dele que do triteísmo. Ele ensina que não há três Deuses e que toda a Trindade age inseparavelmente, mas que apenas a segunda pessoa encarnou, morreu e ressuscitou (1.4.7). Eu não tenho certeza de que as duas afirmações sejam logicamente compatíveis, pois se tornar encarnado parece ser um ato. Agostinho nem mesmo gosta de falar de três pessoas que, ele escreve, usamos apenas para não ficarmos em silêncio (5.9.10) e que é

alheia à Bíblia (7.4.7s). Entretanto, diferentemente do caso de três Deuses, a Bíblia ao menos não explicitamente exclui tal forma de falar. Deus não deve sequer ser chamado substância, mas apenas uma essência (7.5.10), pois Deus não subjaz a suas propriedades; ele é idêntico a elas. *A fortiori*, a conversa sobre três substâncias é inaceitável (5.9.10). A solução de Agostinho ao dilema entre triteísmo e modalismo é que as três pessoas não diferem entre si por nenhuma propriedade monádica, mas por suas relações e propriedades relacionais (5.10s.11s.). Todavia, Agostinho não parece estar ciente, ou ao menos reconhecer, que essa indiferenciação não evita uma forma de triteísmo, uma vez que o princípio da indiscernibilidade dos idênticos parece “tão autoevidente quanto a lei da contradição” (Kripke, 1980, p. 3)<sup>60</sup>. Isso vale, então, também para sua contrapositiva – se dois objetos diferem ao menos em uma propriedade, elas não podem ser idênticas. E não importa se dois objetos diferem em ao menos uma propriedade, eles não podem ser idênticos. E não importa, de modo algum, se essa propriedade é monádica ou poliádica<sup>61</sup>. O inverso desse princípio, a identidade dos indiscerníveis, todavia, não possui o mesmo estatuto lógico, e Agostinho deve negá-lo, pelo menos para propriedades monádicas. Pois, segundo ele, Pai e Filho (e Espírito Santo) são iguais em todas as propriedades monádicas, mas não idênticos (15.14.23).

Qual é o valor filosófico dessa concepção? Claramente, não podemos dizer que é baseada em uma avaliação hermeneuticamente sã de passagens bíblicas na relação de Jesus com o Pai. Há pouca dúvida de que a cristologia de todos os Evangelhos, mesmo o de João, e [a cristologia] de Paulo era, no máximo, subordinacionista<sup>62</sup>, assim como a teologia dos primeiros três séculos (e, sem dúvida, a do próprio Jesus). O desejo de conceber uma igualdade maior entre as primeiras duas pessoas da Trindade (pois sua relação permaneceu, no início, como foco do pensamento teológico, como mostram os pneumatômacos<sup>63</sup>) está na raiz da condenação de posições anomeanas e, também, acacias<sup>64</sup>, como hereges. Os argumentos e, particularmente, as manobras políticas pelas quais essa condenação foi, finalmente, adquirida, não são necessariamente devido ao elemento humano, demasiado humano na teologia. Mas quem quiser ver um sentido positivo na história deve supor que a posição /462/ que finalmente prevalece como ortodoxa provavelmente se originou no reconhecimento *a priori* da superioridade de relações simétricas. Foi uma convicção ética que conduziu os debates teológicos e, finalmente, levou ao triunfo de uma concepção da Trindade imanente que é plausível em si, mesmo que dificilmente tenha fundamento nas Escrituras. Essa postura ética se tornou visível quando, próximo ao fim da obra, Agostinho escreve: “Lá, não existe a estipulação do que é dado e a dominação dos que dão, mas uma harmonia entre o que é dado e os que dão”<sup>65</sup>. Não é um exagero caso se reconheça, aqui, o germe de uma concepção moral que levará à ideia habermasiana de um discurso livre de dominação. A defesa de Filoqueu por Agostinho (por ex., 15.26.47) que, finalmente, até entrou no credo de igrejas ocidentais, é uma consequência natural desse ato de simetriação. Até mesmo as diferenças relacionais entre Pai e Filho são diminuídas se a terceira pessoa procede de ambas. A processão do Espírito é expressão da caridade recíproca daqueles (15.19.37).

Se buscarmos um análogo no mundo empírico para essa concepção teológica, por mais desencaminhadora que inevitavelmente deva ser, o mais próximo que posso encontrar seria a relação entre três chamados trigêmeos idênticos. Eu digo “chamados”, porque trigêmeos, obviamente, não são idênticos em um sentido estrito, mas apenas em seus genes; de outro modo, só haveria uma pessoa. Eles não são iguais pois, ao menos, ocupam espaços diferentes, não nasceram exatamente no mesmo momento, etc. A concepção de Agostinho, todavia, supõe igualdade absoluta em todas as propriedades monádicas, pois as três pessoas divinas não estão nem no espaço, nem no tempo. Dentro

da Trindade imanente, as diferenças consistem apenas em relações entre as três pessoas. O que é atraente em tal especulação? Tal triplicação da mesma estrutura não é inteiramente supérflua?

## E. SUBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE

Nas tentativas teológicas e filosóficas de fazer sentido da doutrina da Trindade, pode-se distinguir facilmente entre as que concebem a Trindade em analogia com uma só mente e as que desejam descobri-la em um padrão de intersubjetividade. Hegel pertence à primeira escola e, apesar do que acabei de dizer na seção D, a investigação propriamente filosófica de Agostinho, analisada na seção C, aponta, em última instância, para a mesma direção. É verdade, não podemos nos esquecer de que, também, Agostinho iniciou com a tríade de amante, objeto do amor e amor (“*amans, et quod amatur, et amor*”, 8.10.14). Todavia, ele acrescenta o argumento de que isso não é, ainda, encontrar /463/ o que estamos buscando, mas apenas o lugar onde devemos buscar; e, de fato, a subsequente redução do amor ao outro do amor de si (9.2.2) proporciona a virada “cartesiana” na abordagem à Trindade.

Agostinho até mesmo rejeita, explicitamente, uma comparação da Trindade com a família – diferentemente de Hegel, pois, embora este subordine a família como uma instituição do espírito objetivo, ele reconhece a transição do casamento à família um progresso, porque o amor que conecta os cônjuges se torna um próprio objeto nas crianças<sup>66</sup>. Seria natural ver isso como um análogo da expressão do amor entre Pai e Filho na pessoa do Espírito Santo. Agostinho, todavia, não gosta da comparação da Trindade com a família, como foi proposto por Gregório de Nazianzo, na seção 11 da oração 31, a chamada quinta oração teológica<sup>67</sup>. Sua objeção principal é que a introdução de um momento sexual é perigosa aos infiéis, ainda que os autores da comparação tenham pensado castamente (12.5.5). Outro problema é que o papel da terceira pessoa divina não pode corresponder ao de uma criança, que é resultado do amor entre ambos os pais, como seria o caso em Hegel; pois a primeira e segunda pessoa devem corresponder a pai e filho. A terceira pessoa, então, deve corresponder à mãe, e como o Espírito Santo seria a mãe do Filho de Deus se, em Agostinho, aquele deveria proceder deste? Finalmente, Agostinho insiste que Adão foi uma imagem do Deus trinitário mesmo antes da criação de Eva e, *a fortiori*, do nascimento de seus filhos (12.6.8). Mesmo um indivíduo concebido de maneira solipsista espelha o Deus trinitário, uma vez que a melhor forma de mergulhar na essência da Trindade é o modelo da mente humana, mesmo em seu isolamento.

Nós não deveríamos subestimar o poder libertador dessa ideia agostiniana. Após um século marcado por experimentos totalitários, é crucial permitir à mente individual ter a razão, mesmo contra o resto da comunidade. Entretanto, ainda que asseguremos o mérito inegável da ideia, permanece verdadeiro que a experiência da comunidade possui o potencial de enriquecer a mente individual. Isso não é simplesmente no sentido de que uma mente finita pode aprender com outras, o que não se aplicaria à Trindade – não, a relação entre sujeitos constitui algo distintamente novo comparado a relações sujeito-objeto. Não pode ser substituída a elas. Também se olharmos às qualidades envolvidas, a experiência do amor transcende até mesmo a da apreensão bem-sucedida (ainda que deva ser baseada em apreensão e mesmo se Agostinho esteja correto de que o amor a outra pessoa deva ser fundamentado no amor a Deus). Se o absoluto é concebido como um único sujeito, é quase inevitável considera a pluralidade de sujeitos finitos um efeito colateral necessário, mas deplorável da transição /464/ do reino ideal ao físico. Se,

todavia, nós concebermos o absoluto como uma estrutura intersubjetiva ideal, então a emergência de relações intersubjetivas no mundo não é um tributo a ser pago à finitude, mas é o propósito definitivo da criação do mundo. Esta retorna a Deus em sua forma mais elevada por meio da constituição de comunidades inspiradas por um princípio que tenta transcender a dominação, como o próprio Agostinho hesitantemente reconhece.

Nossa comparação entre Agostinho e Hegel pode, portanto, encerrar com a sugestão de considerar a vertente intersubjetivista mais a sério do que os dois fizeram. A obra *De Trinitate* de Ricardo de São Vítor é, provavelmente, a tentativa medieval mais original nessa direção. As reflexões no terceiro livro transcendem Agostinho consideravelmente, especialmente o conceito de “co-amor” (“*condilectio*”) nos capítulos XIX e XX<sup>68</sup>, oferece uma base para um argumento memoravelmente racional a favor da necessidade de uma terceira pessoa no reino divino: apenas no amor comum, há um objeto compartilhado entre dois amantes, enquanto a relação diádica de amor, ainda que simétrica, aponta para dois objetos diferentes: A ama B, e B ama A. No co-amor, todavia, A e B amam, juntos, C. Ainda que façamos abstração da importância teológica, Ricardo pode afirmar ter analisado, até onde posso ver, pela primeira vez na história da filosofia, o fenômeno chamado “sentir com um outro” (“*Miteinanderfühlen*”), tão sutilmente estudado por Max Scheler<sup>69</sup> – outro exemplo da afinidade entre especulação trinitária e análise fenomenológica, agora não da mente isolada, mas socializada. Todavia, não há como buscar adiante, neste ensaio, mais a fundo essa vertente intersubjetivista, que encontrou apoiadores e renovadores no século XX nas principais denominações cristãs, como John Zizioulas<sup>70</sup>, Catherine Mowry LaCugna<sup>71</sup> e Jürgen Moltmann<sup>72</sup> – todavia, às vezes tendo como preço um foco grande na Trindade econômica, vinculado à negligência da imanente. Eu já expliquei porque não acho ser esse o caminho.

Rowen Williams está certamente correto de que “o antropomorfismo é sempre perigosamente próximo em espécie do pluralismo trinitário” e que “pode haver uma trivialização não menos desastrosa e idólatra em um tipo de pluralismo mitológico, projetando em Deus os limites de identidades criadas”<sup>73</sup>. Mas o perigo do /465/ antropomorfismo é, realmente, sempre e apenas evitado em uma interpretação subjetivista? Nós já vimos que a atribuição da temporalidade de nossa própria mente a Deus seria altamente desencaminhadora, e isso pode acontecer tanto no modelo subjetivista quanto no intersubjetivista. Mas o modelo intersubjetivista não é, ao menos, propenso a tal antropomorfismo? Depende de conseguirmos encontrar uma estrutura conceitual que capture a essência da intersubjetividade de forma tal que evitemos toda referência ao humano, demasiado humano, como feito pela subjetividade transcendental. O que o conceito de intersubjetividade transcendental acarretaria? Bem, ele reconheceria que a relação entre dois sujeitos iguais, mas não idênticos, abre um novo reino categorial. Eu e Tu são irreduzíveis a Eu e Isso<sup>74</sup>. As três pessoas em nosso sistema verbal são possibilidades lógicas abstratas, nas quais nos referimos à subjetividade em nossa pessoa e em outra pessoa, no caso desta, ou nos endereçando a ela ou falando sobre ela (a si mesmo ou a outro). Isso me parece ser o esqueleto lógico da intersubjetividade, e não há motivos por que não deveríamos localizá-lo na Trindade imanente (Deus, no sentido completo, sendo a estrutura completa de três pessoas). Se o fizermos, temos a vantagem posterior de que a indexicalidade – um tópico notoriamente nebuloso – possui seu lugar na própria Filosofia Primeira, pois as três pessoas divinas não diferem umas das outras por nenhuma propriedade além do fato de que cada uma sabe ser si mesma, e não a outra. A identidade individual é, portanto, um conceito básico. A exteriorização no espaço e no tempo adiciona uma nova dimensão à indexicalidade, mas ter um corpo não é sua pressuposição – uma posição com óbvias

vantagens no que diz respeito à possível imortalidade de seres finitos.

É desnecessário dizer que tal estrutura abstrata ainda não é o que experienciamos nas relações intersubjetivas, com todas as suas alegrias, dores, e conflitos trágicos. Mas esse é seu fundamento, assim como a razão divina é o fundamento de nossa própria vida mental, com as bênçãos e os fardos da temporalidade. Tornar possível tais experiências, subjetivas e intersubjetivas, é o motivo último da criação. No entanto, a criação deve falhar, caso ela se esqueça que é fundada na Trindade imanente.

## NOTAS

- 1 Tradução do texto Hösle, V. (2020). From Augustine's to Hegel's theory of Trinity, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie: NZStH*, 62 (4): 441-465. DOI: . Todas as notas dos tradutores serão acrescidas de "(N. dos T.)", exceto nos casos de (a) intervenções para informações sobre existência de traduções brasileiras ou portuguesas de livros ou artigos mencionados por Hösle e (b) acréscimos no texto para evitar ambiguidades. Nesses casos, utilizaremos colchetes. Para indicar as páginas do artigo original, utilizaremos barras inclinadas (/). As passagens bíblicas foram citadas segundo se faz no Brasil, com abreviaturas locais. Abreviaturas: Epístola aos Filipenses: Fl; Evangelho segundo João: Jo; Evangelho segundo Mateus: Mt; Primeira Epístola aos Coríntios: 1Co. Agradecemos a Vittorio Hösle pelo incentivo e à revista *Aufklärung: Revista de Filosofia* pela possibilidade de submissão de traduções de filosofia, algo muito importante para as atividades de ensino e pesquisa. (N. dos T.)<sup>2</sup> A dedicatória está em alemão, no texto original, embora o artigo tenha sido escrito em inglês. (N. dos T.)
- 3 Em latim, no artigo de Hösle ("*praeambula ad articulos fidei*"). Isso se repete ao longo do texto. (N. dos T.)
- 4 *I q. 2. a. 2 ad 1.* [Trad. bras.: Tomás de Aquino, Santo. *Suma teológica: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade.* São Paulo: Loyola, 2001].
- 5 *Idem*, I q. 32 a. 1 c.; de forma semelhante, em *Summa contra gentiles IV 1* [Trad. bras.: TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios IV.* Trad. J. F. Pereira. São Paulo: Loyola, 2016]. Isso não exclui uma interpretação que vê, em uma ideia filosófica trinitária, o princípio gerador da arquitetura da *Suma teológica* de Tomás de Aquino, como na obra engenhosa de Metz, W. *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens.* Hamburg: Felix Meiner, 1998. Mas um método implícito ainda não é um argumento filosófico para certa metodologia.
- 6 Trad. bras.: AGOSTINHO. *A Trindade.* Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Patrística, v. 7). (N. dos T.)
- 7 No original, "*ordo cognoscendi*". (N. dos T.)
- 8 O ministério de Jesus, ou vida pública de Jesus. (N. dos T.)
- 9 No original, "*essendi*". (N. dos T.)
- 10 Agostinho antecipou a Fórmula de Calcedônia acerca de duas naturezas em uma pessoa (13.17.22 e 19.24), mas muitas das discussões na *Suma III*, q 1-24 [Trad. bras.: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: parte III – questões 1-59: o mistério da encarnação.* São Paulo: Loyola, 2002] de Tomás de Aquino ainda não se encontram em sua obra. Ele [Agostinho] certamente endossa a lei canônica de Fl 2, 6s, que distingue, em Cristo, a forma de Deus da forma do servo (por exemplo, 1.7.14 e 2.1.2), mas isso não significa que ele tente lidar com os detalhes pouco consistentes dessa doutrina.
- 11 A cristologia e pneumatologia de Agostinho e de Hegel, e não suas doutrinas da Trindade imanente, são o foco de Finn, D. *Life in the Spirit. Trinitarian Grammar and Pneumatic Community in Hegel and Augustine.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- 12 Na *Theorie-Werkausgabe*, que estou utilizando (Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Moldenhauer, E.; Michel, K.M.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. Cf. 13.384, 15.306, 19.550 e 562, bem como 20.201 (o primeiro número se refere ao volume, o segundo, à página) [Os volumes 13 e 15 correspondem às *Preleções sobre estética*; os

volumes 19 e 20, às *Preleções sobre história da filosofia mundial*. Trad. bras.: Hegel, G. F. W. *Cursos de estética*. Trad. M. A. Werle e O. Tolle. São Paulo: EDUSP, 1999-2004. Trad. port.: Hegel, G. F. W. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1995]. Eu não hesito em usar essa edição clássica, também, para as *Preleções sobre filosofia da religião*, ainda que Philipp Marheineke e Bruno Bauer tenham integrado as notas de preleções de vários anos em um texto contínuo. Para os fins dessa comparação, distinguir entre as várias versões não se faz necessário. As traduções que forneço são sempre minhas [isto é, de Hösle].

- 13 A primeira monografia moderna sobre *De Trinitate* é de Theodor Gangauf, um admirador de Anton Günther, que, mesmo quando combatendo o Idealismo Alemão, era fortemente influenciado pelo racionalismo religioso. A linguagem de Gangauf é repetidamente reminescente do Idealismo Alemão (ver seu termo “sujeito-objetificação” (*Subject-Objectivierung*) em: Gangauf, T. *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*. Augsburg: Verlag der Schmid’schen Buchhandlung, 1865, p. 295. Disponível em: . Acesso em: 08 Jun 2021.
- 14 Ver, sobre a estrutura da obra, Kany, R. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu “De trinitate”*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 181ss. Eu devo imensamente a esse livro inigualável, que combina erudição histórica extraordinária com sagacidade filosófica e profundidade teológica.
- 15 É interessante que Agostinho mencione a única alusão à Trindade nos Evangelhos (Mt 28, 19) meramente ao fim de sua obra (15.26.46).
- 16 [No original de Hösle, a passagem latina está no corpo do texto, mas deslocamos para o rodapé: “*ne ficta sit fides nostra*”]. Eu cito a obra de Agostinho de acordo com a edição do *Corpus Christianorum Series Latina*: Augustini, Sancti Aurelii. *De trinitate*, libri XV, ed. Mountain, W.J.; Gloire, F., 2 vols., Turnhout: Brepols, 1968. As traduções são minhas [isto é, de Hösle].
- 17 O argumento faz lembrar o posterior, na parte II dos *Diálogos sobre a religião natural*, de David Hume, segundo o qual a unicidade da relação entre Criador e criação proíbe uma interferência de outras experiências (ed. Kemp Smith, N. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1976, p. 144 [Trad. bras.: Hume, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. J. O. de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992]). – posteriormente, os ternários na vida mental são chamados “trinitates” (13.20.26).
- 18 “*Sed ex qua rerum notarum similitudine uel comparatione credamus quo etiam nondum notum deum diligamus, hoc quaeritur*”.
- 19 Portanto, os hegelianos de esquerda perderam muito do sistema de Hegel. Isso não torna os hegelianos de direita melhores intérpretes, que às vezes substituíram o espírito absoluto com um Deus desconectado do mundo. Minha própria interpretação de Hegel pode ser encontrada em: Hösle, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vols. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987 (lido com a filosofia da religião em pp. 638-662) [Trad. bras.: *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade* trad. A. C. P. de Lima, São Paulo, Loyola, 2007. Sobre filosofia da religião: pp. 693-719]. Os delineamentos incompletos da posição de Hegel a que devo me limitar neste ensaio são articuladas em profundidade naquela obra.
- 20 Em um lugar (4.Pr.1), Agostinho distingue entre estados mentais que são “*quasi locis*” (“quase no espaço”) e aqueles que são “*nulla uel imagine locorum*” (“nem mesmo com uma imagem de lugares”). Ele se refere, claramente, ao conteúdo da imagem mental (na linguagem de Husserl, o noema), que pode ser espacial ou não-espacial. Todavia, como o primeiro caso se conecta com as cogitações de nossos espíritos (“*spirituum nostrorum cogitationes*”), ele deve ter em mente, em particular, aquelas representações mentais que se referem ao próprio corpo, como a dor localizada em um espaço fenomenológico conectado com o próprio corpo.
- 21 A expressão alemã “*sich ... entäußernd*” (exteriorizar-se) (5.70) é um equivalente filosófico dos termos gregos “*ἐαυτὸν ἐκένωσε*” (“esvaziou-se”) de Fl 2,7. O que, em Paulo, é limitado à encarnação em Cristo, em Hegel se estende ao mundo inteiro. [O volume 5 da *Theorie-*

- Werkausgabe* corresponde ao volume 1 da *Ciência da lógica*. Trad. bras.: Hegel, G. W. F. *Ciência da lógica: a doutrina do ser*. Trad. C. G. Iber; M. L. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016].
- 22 Agostinho reconhece apenas que profetas pagãos foram capazes de anunciar verdades cristãs por meio da ajuda de poderes demoníacos (4.17.23).
- 23 Trad. bras.: Hegel, G. W. F. *Vida de Jesus*. Trad. O. Tolle. São Paulo: Editora Clandestina, 2019. (N. dos T.)
- 24 A propósito, o conceito agostiniano de milagre não acarreta uma violação das leis da natureza – esse conceito não existia em sua época. Milagres são eventos extraordinários, cujas sementes, todavia, preexistem na criação (3.5ss.11ss.).
- 25 Ver meu ensaio: Hösle, V. To What Extent Is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate Heir to the Concept of Spirit (Pneuma) in the New Testament? In: \_\_\_\_\_, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, pp. 186–201 e 339–342 [para notas de fim]. [Trad. bras. no prelo, com publicação prevista pela Edições Loyola para o ano de 2021].
- 26 Não posso discutir a questão do panteísmo de Hegel. Claramente, a filosofia de Hegel é muito diferente da de Spinoza, para quem o absoluto é apenas em, e mediante seus atributos, uma vez que Hegel reconhece um reino próprio do lógico. Sua forte defesa do direito natural (no qual ele é próximo da doutrina agostiniana da “*lex aeterna*”, por exemplo, em *De libero arbitrio* [Trad. bras.: AGOSTINHO. *O livre-arbitrio*. Trad. N. de A. Silveira. São Paulo: Paulus, 1995], 1.6s.14ss) também está em desacordo com a identificação brutal, da parte de Spinoza, entre poder (*might*) e direito (*right*). No entanto, Hegel rejeita a concepção de que Deus é apenas transcendente em relação ao mundo com o bom argumento de que, ao fazê-lo, está se lhe finitizando, uma vez que finito é exatamente o que possui um limite com algo outro. Com essa concepção, Hegel concorda com várias vertentes da teologia cristã. Ver Hart, D. *The experience of God. Being, Consciousness, Bliss*. New Haven/London: Yale University Press, 2013, pp. 107ss., 234ss.
- 27 Trad. bras.: Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Menezes. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014 (N. dos T.)
- 28 Poder-se-ia tentar conectar essa diferença com a que Agostinho faz entre conhecimento implícito de si (“*se nosse*”) e a reflexão explícita sobre si mesmo (“*se cogitare*”). Mas a razão de Hegel torna o implícito explícito. Agostinho, de outro lado, privilegia o “*se nosse*”.
- 29 *Hegels System*, *op. cit.*, pp. 156ss [Na tradução brasileira, pp. 183ss].
- 30 Hegel provavelmente pensou, e não sem bons argumentos, que a mudança temporal envolve alguma violação do princípio de não-contradição. Ver o estudo convincente por Perelda, F., *Hegel e il divenire. Ontologia e logica della contraddizione*. Padova: Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 2007.
- 31 Esse é o motivo por que Agostinho hesita em chamar crenças falaciosas de “*fides*” (13.1.3) que, graças à tradição cristã, não pode mais ser identificada com o grego *δόξα* (“opinião”). Em Hegel, a simples fé adquire esse *status* novamente.
- 32 [Trad bras.: Kant, I. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. C. Mióranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006]. Também a clara distinção de Agostinho entre as verdades metafísicas (“*sapientia*”) e as históricas (“*scientia*”) no cristianismo (13.1.2 e 19.24) preparam a epistemologia da religião de Kant na seção V da terceira parte da obra (B 145ss./A 137ss.).
- 33 Esse adjetivo, usado também em 15.27.49, será mais importante na segunda Meditação do pensador moderno que provavelmente devia mais a Agostinho do que estava disposto a reconhecer: Descartes. Ver Adam, Ch.; Tannery, P. (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. VII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1904, p. 24 [Trad. bras.: Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000].
- 34 Trad. bras.: Spinoza, B. *Obra completa III: tratado teológico-político*. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. (N. dos T.)
- 35 Ver meu ensaio: Hösle, V. Philosophy and the Interpretation of the Bible, In: \_\_\_\_\_. *God as*

- Reason*, **op. cit.**, pp. 155-185 e 333-339 [para notas de fim].
- 36 Descartes, R. *Discours de la méthode*, in: Adam, Ch.; Tannery, P. (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. VI, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1902, 59s. [Trad. bras.: Descartes, R. *Discurso do método*. 3. ed. Trad. M. E. Galvão, A. S. M. da Silva e H. Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2007].
- 37 Trad. bras.: AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (N. dos T.)
- 38 Trad. bras.: AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Trad. N. de A. Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. (N. dos T.)
- 39 “*Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?*” Essa é, provavelmente, a razão por que Agostinho acha que nada é tão diverso quanto o corpo e a mente (6.2.3). – O fato de que a mente não pode se ignorar é, no entanto, algo a ser distinto de ela pensar, de fato, sobre si mesma (14.5.7 e 6.9).
- 40 “*ex nostro credimus quem non nouimus*”, 8.6.9. De modo semelhante, 9.3.3. No que diz respeito à própria mente, não se pode falar de “*credere*” (13.2.5). No caso da visão física, a situação é invertida: o olho pode ver, diretamente, apenas outros olhos. A si mesmo, só pode ver por meio de um espelho. (9.3.3, 10.3.5, 10.9.12). Eu não excluiria a possibilidade de que as passagens sejam direcionadas contra o *Primeiro Alcibiades* (132d ss.), atribuído a Platão, que foi extremamente popular entre os neoplatônicos [Trad. bras.: Platão. *Primeiro Alcibiades; Segundo Alcibiades*. Trad. C. A. Nunes. 3ª ed. Belém: UFPA, 2015]. Apesar de seu grego limitado, Agostinho pode muito bem ter ouvido sobre essa comparação entre o autoconhecimento e o espelhar-se a si mesmo na pupila de outra pessoa. Sobre uma possível transmissão, ver Kany, **op. cit.**, p. 75, com nota de pé em p. 376.
- 41 Ver minhas análises na breve história da hermenêutica, ao fim de Hösle, V. *Kritik der verstehenden Vernunft*. München: C. H. Beck, 2018, p. 425ss. Todavia, essas análises ignoram *De trinitate* e se concentram em *De magistro* (*Sobre o mestre/professor*) [Trad. bras.: AGOSTINHO. *De magistro*. Trad. B. S. Santos. Petrópolis: Vozes, 2009] e *De doctrina Christiana* [Trad. bras.: AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. N. de A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002].
- 42 Ele precede todas as línguas (15.10.19, 12.22, 14.24 ,21.40s., 23.43, 27.50) e é pensado não apenas sem um som, mas até mesmo sem o pensamento de um som (15.11.20).
- 43 “*ante litteram*”, no original. (N. dos T.)
- 44 Trad. bras.: Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2018 (N. dos T.)
- 45 “*(...) de sola mente tractemus (...) retracto ergo corpore mens et spiritus manet*”.
- 46 Isso é repetido com referência à inteligência, à vontade, e à memória [em] 10.10.13.
- 47 Agostinho, todavia, não parece reconhecer que a rejeição explícita de uma proposição é, também, um juízo.
- 48 A descrição de Agostinho é remanescente de Plotino. *Enéadas*, IV 8.1 [Trad. bras.: Plotino. *Enéadas. Quarta Enéada*. Trad. J. R. Seabra Filho, J. A. Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2018].
- 49 Cf. Brachtendorf, J. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”*. Hamburg: Felix Meiner, 2000, p. 182: “*Das epistemologische Kriterium der Sicherheit läßt nur eine idealistische Auffassung der ‘mens humana’ zu*” [“O critério epistemológico da certeza admite somente uma apreensão idealista da ‘mens humana’”].
- 1 Sobre a inconstância de Agostinho entre o ternário *memoria, intelligentia, voluntas* e o ternário *mens, notitia, amor* (9.4.4, 15.3.5), ver Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. 2e Aufl. Münster: Aschendorff, 1967, pp. 235ss.
- 52 Para uma comparação útil com os argumentos análogos em *De civitate Dei* (*A cidade de Deus*), XI, ver Ayres, L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 277ss.
- 53 Cf. Kany, *op. cit.*, p. 520: „*als den Ursprung des eigenen Selbst, der sich nur indirekt in der*

*Analyse geistiger Akte von Erkenntnis und Liebe als das sie Ermöglichende, ihnen Zugrundeliegende aufweisen läßt.*“ [“como a origem do próprio eu, que apenas se demonstra indiretamente, na análise de atos espirituais de conhecimento e de amor como o que lhes possibilita e é a eles subjacente”].

- 54 Eu concordo com a parte final da [seguinte] frase de Rowan Williams, na obra Williams, R. *On Augustine*. London: Bloomsbury Publishing, 2016, p. 186: “O método introspectivo da Trindade é desenvolvido para ‘desmitologizar’ o eu humano solitário ao se estabelecer a vida da mente, de forma firme, na relação com Deus (...)”. Todavia, eu não acho que Agostinho sentiu a tarefa de desmitologizar o eu humano solitário, porque ele acabara de emergir em sua própria obra, altamente inovadora. O século XXI, todavia, pode e deve se engajar em tal processo, após alguns vários séculos de uma mescla de cartesianismo vulgar com individualismo possessivo, de exploração da natureza, e de erosão de tradições intelectuais poderosas. Estamos mais propensos a ter sucesso se continuarmos desenvolvendo a tradição milenar do idealismo objetivo, à qual tanto Hegel quanto Agostinho pertencem.
- 55 Ver, por exemplo, Husserl, E., *op cit.*, I, § 43.
- 56 Embora Agostinho não conheça esses termos, sua distinção entre conteúdo da fé e ato de fé aponta para a mesma direção (13.2.5, 14.8.11).
- 57 Aqui há um jogo de palavras possível, porque “bestas” pode se associar a “estultícia”. Por isso, optamos por “bestas” ao invés de “feras”. (N. dos T.)
- 58 Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. vol. 3: A filosofia do espírito*. Trad. P. Meneses e J. Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 384 (10.29).
- 59 Eu penso no argumento de Gregório de Nissa, de que há apenas uma divindade e, conseqüentemente, (!) também apenas um Deus, nas três pessoas em de Nissa, G. *Ad Graecos (Ex communibus notionibus)* In Mueller, F. (ed.). *Gregorii Nysseni Opera III 1: Opera dogmatica minora I*. Leiden: Brill, 1958, pp. 17–33, especialmente pp. 28ss.). Para uma crítica convincente, ver Stead, C. Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Doctrine, In: \_\_\_\_\_. *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*. Aldershot: Routledge, 2000, pp. 149–163.
- 60 No original de Kripke: “as self-evident as the law of contradiction”. Nas palavras de Kripke (1980, p. 3), esse princípio leibniziano é o seguinte: “The principle that identicals have all properties in common; schematically, (x) (y) (x = y ^ Fx . ⊃ . Fy). Not to be confused with the identity of indiscernibles”. Na tradução de Santos e Felipe (2012, p. 42): “O princípio segundo o qual os idênticos têm todas as propriedades em comum; esquematicamente, (x) (y) (x = y ^ Fx . ⊃ . Fy). Que não deve confundir-se com a identidade dos indiscerníveis” (N. dos T.)
- 61 Um outro problema é que relações assimétricas, como a geração parece ser, não podem ser reflexivas, como Agostinho reconhece (1.1.1.).
- 62 Ou seja, prevalece a concepção de que o Filho e o Espírito Santo são subordinados ao Pai, tanto no que diz respeito ao seu ser quanto à sua natureza. (N. dos T.)
- 63 Pneumatômacos, ou macedonianos, eram hereges que surgiram no século IV, em Constantinopla e em Alexandria. Eles negavam a divindade do Espírito Santo. (N. dos T.)
- 64 Os acacianos defendiam uma só natureza em Jesus, sem separar suas essências humana e divina. O cisma dos acacianos durou entre 484-519 d.C. Já os anomeanos eram um grupo que mantinha haver uma diferença essencial entre Deus e Jesus, o fato de que Deus sempre existira, ao passo que o Cristo fora criado por Deus. (N. dos T.)
- 65 “Non est illic condicio dati et dominatio dantium, sed concordia dati et dantium.” (15.19.36).
- 66 Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 173 (7.325) [Trad. bras.: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*, Trad. P. Menezes et al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010].
- 67 Gregório de Nazianzo. *The five theological orations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899, pp. 158s.
- 68 PL 196, pp. 227s.
- 69 Scheler, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. 6a ed. Bern/München: Bouvier Verlag, 1973,

pp. 23s.

70 Zizioulas, J. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimirs Seminary Press, 1993.

71 LaCugna, C. M. *God for Us. The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper, 1993.

72 Moltmann, J. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980 [Trad. bras.: Moltmann, J. *Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Trad. I. Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000]. A crítica de Moltmann ao monoteísmo político e clerical faz sentido. A doutrina da Trindade provavelmente intensificou o senso ocidental do complexo entrelaçamento de poderes que constituem a soberania do estado, ao invés da identificação, monoteisticamente inspirada, de soberania com um chefe de estado individual.

73 Williams, R. Trinity and ontology, In: Surin, K. (ed.). *Christ, Ethics and Tragedy. Essays in honor of Donald MacKinnon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 71–92, 83.

74 Isso já foi visto por Geijer, E. G. Tillägg (1842), In: \_\_\_\_\_. *Samlade skrifter, förra afdelningen*, vol. 5. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1852, pp. 119–144, 132s..