

A FUNDAMENTAÇÃO HISTÓRICA, PROFÉTICA E BÍBLICA DA FÉ CRISTÃ SEGUNDO AGOSTINHO E BOÉCIO¹

HISTORICAL, PROPHETICAL AND BIBLICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN FAITH ACCORDING TO AUGUSTINE AND BOETHIUS

Fabrizio Klain Cristofolletti²

Recebido em: 01/2021

Aprovado em: 06/2021

Resumo: Este artigo visa a investigar um aspecto negligenciado da influência de Agostinho sobre Boécio: o modo como ambos justificam inicialmente a fé cristã usando argumentos históricos, proféticos e bíblicos. O método envolve a verificação da recepção da obra de Agostinho por Boécio através de uma comparação discursiva e argumentativa, bem como análise das semelhanças e diferenças filosóficas através dos dois escritos mais relevantes: o *De Trinitate* de Agostinho e o *De fide catholica* de Boécio. Mostra-se que os autores primeiramente apelam para a história, a profecia e as *Escrituras* para fundamentar a fé cristã, mas também justificam racionalmente essa abordagem e organizam tais crenças numa estrutura teórica. Acham-se três características comuns em suas fundamentações históricas e proféticas: uma atenção especial a seus tempos presentes, um cristocentrismo e uma eclesiologia. Quanto às *Escrituras*, elas são sempre a base, ainda que por vezes a estrutura bíblica seja difícil de ser percebida.

Palavras-chave: Fé. Razão. História. Profecia. Bíblia.

Abstract: This paper aims to investigate a neglected aspect of the influence of Augustine upon Boethius: how they first justify Christian faith by using historical, prophetic and biblical arguments. The method involves a verification of the reception of Augustine's work by Boethius, by a discursive and argumentative comparison, and an analysis of their philosophical resemblances and differences through the two most relevant writings: Augustine's *De Trinitate* and Boethius's *De fide catholica*. It is shown that they first appeal to history, prophecy and Scriptures to found the Christian faith, but also rationally justify this approach and organize these beliefs in a theoretical structure. It is understood that there are three common features regarding their historical and prophetic foundations: a special attention to their present times, christocentrism and ecclesiology. In concern to the Scriptures, they are always the basis, even if sometimes the biblical framework is hard to be recognized.

Keywords: Faith. Reason. History. Prophecy. Bible.

¹Este artigo foi idealizado inicialmente no âmbito de um projeto de pesquisa intitulado "O agostinianismo da relação entre fé e razão nos *Opuscula sacra* de Boécio", realizado no Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) entre 2016 e 2017.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). E-mail: fabricioklain@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8130933371720207>. Orchid: <https://orcid.org/0000-0003-4578-4112>.

Introdução e estado da questão

Uma das principais características da especulação racional sobre a fé cristã empreendida por Agostinho e, como se pretende demonstrar, desenvolvida por Boécio, é a tentativa de compreender, justificar e fundamentar o cristianismo por meio da história, da profecia e das *Escrituras*. Trata-se, é claro, de um procedimento de explicação e defesa da fé iniciado pelos primeiros cristãos, desenvolvido pelos primeiros apologistas e bispos e, posteriormente, aperfeiçoado pelos escritores patrísticos, inclusive anteriores a Agostinho e Boécio.³ Contudo, ainda que vários pesquisadores tenham se debruçado sobre esse tema a partir do pensamento agostiniano⁴, são raros os estudos a partir da filosofia boeciana, inclusive a respeito da relação entre ambos os autores.⁵

Trapè (1981) foi, provavelmente, o primeiro a explorar o assunto num estudo específico. Ele tentou demonstrar, ainda que em forma de esboço, a recepção do *De Trinitate* (*A Trindade*) de Agostinho pelos *Opuscula* (*Escritos*) de Boécio.⁶ De fato, o próprio Boécio menciona no opúsculo *De sancta Trinitate* (linhas 30-31) as “sementes de razões do escrito do beato Agostinho” (*beati Augustini scriptis semina rationum*), certamente em alusão ao *De Trinitate* agostiniano (sobretudo ao livro V).⁷ Trapè nota, porém, a mesma influência em outros três opúsculos: *Utrum Pater*, *De hebdomadibus* e *Contra Eutychem et Nestorium*.⁸ No entanto, entendeu que o argumento boeciano seria “reduutivo” (*riduttivo*) em comparação ao agostiniano, na medida em que estaria limitado à “teologia especulativa” (*teologia speculativa*), isto é, à aplicação da pura razão sobre o dado da fé e, mais do que isso, a “só um aspecto” (*solo un*

³ Sobre o desenvolvimento da exegese cristã, continuam incontornáveis os seguintes trabalhos: De Margerie (1980-1990), Simonetti (1994), Naldini (1999-2000), Kannengiesser (2004) e O’Keefe (2005).

⁴ Os estudos mais importantes em ordem cronológica são: Despiney (1930), Chiereghin (1965), Teselle (1974) e Anyanwu (1999).

⁵ A bibliografia mais relevante acerca de Boécio parece apenas tangenciar o aspecto acima mencionado: Trapè (1981), Obertello (1989), Marenbon (2003), Tisserand (2008), Bradshaw (2009), Thom (2011).

⁶ Os *Opuscula* de Boécio, chamados *Opuscula theologica* ou *Opuscula sacra*, são cinco: *De sancta Trinitate* (também intitulado *Quomodo Trinitas*), *Utrum Pater* (ou *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de diuinitate substantialiter*), *De hebdomadibus* (ou *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*), *De fide catholica* e *Contra Eutychem et Nestorium*. Na tradução de Juvenal Savian Filho (BOÉCIO, 2005), os títulos em português são respectivamente os seguintes: *A Santa Trindade; Se “Pai” e “Filho” e “Espírito Santo” predicam-se substancialmente da Divindade; Como as substâncias, nisto que elas são, são boas, embora não sejam bens substanciais (Septenários); A fé católica; Contra Êutiques e Nestório*.

⁷ Como diz Marenbon (2003, p. 79) acerca do *De sancta Trinitate*: “Boethius’s metaphysical scheme uses the distinction brought out by Augustine in *On the Trinity V between God, who depends on nothing outside himself, and other things, which have their attributes through participation*.”

⁸ Tal influência foi constatada cada vez mais, sobretudo pelos estudos de Obertello (1989, pp. 34-35), Marenbon (2003, pp. 76-79, 83), Tisserand (2008, pp. 98-99, 193) e Bradshaw (2009, p. 110).

aspetto), a saber, o trinitário, enquanto que a relação estabelecida por Agostinho entre a fé e a razão teria envolvido outras duas teologias: “a bíblica e a mística” (*quella biblica e quella mistica*). A teologia bíblica é definida por Trapè (2006) como o conhecimento das *Escrituras* que nos leva a entender o que é divino, enquanto que a teologia mística é a busca da verdade pelo desejo, tendo como finalidade última o amor.⁹

No início dos anos 80, porém, o opúsculo *De fide catholica* ainda não era atribuído a Boécio pela grande maioria dos estudiosos, o que parece ter impedido Trapè de afirmar a existência de uma teologia bíblica boeciana, no sentido de uma compreensão geral das *Escrituras*¹⁰. Ora, é precisamente ali onde Boécio parece apresentar racionalmente a sua fundamentação histórica, profética e bíblica da fé cristã¹¹, tal como fizera Agostinho nos primeiros livros do *De Trinitate*, mas também em escritos anteriores¹².

Depois que a autoria do *De fide catholica* passou a ser firmemente creditada a Boécio, surgiram então esforços para se averiguar uma possível tradição agostiniana da reflexão histórico-profética e bíblica presente nesse opúsculo, como se pode notar claramente pelo estudo de Obertello (1989). O pesquisador observa em todos os *Opuscula*, mas principalmente no *De fide catholica*, “a presença do pensamento e da fraseologia de Agostinho” (*Ibidem*, p. 34). Obertello constata nítidas semelhanças entre o *De fide catholica* e os seguintes textos agostinianos: *De ciuitate Dei*, *De catechizandis rudibus* e *Enchiridion*.¹³ O aspecto mais evidente da comparação entre o *De fide catholica* (72-79) e *Enchiridion*, (viii, 25-26), porém, certamente está na definição de graça (*gratia*), feita a partir da referência historicizante à queda

⁹ Nas palavras de Trapè (2006), a “teologia bíblica” é a “[...] *comprensione della Scrittura, in modo da cogliere il pensiero divino o, com'egli [Agostino], dice, il 'cuore' delle Scritture [De doctrina christiana, IV, v, 7].*” Já a teologia mística “[...] *tende all'amore come al proprio fine, [...]: l'amore diventa fonte di luminosità teologica, [...]* ‘*Siamo trascinati dal desiderio di cercare la verità*’, *dice di sé all'inizio della ricerca sulla Trinità [De Trinitate, I, v, 8]*”. (*Ibidem*).

¹⁰ À época, Trapè não viu em Boécio o que já havia encontrado em Agostinho, “*la visione globale della Scrittura o teologia bíblica*”, como depois a definiria em sua *Introduzione generale a Sant'Agostino* (TRAPÈ, 2006).

¹¹ Preferimos aqui falar mais em “fundamentação” e menos em “teologia”; embora, com os devidos cuidados, o termo “teologia” tenha sido bem utilizado por alguns comentadores. A separação entre o que é teológico, pela sua possível ligação com a autoridade, e o que é filosófico, pela sua base puramente racional, não é tão fácil de se fazer, ao contrário do que sugere Bradshaw acerca dos *Opuscula* (2009, p. 125): “[...] *there is a certain tendency to exaggerate the role of authority itself within theology, as if theology's sole task were to make authoritative pronouncements which it is then the job of philosophy to render rationally coherent.*” Em sentido contrário, deve-se lembrar que a definição de *theologia* no *De sancta Trinitate* (68-83) não está relacionada à autoridade, mas à total imutabilidade e imaterialidade do seu assunto: Deus. Em segundo lugar, frequentemente argumentos via autoridade aparecem nos *Opuscula* totalmente mesclados com argumentos baseados na pura razão, de modo que é sua íntima unidade retórico-filosófica o que mais importa aqui, como será visto mais à frente, não sua possível distinção ou delimitação.

¹² Conferir, sobretudo, os sermões de Agostinho sobre o credo católico que datam do seu presbiterado em Hipona (de 391 ao verão de 396): *Sermo 214 (Sermão 214)* e *De fide et symbolo (A fé e o símbolo)*.

¹³ Essas obras possuem os seguintes títulos nas traduções em português, respectivamente: *A cidade de Deus; Primeira catequese aos não cristãos; Enquirídio*.

adâmica do “paraíso” (*paradisus*), “exílio produzido” (*exul effectus*) pelo homem em decorrência do “pecado” (*peccatum*) originado em seu “livre-arbítrio” (*libero arbitrio*), sua “liberdade de arbítrio” (*arbitrii libertas*) (OBERTELLO, 1989, p. 35). Há frases parecidas também a respeito da angelologia presente em ambos os autores, observáveis pelo cotejo das seguintes passagens: *De fide catholica*, 64-69 e *Enchiridion*, xv, 58 (OBERTELLO, 1989, p. 35).

O interessante, de fato, é que tal semelhança também levou o mesmo estudioso a notar que o entendimento agostiniano sobre a história, a profecia e as *Escrituras* certamente influenciou a síntese doutrinal do *De fide catholica*, mas com uma diferença: Agostinho utiliza muito mais citações bíblicas do que Boécio. Isso porque as motivações agostinianas eram outras: ora polemizar com os pagãos e hereges, como no *De ciuitate Dei*, ora fornecer uma minuciosa instrução sobre a fé, como no *Enchiridion* ou no *De catechizandis rudibus*.¹⁴

Nesse mesmo sentido vai o estudo de Marenbon (2003), que reconheceu ser a base do *De fide catholica* a autoridade bíblica, ainda que pouco explicitada por meio de citações diretas. Essa característica estaria presente em sua breve doutrina trinitária contra arianos, sabelianos e maniqueus, bem como no relato histórico da criação, desde a queda do homem, passando pelas fases dos patriarcas, juízes, profetas e reis até chegar, enfim, à era de Jesus Cristo e da Igreja.¹⁵

Tisserand (2008) também enfatiza, como Obertello, uma clara influência agostiniana nos *Opuscula* quanto à inquirição racional e à base escriturística da fé cristã. Boécio teria se inspirado no manejo agostiniano das categorias aristotélicas no livro V do *De Trinitate*, mas também em sua inquirição racional em face das *Escrituras*.¹⁶ No *De fide catholica*, o

¹⁴ Nas palavras de Obertello (1989, p. 36): “*L'influsso dell'Enchiridion agostiniano, che riteniamo di avere sufficientemente documentato, ci spinge a non considerare in maniera esclusiva la corrispondenze del De fide catholica con il De ciuitate Dei e il De catechizandis rudibus: senza voler negare che il quarto trattato abbia un'impostazione fondamentalmente storico-salvifica, rileviamo soltanto che, accanto ad essa, è ben presente la solida sinteticità concettuale tipica degli altri trattati di Boezio.*”

¹⁵ Nas palavras de Marenbon (2003, p. 64): “*OSIV [Opuscula sacra, IV – De fide catholica] begins by stating that the Christian faith is based on the authority of the Bible and continues with a succinct summary of orthodox teaching on the Trinity and a statement of how catholic doctrine differs from the Arian, Sabellian, and Manichaean heresies. Boethius then traces the course of sacred history from the creation and the fall of the angels, the fall of man (where he pauses to condemn the Pelagian heresy), through the early chapters of Genesis, the story of Moses and the Ten Commandments, and, briefly, the kings and prophets of Israel. The incarnation, virgin birth, life, and crucifixion of Christ are described, and Boethius comments briefly on the different Christological heresies of Eutyches and Nestorius. Finally, Boethius tells how Christianity has spread through the whole world, and how Christians who have lived well can look forward to the resurrection of their bodies after the end of the world.*”

¹⁶ “*Mais il y a non pas subversion du projet augustinien, mais développement d'une entreprise que l'évêque d'Hippone avait lui-même entamée, dans le Sur la Trinité (qui n'est pas par hasard l'oeuvre de référence de Boèce) lorsque, se souvenant de sa formation de dialecticien, il met au service de la question trinitaire les ressorts de la logique aristotélicienne, en particulier l'utilisation des catégories, et qu'il soumet les données scripturaires à une analyse rigoureusement logique pour en détailler tout le contenu.*” (TISSERAND, 2008, p. 99).

pesquisador vê no uso dos termos paulinos “carnal” e “carnalmente” (*carnalis; carnaliter*), aplicados aos hereges, inclusive aos maniqueus, uma forte herança do *De Trinitate* agostiniano (*Trin.*, IV, iii, 6; VII, vi, 11), a qual também se constata na concepção de pecado original ali presente.¹⁷

Bradshaw (2009), todavia, possui uma visão ligeiramente distinta. Em primeiro lugar, ele nota que o recurso à exegese presente nos escritos agostinianos é bem distinto do estilo mais “escolástico” preferido por Boécio em seus *Opuscula*.¹⁸ Em segundo lugar, Boécio escreve o *De fide catholica* enquanto senador fiel ao cristianismo oficial e às *Escrituras*, não enquanto exegeta.¹⁹ Contudo, embora não se trate de um tratado de interpretação bíblica, Bradshaw o aproxima de uma “história bíblica”, no sentido de uma fundamentação histórica da fé cristã destinada a um público sofisticado.²⁰ O comentador, além de reconhecer que a concepção de pecado original enquanto primeiro ponto de inflexão da história é uma ênfase teórica tipicamente agostiniana, também nota o mesmo da teoria da recomposição do número de anjos decaídos por certo número de homens salvos: *Enchiridion*, xxix, 61-62; *De ciuitate Dei*, XII, 1 (BRADSHAW, 2009, p. 117). A despeito disso, o pesquisador conclui que o *De fide catholica* não é um manual como o *Enchiridion* de Agostinho, nem uma catequese como o *De cathechizandis rudibus*, tampouco uma polêmica como o *De ciuitate Dei*, mas um opúsculo de gênero ainda desconhecido.²¹

¹⁷ Como afirma Tisserand (2008, p. 193), “*Fondamentalement, Boèce reproche aux hérétiques une approche inadéquate des questions théologiques, c'est-à-dire 'naturelle', 'humaine', il ira jusqu'à dire 'charnelle' dans le La Foi catholique (9/)* à propos de la même hérésie et de l'hérésie manichéenne – autant qu'on puisse qualifier cette dernière d'hérésie, car ce mouvement de pensée n'appartient pas proprement à la sphère chrétienne (mais Augustin ayant un temps été tenté par elle, Boèce est certainement tenté de la classer à côté des hérésies sabellienne et arienne). L'expression est tirée du Sur la Trinité augustinien (notamment, IV, III, 6), l'évêque d'Hippone y revenant plusieurs fois. [...] L'hérétique se laisse aller à la nature même de l'homme charnel, incapable de l'ascèse, avant tout intellectuelle, qu'exige le mode de pensée intellectualiter. Il se laisse submerger par les 'imaginationes'. Chez Boèce, se compose ainsi la double influence augustinienne et aristotélicienne.”

¹⁸ Nas palavras de Bradshaw (2009, p. 109): “*Augustine, after all, was not a professional philosopher, and his works employ a combination of exegesis, argument, and prayerful meditation quite unlike the scholastic style preferred by Boethius.*”

¹⁹ Como sustenta Bradshaw (2009, p. 116): “*Despite the confident appeal to Scripture, Boethius makes no attempt to support his assertions on that basis, resting instead on the authority of religio nostra. Trinitarian doctrine is presented without any effort to show either that it is internally consistent or that it is the best (if perhaps mysterious and paradoxical) interpretation of Scripture. Instead we are simply told, 'our religion calls the Father God, the Son God, and the Holy Spirit God, and yet not three Gods but one' (53). The manner in which the Son is begotten by the Father, and how procession differs from generation, are among the things which cannot be understood by the human mind but must be accepted because they have been 'laid down for our belief' (55). Here and throughout, Boethius seems deliberately to be challenging his reader to believe the Church's teaching for no reason other than that it is the Church's teaching.*”

²⁰ Nas exatas palavras de Bradshaw (2009, p. 116): “*Neither of these conjectures accounts either for the work's tone or for the balance of its content, which inclines more toward biblical history than controversial theological issues (although several heresies are discussed briefly).*”

²¹ Diz Bradshaw (2009, p. 117): “*Admittedly, since On the Catholic Faith belongs to no particular genre one cannot say precisely what should be expected of it; it is not a catechetical instruction, nor a refutation of heresy, nor an*

Thom (2012), por sua vez, ao reconhecer o intuito exegético do *De Trinitate* de Agostinho²², considera que Boécio, pelo menos no *De sancta Trinitate*, segue um método bem diferente do agostiniano, pois embora assuma a doutrina católica, não se envolve em interpretações bíblicas pormenorizadas.²³ Thom, porém, não aborda o *De fide catholica*, já que seu enfoque diz respeito, sobretudo, aos textos de temática estritamente trinitária.

Quanto à bibliografia secundária, portanto, conclui-se que são poucos os estudos que investigam direta ou indiretamente em Agostinho e Boécio o que Trapè acima chamou de “teologia bíblica”, ou seja, a fundamentação bíblica da fé cristã que eventualmente se encontraria em ambos os autores. Além disso, parece não haver nenhum estudo que enfatize os elementos condicionantes dessa suposta fundamentação, a saber, os conceitos de história e de profecia.

Por conseguinte, assumindo-se a hipótese de que parece haver tal fundamentação histórico-profética e escriturística da fé cristã em Agostinho e Boécio, empreende-se na próxima seção a análise e a comparação das argumentações de ambos os autores por meio dos seus escritos mais pertinentes ao tema, considerando-as por ora não em seu caráter especificamente filosófico, mas enquanto procedimentos “[...] que contribuem para dar sentido e alcance retórico ao discurso” (REBOUL, 1998, p. XVIII). Na trilha das indicações obtidas pela bibliografia secundária, compara-se o *De Trinitate* e o *De fide catholica*, pois parecem ser os escritos mais pertinentes e ricos para tal cotejo. Pretende-se demonstrar que, embora o *Enchiridion*, o *De catechizandis rudibus* e o *De ciuitate Dei* apresentem semelhanças em relação ao *De fide catholica*, o *De Trinitate* é a principal fonte da fundamentação escriturística do cristianismo empreendida por Boécio.

Por fim, na última seção, o objetivo é inquirir o valor filosófico dessa fundamentação em ambos os autores, bem como investigar a eventual influência direta ou indireta dos conceitos e argumentos agostinianos em Boécio.

exhortation delivered for a particular occasion, nor an enchiridion of the sort composed by Augustine.”

²² Como declara Thom (2012, p. 20-21): “*As a work that synthesizes two disciplines, De Trinitate draws on both theological and philosophical sources. It takes Holy Scripture as a datum, and offers interpretations of that datum.*”

²³ Thom (2012, p. 44) sustenta o seguinte: “*In OS I [De sancta Trinitate] and in some his other theological tracts, Boethius sets out to show by purely philosophical reasoning that the Arian sect of Christianity is committed to errors regarding the nature of God. He does not engage in scriptural interpretation, although he does assume the doctrines of the Catholic Church. His methodology is thus very different from Augustine’s. [...] The philosophical analyses that Boethius puts forward are on the whole the same as we find in Augustine, but he goes beyond Augustine [...]*”

Comparações discursivas e argumentativas entre o *De Trinitate* e do *De fide catholica*

É conveniente começar com Agostinho. Pelo início do *De Trinitate* (I, i, 3), pode-se já observar que a fé é o alimento adequado para a purificação da mente humana, sobretudo a fé em Cristo, isto é, no Salvador prometido profeticamente e que se encarnou historicamente em Jesus de Nazaré:

[...] é necessária a purificação da nossa mente, mercê da qual se possa ver inefavelmente o inefável; não possuindo ainda essa purificação, alimentamo-nos da fé e somos conduzidos através de certos caminhos mais toleráveis, a fim de nos tornarmos aptos e capazes de compreender o inefável. Por isso, o Apóstolo afirma que, em Cristo, estão ocultos todos os tesouros “da sabedoria e da ciência” [*Epístola aos colossenses*, 2:3]. (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 15).²⁴

A pedra fundamental da cooperação entre fé e razão é, portanto, a profecia e a história nas quais o Messias se manifestou temporalmente.²⁵ Contudo, quando se analisa o parágrafo anterior (*Trin.*, I, i, 2), nota-se que são citadas as *Sagradas Escrituras*, ou seja, tanto o *Primeiro Testamento* como o *Segundo* enquanto importantes fontes da fé cristã, pois revelam de modo documental o Cristo que pode reconduzir a humanidade da vida terrena à espiritual:

[...] a Sagrada Escritura, adaptando-se aos pequeninos, não evitou palavras de nenhuma espécie de realidades pelas quais o nosso intelecto, como que alimentado delas, se elevasse passo a passo em direção às realidades divinas e sublimes. (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 13).²⁶

²⁴ “[...] est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur. Unde Apostolus in Christo quidem dicit esse omnes thesauros sapientiae et scientiae absconditos.” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 14).

²⁵ Como diz Cushman (1950, pp. 291-2), “History becomes the medium of revelation and instrumental to the fulfillment of knowledge. Time and change become, by the Incarnation, the vehicle of the Eternal [...] God was humbled in time, says Augustine. As such, he became the principium of knowledge, the wisdom of God.” Nessas páginas, Cushman aduz, para comprovar seu entendimento, as seguintes passagens: *Trin.*, I, vi, 11; II, xvii, 28; IV, xviii, 24; *In epistulam Iohannis ad Parthos (Sobre a Primeira Epístola de São João)*, III, 1; *In Iohannis euangelium tractatus (Comentário ao Evangelho de São João)*, XIII, 3; XIV, 12; XVII, 3; XXIV, 6; LXXV, 2.

²⁶ “[...] sancta Scriptura paruulis congruens nullius generis rerum uerba uitauit ex quibus quasi gradatim ad diuina atque sublimia noster intellectus uelut nutritus assurgeret.” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 12). As *Escrituras* vão adquirindo paulatinamente grande espaço nas obras de Agostinho, como bem lembra Piazza Storoni (1979, p. 268-9): “En el De doctrina christiana identifica la sapientia con el conocimiento de los textos sagrados, y muestra cómo ésta es superior a cualquier otro conocimiento humano que, por agudo que sea, es inútil para los fines de la verdadera felicidad. El el De Trinitate, alude muchas veces a este mismo concepto [...]”.

Para Agostinho, de fato, é fruto da providência divina que muitos homens possam ter fé em Deus por meio da crença nos *Testamentos*, não como dois textos conflitantes, mas como uma continuidade, como uma unidade objeto de fé e de especulação racional que exige clareza e verdade. Esse vínculo com a *Escritura*, porém, não somente é desejável, mas é necessário quando se tem como a finalidade estabelecer uma doutrina racional sobre a fé cristã e trinitária.²⁷ Esse argumento é crucial e já aparece no início do *De Trinitate* (I, i, 1 – iii, 6), cujo objetivo é mostrar a necessidade das *Escrituras* na tentativa de compreender a Trindade, inclusive profética e historicamente, por meio da cooperação entre fé e razão. A formulação da doutrina deve acarretar, por conseguinte, uma dupla tarefa que consistirá em encontrar um ensinamento que inclua necessária e primeiramente o exame dos *Testamentos* para, somente depois, procurar pela pura razão argumentos que comprovem, ainda que parcialmente, a mesma fé (*Trin.*, I, ii, 4):

[...] em primeiro lugar, há que demonstrar, tomando como fundamento a autoridade das Sagradas Escrituras, se é isto [a Trindade,] o que diz a fé. Em seguida, se Deus quiser e nos ajudar, seremos talvez úteis a esses pensadores tagarelas, mais arrogantes do que competentes, e por isso sofrendo de uma doença bastante perigosa, de tal maneira que encontrem alguma coisa de que não possam duvidar, e, por isso, em relação àquilo que não conseguirem encontrar, se queixem antes das suas mentes, do que da própria verdade ou dos nossos argumentos (SANTO AGOSTINHO, 2007, pp. 17, 19).²⁸

Portanto, a tentativa de demonstração da fé por meio da autoridade das *Escrituras* deve ser anterior à busca de explicações racionais.²⁹ Tanto é assim que essa primeira parte do método,

²⁷ Isso foi bem notado por Piazza Storoni (1979, p. 265) em sua análise dos escritos da época do bispado: “*La razón, en cuento es capaz, no puede nunca prescindir del testimonio de las escrituras sagradas [...] Las Escrituras no constituyen un simple apunte, como un pretexto para un discurso ulterior; sino más bien se convierten en la fuente principal del saber agustiniano. Efectivamente, según el santo, las Escrituras contienen lo que el Espíritu de Dios ha expresado por medio de los hombres.*”

²⁸ “[...] *primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat demonstrandum est. Deinde si uoluerit et adiuuerit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus, elatioribus quam capacioribus atque ideo morbo periculosiore laborantibus, sic fortasse seruiemus ut inueniant aliquid unde dubitare non possint, et ob hoc in eo quod inuenire nequierint, de suis mentibus potius quam de ipsa ueritate uel de nostris disputationibus conquerantur.*” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 16, 18).

²⁹ O recurso às *Escrituras*, estágio discursivo ou apologético necessário e primário em relação à busca puramente racional, pode ser considerado o lado mais *externo* da chamada “*primacy of faith*”, segundo a expressão de Cushman (1950, p. 280), pois até mesmo o ato de ter fé nas *Escrituras* já é uma exteriorização da fé *interior* enquanto consentimento humano à graça divina: “[...] *the appeal to the primacy of Faith is not to be identified simply and immediately with the appeal to authority. The fact is that the authoritativeness of both church and Scripture wait upon the consent of a converted heart and will. The latter is faith and is the work of the Mediator.*” (*Ibidem*). Todavia, embora a tensão entre os âmbitos da *apologia* e da *psicologia*, conforme os significados antigos dessas palavras gregas, sejam dignas de consideração, isso ultrapassaria os limites deste artigo, o qual convenientemente toma a palavra “fé” no sentido de *fides quae* ou *fides in rebus*, não no sentido de *fides qua* ou *fides in animo*, cf. *De Trinitate*, XIII, ii, 5. Para uma introdução a essa famosa distinção semântica, cf. Izquierdo

logo após ser anunciada, já é colocada em prática por Agostinho nos parágrafos subsequentes (*Trin.*, I, iv, 7 – vi, 13). Nota-se ali, de fato, uma pequena síntese doutrinal da fé trinitária por meio de uma fundamentação bíblica. O autor faz primeiramente referências indiretas ao *Salmo 2* e ao *Evangelho segundo são João* para mostrar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, uma única substância divina, o que é apenas o começo de sua longa reflexão sobre a “unidade” (*unitas*), a qual chegará ao Deus Uno (*Trin.*, I, iv, 7):

Todos os intérpretes católicos dos livros divinos do Antigo e do Novo Testamento que pude ler e antes de mim escreveram sobre a Trindade, que Deus é, pretenderam ensinar, segundo as Escrituras, que o Pai e o Filho e o Espírito Santo insinuam, na indivisível igualdade de uma só e mesma substância, a unidade divina; e que, por isso, não são três deuses, mas um só Deus – embora o Pai tenha gerado o Filho [*Sal.*, 2:7], e portanto o Filho não seja aquele que o Pai é; e o Filho tenha sido gerado pelo Pai, e portanto o Pai não seja aquele que o Filho é; e o Espírito Santo não seja nem o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai [*Jo.*, 15:26] e do Filho [*Jo.*, 16:14], também ele igual ao Pai e ao Filho, pertencente à unidade da Trindade. (SANTO AGOSTINHO, 2007, pp. 25, 27; colchetes nossos).³⁰

Para que se entenda essa fundamentação bíblica, é preciso considerar todo o *Salmo 2* e as expressões supracitadas que decorrem do *Evangelho segundo são João*. Segundo uma interpretação que já aparece nos *Atos dos Apóstolos* (13:27-33) e na *Epístola aos Hebreus* (1:2-5; 5:5), parte do *Salmo 2* contém uma conversa entre Deus Pai e Deus Filho que é o Rei “Ungido” (“Cristo”), e não somente entre Deus e o salmista: “O Senhor me disse: ‘Tu és o meu Filho, Eu hoje Te gerei’.” (*Sl.*, 2:7; trad. nossa).³¹ Ainda que para um judeu ou um cristão literalista pareça impossível ver no *Salmo 2* a relação entre o Pai e o Filho, para Agostinho é possível interpretá-lo também de modo espiritual, figurado, como se vê em suas *Enarrationes in Psalmos*: “O Pai fala a seu Filho” (*ad Filium suum Pater dicit; en. Ps. 21.2, 30*), a saber, da “eterna geração do poder e sabedoria de Deus, que é o Filho unigênito” (*sempiternam generationem uirtutis et sapientiae Dei, qui est unigenitus Filius; en. Ps. 2, 6*). A mesma fundamentação bíblica ocorrerá com relação ao Espírito Santo, como será verá adiante. Siga-

(2013).

³⁰ “*Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, diuinorum Librorum ueterum et nouorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus ‘unius substantiae’ inseparabili aequalitate diuinam insinuant unitatem, ideoque ‘non’ sint ‘tres dii sed unus Deus’ – quamuis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque ‘a Patre’ sit ‘genitus’, et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem.*” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 24, 26).

³¹ Como se lê na antiga versão latina (*Vetus latina*), utilizada por Agostinho: “*Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te*”. (BIBLIORUM, 1743-51, vol. II, p. 11).

se, por enquanto, o fluxo do parágrafo 7 do livro I do *De Trinitate*.

O Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma única substância divina, mas Agostinho não para por aqui. Ele aprofunda a sua reflexão, a fim de pensar as distinções trinitárias, pois as *Escrituras* também demonstram isso. Agostinho faz uma compilação de referências explícitas e implícitas para mostrar quais foram as ações específicas de cada uma das pessoas da Trindade que ocorrem no tempo, embora operem inseparavelmente:

Não é a Trindade mesma, todavia, que nasceu da virgem Maria, foi crucificada e sepultada sob Pôncio Pilatos, que ressuscitou ao terceiro dia e subiu ao Céu, mas apenas o Filho [*Evangelho segundo são Mateus*, 1:16; 27:24-26, 63; *Atos dos apóstolos*, 1:9]. Nem é a Trindade mesma, todavia, que desceu na forma de pomba sobre Jesus Cristo, ou que, no dia de Pentecostes, depois da ascensão do Senhor, com um som produzido “do céu, como se fosse um vento impetuoso” [*At.*, 2:2], com distintas línguas “como que de fogo” [*At.*, 2:3], pousou sobre cada um daqueles [apóstolos], mas apenas o Espírito Santo. Nem é a mesma Trindade que disse do céu “Tu és o meu Filho” [*Evangelho segundo são Marcos*, 1:11], seja quando [Jesus] foi batizado por João [*Mt.*, 3:13-17], seja quando na montanha estavam com ele os três discípulos [*Mt.*, 17:1-4], ou que, quando soou uma voz, disse “E glorifiquei e ainda glorificarei” [*Jo.*, 12:28], mas apenas a voz do Pai que foi proferida para o Filho, embora o Pai, o Filho e o Espírito Santo, assim como são inseparáveis, operem inseparavelmente. (*Trin.*, I, iv, 7; trad. nossa).³²

Nota-se, portanto, que embora o Filho seja da mesma substância divina do Pai e do Espírito Santo e operem inseparavelmente, há ações que têm como autor apenas o Filho, pois somente o Filho assumiu a humanidade, nasceu da virgem Maria, foi crucificado e sepultado e, por fim, ressuscitou e subiu aos Céus, mas não o Pai nem o Espírito Santo. De modo similar, somente o Espírito Santo desceu como fogo sobre os apóstolos para santificá-los, o que se configura, portanto, como uma ação específica do Espírito Santo, e não do Pai nem do Filho, embora o Espírito Santo proceda do Pai e receba do Filho na unidade da Trindade.

³² “*Non tamen eamdem Trinitatem natam de uirgine Maria et sub Pontio Pilato crucifixam et sepultam tertio die resurrexisset et in caelum ascendisset, sed tantummodo Filium. Nec eamdem Trinitatem descendisset in specie columbae super Iesum baptizatum, aut die Pentecostes post ascensionem Domini sonitu facto de caelo quasi ferretur flatus uehemens et linguis diuisis uelut ignis sedisse super unumquemque eorum, sed tantummodo Spiritum Sanctum. Nec eamdem Trinitatem dixisset de caelo: Tu es Filius meus, siue cum baptizatus est a Iohanne siue in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: Et clarificauit et iterum clarificabo, sed tantummodo Patris uocem fuisse ad Filium factam quamuis Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur.*” (SANT’AGOSTINO, 1987[c1973], p. 16). Quanto às referências bíblicas implícitas nessa narração de Agostinho que retoma a história e a profecia relativas à Trindade, cf. *Mt.*, 1:18-25 e *Evangelho segundo são Lucas*, 1-2 sobre o nascimento de Jesus; sobre a crucificação e ressurreição, cf. *Mt.*, 27:32-28:1-15; *Mc.*, 15:21-16:8; *Lc.*, 23:26-24:12; *Jo.*, 19:17-20:18; sobre a ascensão ao Céu, cf. *At.*, 1:1-11; sobre o batismo, cf. *Mt.*, 3:13-17; *Mc.*, 1:9-11; *Lc.*, 3:21-22; sobre a transfiguração de Jesus na presença dos três discípulos, Pedro, Tiago e João, cf. *Mt.*, 17:1-13; *Mc.*, 9:2-13; *Lc.*, 9:28-36; e sobre a profecia do próprio Jesus a respeito de sua morte na cruz e de sua ressurreição, cf. *Jo.*, 12:20-36.

Analogamente, somente do Pai se diz temporalmente que Jesus é seu Filho tanto no batismo como na transfiguração de Jesus, embora o Pai tenha gerado o Filho na eternidade. É essa análise minuciosa das *Escrituras* que permite, portanto, um primeiro aprofundamento da cooperação entre a fé no Cristo dos profetas e dos apóstolos e a razão. Esse assunto não se esgota, porém, aqui. Há importantes aspectos relacionados à unidade divina que serão tratadas nos livros seguintes do *De Trinitate*, como, por exemplo, a possibilidade de uma definição mais profunda de pessoa divina (em grego, *hypostasis*), bem como a de sua comunhão (em grego, *perichoresis*). O exame desses pontos, ainda que interessante, ultrapassaria, porém, os limites desse artigo. O importante foi constatar, portanto, o seguinte: que a fundamentação da fé cristã não se resume a uma fé genérica na profecia e história relativas a Cristo, ainda que auxiliada pelo exercício da razão, mas também deve estar em conexão, para fins doutrinários, com uma ampla utilização e rigorosa interpretação das *Escrituras*.

Na sequência do texto, após cotejar a tese trinitária com várias passagens bíblicas, o bispo de Hipona passa a um exame mais profundo das passagens escriturísticas, inclusive concernentes ao Espírito Santo (*Trin.*, I, vi, 9 – vi, 13). Partindo do prólogo do *Evangelho de são João* e da *Primeira epístola de são João* (5:20), Agostinho aduz primeiramente que o Filho está unido e é consubstancial ao Pai por estar “junto a Deus” (*apud Deum*; *Jo.*, 1:1), e que “por meio dele foram feitas todas as coisas” (*omnia per ipsum facta sunt*; *Jo.*, 1:2-3). A partir dessas premissas, o autor traça uma distinção entre criador e criatura que servirá também de argumento em prol da divindade do Espírito Santo. Se todas as coisas feitas foram feitas pelo Filho, o criador é diferente de todas elas, pois elas foram feitas, enquanto que o criador as fez. Segue-se, portanto, que o Filho, enquanto criador, não foi feito e, portanto, só pode ser consubstancial ao Pai. A partir de raciocínios análogos, pode-se também inferir que o Filho é eterno e imortal, já que é dito “verdadeiro Deus e vida eterna” (*uerus Deus et uita aeterna*; *1Jo.*, 5:20), por “ser igual a Deus” (*esse aequalis Deo*; *Fil.*, 2:6), ao Pai, já que “a cabeça de Cristo é Deus” (*Caput Christi Deus*; *1Cor.*, 11:3).

Ao fim dessa seção, segue-se a fundamentação bíblica sobre a divindade do Espírito Santo (*Trin.*, I, vi, 13). O Espírito Santo não pode ser uma criatura por causa da seguinte passagem da *Epístola aos Filipenses*: “somos a circuncisão, servindo o Espírito de Deus” (*sumus circumcisio, Spiritui Dei seruietes*; *Fil.*, 3:3). Como lembra Agostinho, tal serviço se diz em grego *latreia*, o culto que cumpre o seguinte mandamento: “Adorarás o Senhor teu Deus e só a ele servirás” (*Dominum Deum tuum adorabis et illi soli seruiet*; *Deuteronomio*, 6, 13, etc.). Por conseguinte, o Espírito Santo não pode ser uma criatura. Assim, o Espírito Santo só

pode ser criador, operando inseparavelmente com o Pai e o Filho. Além disso, o Espírito Santo também é da mesma substância divina e não uma criatura, pois se um corpo pode ser membro de Cristo e igualmente “templo do Espírito Santo” (*templum Spiritus Sancti*; *1Cor.*, 6:19), tanto o Filho como o Espírito Santo, e por conseguinte o Pai, possuem o mesmo direito divino sobre os corpos humanos, pelo que os três são Deus, o Deus Uno.

Na seção subsequente (I, vii, 14 – viii, 17), Agostinho trata especificamente da relação entre o Pai e o Filho. Novamente por meio das *Escrituras*, ele elenca os diversos eventos históricos que alicerçam a fé em Jesus Cristo como Filho de Deus e simultaneamente como o mediador entre Deus e os homens. O Filho é Deus assim como o Pai é Deus, mas, levando-se em conta apenas a encarnação do Filho “que ocorreu para que nossa salvação fosse recuperada” (*quae pro salute nostra reparanda facta est*), “o Pai é maior que o Filho” (*maius Filio Pater*), razão pela qual Cristo disse: “O Pai é maior que eu” (*Pater maior me est*; *Jo.*, 14:28). Entretanto, assumindo e considerando apenas o evento histórico da encarnação, deve-se dizer também que o Filho “é menor que ele próprio” (*se ipsum minor*), pois o Filho enquanto Palavra ou Verbo de Deus é “igual ao Pai”³³ (*aequalis Patri*), igualdade que nunca poderia se perder por causa da encarnação, pois a “natureza divina” (*diuina natura*) do Verbo não pode deixar de ser “eterna” (*aeterna*). Portanto, como se lê claramente na *Epístola aos Filipenses*, o Filho é igual ao Pai por sua natureza divina e é menor que o Pai por ter assumido a natureza humana. Mas isso se mantém, porém, sem transmutação e sem cessão das duas naturezas. Ao contrário daqueles que defendem que a sua natureza humana se transformou em divina, como de criatura para criador, com base na *Primeira epístola aos Coríntios* (“Quando, porém, todas as coisas forem submetidas, então também o próprio Filho estará submetido àquele que submete todas as coisas”³⁴), Agostinho argumenta que não se deve duvidar da igualdade essencial entre Pai e Filho, de modo que se deve entender que o Filho está submetido ao Pai no sentido de que o Pai designou somente ao Filho, como mediador entre o Pai e os homens, a instauração do reino dos céus contra os poderes inimigos (os demônios). Essa é a razão pela qual o Filho há de “entregar o reino ao Deus e Pai” (*1Cor.*, 15:24), não porque o Filho não seja Deus e Rei, mas porque é a missão específica e temporal do Filho conduzir os justos e fiéis até a contemplação do Pai, pois,

³³ Essa expressão tem como base bíblica a *Epístola aos Filipenses*, 2:6, versículo citado por Agostinho no mesmo parágrafo 14. “[...] porque Jesus Cristo, que embora fosse constituído da forma divina, não considerou uma conquista a sua igualdade com Deus, mas esvaziou a si mesmo aceitando a forma de servo à semelhança dos homens [...]” (*Fl.*, 2:5-7). “[...] *quod et Christus Iesus: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum [...]*” (BIBLIORUM, 1743-51, vol. III, p. 817).

³⁴ Em conformidade com a própria versão utilizada por Agostinho: “‘Cum autem ei omnia subiecta fuerint, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui illi subiecit omnia’ [*1Cor.*, 15:28].” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 48, 50).

como diz Cristo, “quem me vê, vê também o Pai” (*qui me uidit, uidit et Patrem; Jo., 14:9*), seja pela visão da fé, seja na contemplação eterna, onde se verá claramente como “Eu e o Pai somos uma só coisa” (*Ego et Pater unum sumus; Jo., 10:30*).

Em seguida, Agostinho faz uma fundamentação bíblica a respeito da divindade do Espírito Santo e de suas relações com o Pai e o Filho (viii, 18 – ix, 18), para somente depois concluir o livro I com algumas passagens escriturísticas particularmente mais difíceis acerca da Trindade (ix, 19 – xiii, 31). Vale a pena analisar, portanto, pelo menos essa terceira parte da fundamentação bíblica da tese trinitária, a qual se refere especificamente ao Espírito Santo.

A primeira consideração feita sobre o Espírito Santo é a sua inseparabilidade em relação ao Pai e ao Filho, pois é o “Espírito da Verdade” (*Spiritus ueritatis*) que, por meio da Verdade que é o Filho, o Pai onipotente doa aos discípulos “para que fique em eterno” (*ut... sit in aeternum; Jo., 14:16-17*). Em segundo lugar, quando o Cristo disse que “é melhor para vós que eu vá, pois se eu não for, o Defensor não virá a vós”³⁵, não é porque o Filho, enquanto Verbo, é inferior ao Espírito Santo, mas porque, apenas enquanto encarnado na condição de homem terreno, é menor que o Espírito.

Por fim, cabe notar que essa fundamentação bíblica da tese trinitária é tão importante que o próprio Agostinho, em sua recapitulação no final do tratado, resume o livro I do seguinte modo: “No primeiro livro foi mostrada a unidade e a igualdade daquela suprema Trindade segundo as *Escrituras Sagradas*” (*Trin., XV, iii, 5; tradução nossa*).³⁶

Ora, no *De fide catholica* de Boécio, justamente o primeiro dos seus opúsculos, pode-se constatar esse mesmo procedimento de fundamentação bíblica da fé cristã em regime de cooperação com a razão. O autor percorre a mesma via agostiniana para defender a tese trinitária por meio de dados históricos e proféticos relativos ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo por meio das *Escrituras* (*fide cath., 183-203*).

De fato, o *De fide catholica* começa do modo muito similar ao início da fundamentação bíblica do *De Trinitate* (I, i, 2), pois inicia-se com a fé em Cristo, mais precisamente com a fé na profecia do advento do Cristo (do ungido por Deus que devia vir para salvar o seu povo), a qual, pelas *Escrituras*³⁷, realizou-se historicamente. Boécio acrescenta, porém, que tudo isso se

³⁵ Na versão usada por Agostinho: “Expedit uobis ut ego eam; nam si non abiero, aduocatus non ueniet ad uos” [*Jo., 16:6*].” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 64).

³⁶ “*In primo libro secundum Scripturas sacras unitas et aequalitas summae illius Trinitatis ostenditur*.” (SANT’AGOSTINO, 1987[c1973], p. 620).

³⁷ Como será visto adiante, pelo final do opúsculo (*fide cath., 243-247*), a doutrina católica se assenta em três bases: ou na autoridade das *Escrituras*, ou na “tradição universal” (*uniuersalis traditio*) dos “mais antigos” (*maiores*), ou, por fim, na instrução de caráter particular (*particularis instructio*). Aqui, o mais importante é notar a primazia das *Escrituras* consideradas autoritativas pela Igreja, cânone que, apesar de ser universal, antigo e

confirma com maior força por um fato que lhe era contemporâneo, a saber, a expansão mundial (“católica”, no sentido original dessa palavra grega) da fé cristã, o que indica que tal propagação só poderia ter ocorrido em virtude do caráter divino e salvífico de Jesus:

A autoridade do *Novo Testamento* e do *Antigo* ostenta a fé cristã, mas, embora o *Antigo Testamento* tenha contido dentro de si o próprio nome de Cristo e tenha sempre sinalizado que o mesmo viria, o qual cremos já ter vindo pelo parto da Virgem, todavia se comprova que isso se espalhou pelo orbe terrestre pelo mesmo advento milagroso do nosso Salvador. (*De fide catholica*, 1-5; trad. nossa).³⁸

Mas esse argumento é, na verdade, genuinamente agostiniano. Ele pode ser visto com toda a sua força no *De uera religione* (iii, 4-5), mas também está subentendido no *De Trinitate*: a história e a profecia só podem ser corretamente entendidas no interior da Igreja, que é mundial, católica, a partir da pregação do apóstolo Pedro e, sobretudo, porque seus fiéis são os próprios “membros de Cristo” (*membra Christi*; *Trin.*, II, xvii, 29). Por exemplo, a significação profética das palavras divinas ouvidas historicamente por Moisés – “Eis um lugar perto de mim, e tu estarás sobre a pedra” (*Êxodo*, 33:21)³⁹ –, só pode ser entendida caso se perceba onde está esse lugar em que o Senhor domina não somente “espiritualmente” (*spiritualiter*), “de uma extremidade a outra [da terra]” (*Sabedoria*, 8:1), mas também visivelmente, a partir do “topo da pedra” (*specula petrae*) onde foi posto Pedro: trata-se evidentemente da *ecclesia catholica* (*Trin.*, II, xvii, 30). Essa ênfase petrina, portanto, é a única nuance que separa as argumentações de Agostinho e Boécio. Mas para ambos, com efeito, a expansão mundial do cristianismo é um fato do presente e que, por isso, mostra-se como um motivo racional para se crer na religião cristã.

Quanto à sequência do *De fide catholica* (7-14, 28-9), nota-se que Boécio sustenta, também de modo muito similar ao do livro I do *De Trinitate*, a possibilidade de fundamentar

tradicional, não deve ser confundido com o que Boécio chama simplesmente de *traditio*, pois o cânone possui um grau de importância maior.

³⁸ “*Christianam fidem noui ac ueteris Testamenti pandit auctoritas; et quamuis nomen ipsum Christi uetus intra semet continuerit instrumentum eumque semper signauerit affuturum quem credimus per partum uirginis iam uenisse, tamen in orbem terrarum ab ipsius nostri Saluatoris mirabili manasse probatur aduentu.*” (BOETHIUS, 2005, p. 195). O argumento da expansão da igreja é utilizado por Boécio também no *De sancta Trinitate*: “Muitos usurpam a reverência da religião cristã, mas essa fé vale maximamente e somente com os preceitos das regras universais, pelos quais se entende a autoridade dessa mesma religião, e, porque seu culto se espalhou por quase todos os confins do mundo, é chamada de católica ou universal.” (*De sancta Trinitate*, i; trad. nossa). “*Christianae religionis reuerentiam plures usurpant, sed ea fides pollet maxime ac solitarie quae cum propter uniuersalium praecepta regularum, quibus eiusdem religionis intellegatur auctoritas, tum propterea, quod eius cultus per omnes paene mundi terminos emanauit, catholica uel uniuersalis uocatur.*” (BOETHIUS, 2005, p. 167).

³⁹ “*Ecce locus penes me est, et stabis super petram*” (BIBLIORUM, 1743-51, vol. II, p. 204).

biblicamente a fé cristã, sobretudo a crença na própria Trindade:

Essa religião, a nossa, que se chama cristã e católica [, isto é, universal], alicerça-se, principalmente, nestes fundamentos [, as *Escrituras* e a expansão dos cristãos], afirmando que, desde sempre, isto é, desde antes da constituição do mundo – bem entendido, antes de tudo o que a palavra “tempo” possa englobar –, a divina substância do Pai e do Filho e do Espírito Santo existia, de modo que assevera que o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus, embora não afirme que eles sejam três deuses, mas, sim, um único Deus [...] Todavia, o Novo e o Velho Testamento afirmam tudo isso para que seja crido. (BOÉCIO, 2005, p. 149-50; colchetes nossos).⁴⁰

Pode-se observar, portanto, que o “alicerce” (*fundamentum*) das *Escrituras*, reforçado pela expansão mundial dos cristãos, sustenta não somente a crença trinitária, mas toda a fé católica, incluindo assim toda a história do gênero humano, desde a divina e voluntária criação do mundo e do primeiro homem a partir do nada.

É verdade que Boécio não cita tantas passagens bíblicas como faz Agostinho no *De Trinitate* e em outros escritos. Contudo, pode-se perceber as *Escrituras* sempre estão ao fundo. Em alguns casos, porém, elas aparecem de modo mais claro. Por exemplo, sente-se claramente o vocabulário do *Gênesis* (3:1-24) quando Boécio propõe uma sequência temporal entre o fato da criação e a história do pecado original, o qual se transmitiu naturalmente a todos os homens (*fide cath.*, 93-99):

O primeiro homem, antes do pecado, foi habitante do paraíso, juntamente com sua esposa. Mas, quando deu ouvido ao persuasor e descuidou de observar o preceito do Criador, foi exilado e obrigado a trabalhar a terra; e, isolado dos contornos do Paraíso, transportou para lugares desconhecidos os descendentes de sua raça e transmitiu aos seus pósteros, gerando-os, a pena que ele mesmo, como primeiro homem e réu de prevaricação, havia recebido (BOÉCIO, 2005, p. 152).⁴¹

Na sequência, o autor explica a ligação entre a queda da humanidade e os pecados subsequentes. Como a maldade dos homens só crescia, vieram novas punições: o dilúvio e a

⁴⁰ “*Haec autem religio nostra, quae uocatur christiana atque catholica, his fundamentis principaliter nititur, asserens ex aeterno, id est ante mundi constitutionem, ante omne uidelicet quod temporis potest retinere uocabulum, diuinam Patris et Filii ac sancti Spiritus exstitisse substantiam, ita ut Deum dicat Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, nec tamen tres deos sed unum [...] Haec autem ut credantur, uetus ac noua informat instructio.*” (BOETHIUS, 2005, p. 195-6).

⁴¹ “*Primus itaque homo ante peccatum cum sua coniuge incola paradisi fuit. At ubi aurem praebuit suasori et conditoris praeceptum neglexit attendere, exul effectus, terram iussus excolere atque a paradisi finu seclusus in ignotis partibus sui generis posteritatem transposuit atque poenam quam ipse primus homo praeuaricationis reus exceperat generando transmisit in posteros.*” (BOETHIUS, 2005, p. 198).

diminuição dos anos de vida dos homens, também relatadas no *Gênesis* (6-9). Segundo Boécio, porém, Deus posteriormente teve misericórdia da humanidade e abençoou Abraão e sua descendência, novamente em consonância com o *Gênesis* (12:1-3). Isso é patente no seguinte trecho (*fide cath.*, 93-99):

Cresceu, assim, a contumácia que, pouco antes, havia sido punida pela água do dilúvio e aquela a quem havia sido permitido viver uma numerosa série de anos vê, agora, o tempo da vida humana reduzida à brevidade de anos. Mas, em vez de logo punir o gênero humano com outro dilúvio, preferiu Deus conservá-lo e escolher varões de cuja linhagem procedesse uma certa geração [...] O primeiro deles foi Abraão [...] (BOÉCIO, 2005, p. 153-4).⁴²

Ao final dessa historização, todos os acontecimentos do *Primeiro Testamento* convergem na aparição das profecias acerca de um Salvador que nascerá de uma “virgem” (*Isaias*, 7:13-14). Subentendendo conhecidíssimas passagens bíblicas, Boécio explica que a profecia messiânica se realizou “no ventre” de Maria, aquela que “concebeu do Espírito Santo” (*Mt.*, 1:18). Cristo é homem por ter “nascido de mulher” (*Epístola aos Gálatas*, 4:4), mas também é Deus por ter natureza ou “forma divina” (*Fl.*, 2:6), por ser a encarnação do Verbo que está junto de Deus desde toda a eternidade. É unicamente Jesus Cristo quem recupera para os homens a salvação perdida pela “desobediência de um único homem” (*Epístola aos Romanos*, 5:19), como se lê na seguinte passagem (*fide cath.*, 184-197):

E, então, nos últimos tempos, Deus não mais constituiu profetas nem outros que o agradassem, mas o seu próprio Unigênito, para nascer por meio de uma virgem, a fim de que a salvação humana, que perecera pela desobediência do primeiro homem, fosse novamente restaurada pelo Homem-Deus. E, porque existira uma primeira mulher, que inspirara ao varão a causa de sua morte, também houve essa segunda mulher, que trouxe em ventre humano a causa da vida. Ora, não parece menos importante que o Filho de Deus tenha nascido de uma virgem, pois foi concebido e gerado de um modo para além da natureza. A virgem, com efeito, concebeu do Espírito Santo o Filho de Deus encarnado, deu à luz virgem e, depois do nascimento da criança, permaneceu virgem. Assim, o mesmo Filho de Deus fez-se filho do homem, de modo que, nele, tanto irradiava o esplendor da divina natureza, como aparecia a assunção da fragilidade humana. (BOÉCIO, 2005, p. 155).⁴³

⁴² “*Creuitque contumacia quam dudum diluuii unda puniuerat et qui numerosam annorum seriem permissus fuerat uiuere, in breuitate annorum humana aetas addicta est. Maluitque Deus non iam diluuiio punire genus humanum, sed eodem permanente eligere uiros per quorum seriem aliqua generatio commearat [...] Quorum primus est Abraham [...]*” (BOETHIUS, 2005, p. 200).

⁴³ “*Atque iam in ultimis temporibus non prophetas neque alios sibi placitos sed ipsum unigenitum suum Deus per uirginem nasci constituit, ut humana salus quae per primi hominis inoboedientiam deperierat per hominem Deum rursus repararetur et, quia exstiterat mulier quae causam mortis prima uiro suaserat, esset haec secunda mulier quae uitae causam humanis uisceribus apportaret. Nec uile uideatur quod Dei Filius ex uirgine natus est, quoniam*

Como o Verbo de Deus assumiu a humanidade para redimi-la do pecado e elevá-la à possibilidade da vida eterna na graça de Deus, Cristo cresceu realmente na carne, conviveu com os homens, “foi batizado” (*Mc.*, 1:9) e “escolheu doze discípulos” (*Lc.*, 6:13) para a sua missão: “Cristo cresceu, então, segundo a carne, e foi batizado, para que ele mesmo, que haveria de dar aos outros a forma do batismo, recebesse, por primeiro, aquilo que ensinava. Depois do batismo, elegeu doze discípulos, dos quais um foi seu traidor.” (BOÉCIO, 2005, p. 156).⁴⁴

E o modo como Jesus realizou a salvação também é fundamentada por Boécio por meio das *Escrituras*: sacrificando-se para remir os pecados dos homens, morreu na cruz, e depois de “três dias e três noites” (*Mt.*, 12:40) “ressurgiu dos mortos” (*Mt.*, 9:8), e subiu aos céus, abrindo-lhes assim a possibilidade da habitação celeste (*fide cath.*, 210-216):

Cristo, então, é morto, jaz por três dias e três noites no sepulcro, ressurgue dos mortos, como Ele mesmo havia decretado, com o Pai, antes da constituição do mundo, ascende aos céus, de onde, sabe-se, nunca esteve ausente, em virtude de ser quem é, ou seja, o Filho de Deus, para que, como Filho de Deus, elevasse consigo à celeste habitação o homem assumido, a quem o Diabo não permitira elevar-se às alturas. (BOÉCIO, 2005, p. 156).⁴⁵

E, a fim de que essa mensagem da salvação fosse levada ao mundo todo, Cristo concedeu gratuitamente à Igreja os dons do ensinamento da fé verdadeira, dos milagres e do ministério dos sacramentos (*fide cath.*, 224-229).⁴⁶

Portanto, para Boécio, a fundamentação da fé cristã consiste em recuperar a profecia e a história relativas a Cristo, ainda que de modo sintético, e, em segundo lugar, comprová-las

praeter naturae modum conceptus et editus est. Virgo itaque de Spiritu sancto incarnatum Dei Filium concepit, uirgo peperit, post eius editionem uirgo permansit; atque hominis factus est idemque Dei Filius, ita ut in eo et diuinae naturae radiaret splendor et humanae fragilitatis appareret assumptio.” (BOETHIUS, 2005, p. 202-3).

⁴⁴ *fide cath.*, 224-228. “*Creuit itaque secundum carnem Christus, baptizatus est, ut qui baptizandi formam erat caeteris tributurus, ipse primus quod docebat exciperet. Post baptismum uero elegit duodecim discipulos, quorum unus traditor eius fuit.*” (BOETHIUS, 2005, p. 203).

⁴⁵ “*Occiditur ergo Christus, iacet tribus diebus ac noctibus in sepulcro, resurgit a mortuis, sicut ante constitutionem mundi ipse cum patre decreuerat, ascendit in caelos ubi, in eo quod Dei Filius est, numquam defuisse cognoscitur; ut assumptum hominem, quem diabolus non permiserat ad superna conscendere, secum Dei Filius caelesti habitationi sustolleret.*” (BOETHIUS, 2005, p. 203).

⁴⁶ “[... Cristo] distribuí alguns sacramentos curativos, a fim de que todos soubessem haver, neles, algo devido a si mesmos, por causa da natureza, e algo por dom da graça, de modo que a natureza a nada submetesse senão à pena, enquanto a graça, que não é atribuída a nenhum mérito (porque, se assim o fosse, sequer diria graça), conduzisse tudo o que é para sua salvação (BOÉCIO, 2005, p. 156-7). “[...] *medicinalia quaedam tribuit sacramenta, ut agnosceret aliud sibi deberi per naturae meritum, aliud per gratiae donum, ut natura nihil aliud nisi poenae summitteret, gratia uero, quae nullis meritis attributa est, quia nec gratia diceretur si meritis tribueretur, totum quod est salutis suae ferret.*” (BOETHIUS, 2005, p. 204). Essa passagem de Boécio demonstra o que já fora percebido por Bradshaw (2009, p. 118): “[...] *the typically Augustinian dichotomy between nature and grace*”.

pelas *Escrituras*.

Pôde-se perceber, por conseguinte, que se trata do mesmo procedimento utilizado por Agostinho, razão pela qual se pode dizer com segurança que a fundamentação da fé cristã em Boécio, radicada na história e na profecia, mas também nas *Escrituras*, é influenciada diretamente pelo *De Trinitate* agostiniano.

O sentido filosófico da influência agostiniana sobre Boécio

Revelada em pormenores a semelhança discursiva, procedimental, entre as argumentações de Agostinho e Boécio, resta agora focar o valor especificamente filosófico da influência do primeiro sobre o segundo quanto à fundamentação da fé cristã. Pode-se dividir essa tarefa em duas grandes partes, a primeira em chave histórico-profética, a segunda em chave bíblica.

Para melhor aproveitar a familiarização com os textos em questão, o *De Trinitate* e o *De fide catholica*, obtida pelos resultados da seção anterior, convém agora começar por Boécio, a fim de visualizar mais rapidamente os elementos filosóficos comuns, bem como suas nuances conceituais.

Em primeiro lugar, deve-se lembrar que o *De fide catholica* foi composto antes do ano 512 (MERLE, 1991, p. 13; SAVIAN FILHO, 2005, p. 10), ou seja, antes da composição dos outros quatro opúsculos, e isso poderia ser interpretado como um indício de que a base histórico-profética ali presente teria servido de apoio para as discussões mais especulativas dos opúsculos posteriores, o que guardaria um peso filosófico-metodológico importante. Seja como for, o fato é que o próprio autor deixa explícito que a consideração histórica sobre a expansão dos católicos comprova que eram fidedignas as profecias messiânicas do *Primeiro Testamento* (*fide cath.*, 1-5), e essa segurança certamente serve de garantia para que o autor trate como “hereges” (*haereseos*) os arianos, sabelianos, maniqueus, pelagianos, nestorianos e eutiqueanos (*fide cath.*, 200), como se verá também no *Contra Eutychem et Nestorium*. Os maniqueus, por exemplo, não são heréticos apenas por negarem teoricamente que possa haver uma geração não carnal do Filho pelo Pai, mas também por negarem historicamente que o Filho tenha nascido de uma virgem (*fide cath.*, 47-48). De fato, considerar que tal nascimento tenha sido profetizado e depois realizado historicamente, por exemplo, nada mais é do que reconhecer que a autoridade divina manifesta-se histórica e alegoricamente, o que é fundamental para aqueles que se confessam cristãos (*fide cath.*, 85-91):

Com feito, toda autoridade divina parece ser conhecida dos seguintes modos: o modo histórico, que não relata nada além das coisas feitas; o modo alegórico, no qual não se pode ater-se à ordem da história; e certamente o modo composto dos outros dois, que parece permanecer segundo a história e segundo a alegoria. Ora, isso é o bastante e já está bem claro para as inteligências piedosas e para os que têm um coração veraz. (BOÉCIO, 2005, p. 152).⁴⁷

Como se pode notar, são consideradas alegóricas as passagens bíblicas que podem conter ou não um sentido histórico, mas que certamente são figurações ou, ainda, pré-figurações (profecias), como no caso da *allegoria* vista por Paulo na história das duas mulheres de Abraão (*Gl.*, 4:24). Nesse sentido, também para Agostinho, corretas interpretações históricas, proféticas e alegóricas são essenciais para o estabelecimento cada vez mais racional, filosófico, da doutrina cristã, como se pode constatar em muitos lugares do *De Trinitate* (I, x, 20; II, x, 17 etc...). Assim como o *De fide catholica* parece ter servido de pressuposto para os demais opúsculos, mais filosóficos, algo similar ocorre na relação do livro I do *Trinitate* com os subsequentes, cada vez mais especulativos, pois a própria estrutura do tratado agostiniano demonstra a primazia da história e da profecia, já que é no livro I que se encontra, justamente, a fundamentação histórico-profética da fé trinitária (cf. *Trin.*, XV, iii, 5). Essa cooperação entre fé e razão é fundante e se retroalimenta exponencialmente ao longo dessas obras, o que é, sem dúvida, um importantíssimo aspecto filosófico do pensamento de ambos os autores.

Em segundo lugar, pode-se notar em todas as partes do *De fide catholica* uma grande atenção dada à história e à profecia, sempre interligadas e ordenadas segundo certos princípios justificados de modo prévio e mais racional. O autor revela o primeiro deles ao sustentar que, examinando seu tempo presente, podia-se constatar historicamente que a fé cristã havia se espalhado pelo mundo justamente a partir do nascimento de Jesus de Nazaré (*fide cath.*, 1-5). Tratava-se de uma história recente que, para o tempo de Boécio, era evidente e inegável. E é precisamente esse evento que dará a credibilidade inicial – e mais forte – à doutrina a ser exposta. O valor filosófico dessa premissa é enorme. Ela é, de fato, a maior garantia de que a fé em Cristo, por ser católica, no sentido de mundial, é digna de crença. Ora, esse argumento também é muito importante para Agostinho, como se nota pelo já referido *De uera religione* (iii, 4-5). Contudo, é preciso dizer que, no *De Trinitate*, o argumento da expansão da Igreja não

⁴⁷ “*Omnis enim diuina auctoritas his modis constare uideatur, ut aut historialis modus sit, qui nihil aliud nisi res gestas enuntiet, aut allegoricus, ut non illic possit historiae ordo consistere, aut certe ex utrisque compositus, ut et secundum historiam et secundum allegoriam manere uideatur. Haec autem pie intelligentibus et ueraci corde tenentibus satis abundeque relucent.*” (BOETHIUS, 2005, p. 198).

é enfatizada, mas apenas subentendida quando Agostinho se refere à pregação de Pedro, como foi visto pelo livro II (xvii, 29-30).

Seja como for, dessa premissa histórica inicial do *De fide catholica*, Boécio tece muitas outras ligações entre eventos históricos e profecias, cuja organização é interessante de ser analisada do ponto de vista de uma filosofia da história. O autor, a fim de explicar o conteúdo da fé, faz uma recapitulação de toda a história, tendo como princípio e fim de sua narrativa novamente o próprio Cristo (cristocentrismo). O mundo e o tempo foram criados “por meio do Verbo” (*uerbo*), o Filho de Deus que depois se encarnou, mas que criou tudo em cooperação simultânea com Pai e o Espírito Santo, pois são uma única substância divina. Mas não somente a criação, a própria história tem em Cristo a sua demarcação. Sabe-se pela tradição histórica, diz Boécio, que o povo de Israel esperava um salvador há muitos séculos, impelidos pelas profecias que lhes eram inspiradas: o Messias fora anunciado há muito tempo, como testemunham as *Escrituras*, e, a partir do seu nascimento, sua doutrina se espalhou milagrosamente por todo o mundo (*fide cath.*, 1). E, após explicar por que Jesus é filho da virgem Maria, mas concebido do Espírito Santo e Filho do Pai, o autor expõe cronologicamente a história da salvação, cujo centro é Cristo: parte da criação, passa pelo pecado original e pelo mistério pascal e termina na ressurreição para o juízo final.

A história de Abraão e Isaac aparece ali como causa da geração dos doze patriarcas das doze tribos de Israel, por meio de Jacó. E, a partir da história de José, pela qual se conhece a escravidão dos israelitas no Egito e sua posterior fuga para o Monte Sinai, Boécio retoma o tradicional entendimento histórico-alegórico da passagem pelo Mar Vermelho, não somente como fato, mas também como profecia dos sacramentos vindouros, a saber, a páscoa judaica celebrada segundo a lei mosaica e a páscoa cristã lembrada em cada eucaristia (*fide cath.*, 158-163). A travessia do rio Jordão por Josué é interpretada como o começo da era dos “juízes” (*iudices*), da qual se seguiu a era dos “profetas” (*prophetae*) e dos “reis” (*reges*) (*fide cath.*, 169-172). Foi então que, depois do conflito entre Saul e Davi, continua o autor, a tribo de Judá ascendeu ao trono. E é a partir dessa consideração histórica, portanto, que Boécio deduz o aspecto profético do nascimento de Jesus da virgem Maria: ele é da linhagem real de Davi, como predisseram as *Escrituras*. Em relação a essa consideração do passado, o autor vê uma continuidade com o seu presente: a história de Cristo se manifesta em inteireza e verdade pela doutrina que deixou, mas também pela expansão da Igreja por todo o mundo. Cristo é a cabeça da Igreja, que subiu aos céus, mas deixou seu corpo momentaneamente na terra, a Igreja. Assim, seus membros estão destinados para o lugar onde está a cabeça: o reino dos céus. De fato, a

doutrina retoma a história e traça também toda a escatologia cristã: profeticamente “promete” (*pollicetur*) a ressurreição e a beatitude celeste aos que viveram bem segundo o dom de Deus, bem como a infelicidade aos que viveram mal. Em suma, eis o princípio da religião (*principale religionis*) segundo Boécio: a crença na ressurreição e na felicidade futura (*futura beatitudo*) que restaurará o “estado primitivo” (*statum pristinum*) perdido pelo pecado original (*fide cath.*, 240-243). Essa crença fundamental é, portanto, mais uma vez uma crença profética baseada na histórica, e resume o seu fim, isto é, a escatologia: o fim do mundo corruptível, a ressurreição dos homens, o juízo final, as destinações perpétuas e a restauração do número dos anjos na cidade celeste por meio do ingresso de homens salvos (*fide cath.*, 251-261).

Ora, esse cristocentrismo também está presente na concepção agostiniana de história, e no *De Trinitate* encontram-se desde o início. Quando Agostinho introduz resumidamente a fé católica, é, sobretudo, a crença em Cristo que está no centro: para “intuir e conhecer plenamente a substância de Deus” (*substantiam Dei... intueri et plene nosse*), “é necessária a purificação da mente” (*est necessaria purgatio mentis*), ou seja, ter em primeiro lugar fé em Cristo, “[...] naquele em que estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (*Cl.*, 2:3)⁴⁸, como se lê já no início da obra (*Trin.*, I, i, 3). Contudo, embora tal cristocentrismo seja um princípio que rege todo o *De Trinitate*, não se nota ali uma ênfase tão grande como aquela presente no *De fide catholica*, pois neste é narrada em detalhes a vida de Cristo como núcleo da fundamentação histórico-profética da fé.

Por fim, há outro valor filosófico da relação entre história e profecia que também aparece no *De fide catholica*: a eclesiologia. Para Bradshaw (2009, p. 125), parece haver uma supervalorização da autoridade: “[...] há certa tendência em exagerar o papel da autoridade [...]”⁴⁹. Contudo, tudo indica que, para Boécio, a autoridade da Igreja deve ser valorizada e tem seu justo lugar precisamente porque resulta do próprio encaminhamento da história e da profecia: é ela que possui a missão de ensinar, o encargo providencial da *doctrina* (*fide cath.*, 230-240). Ao final do opúsculo, o autor não somente reafirma a credibilidade dos fatos mais recentes que confirmam os mais antigos, frisando a universalidade da Igreja, mas também enumera as ações da Igreja em sua missão histórico-profética: inspirar boas obras e ensinar a esperar com fé a ressurreição para o reino dos céus (*fide cath.*, 234-240). A Igreja ensina com a autoridade das *Escrituras* ou com a tradição universal, ou, ao menos, segundo seu próprio uso ou costume. Contudo, afora essa enumeração, o autor não explica em pormenores cada uma

⁴⁸ “[...] *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*” (BIBLIORUM, 1743-51, vol. III, p. 833).

⁴⁹ “[...] *there is a certain tendency to exaggerate the role of authority [...]*” (BRADSHAW, 2009, p. 125).

dessas ações eclesiais. Nota-se apenas que a pertinência da Igreja se deve em primeiro lugar à sua aderência ao que está nas *Escrituras*, à sua fidelidade aos autores sacros. Em segundo lugar, a Igreja se justifica como guia pelo fato de estar orientada pelo que lhe foi transmitido desde as primeiras autoridades eclesiais: a tradição universal. Por fim, em grau reduzido, o uso próprio nada mais é do que a possibilidade de utilizar como critério de decisão os costumes particulares que norteiam cada comunidade específica. Em comparação com Agostinho, nota-se que no *De Trinitate* que a Igreja também aparece como um aspecto importante da fundamentação histórico-profética da fé, ao lado do cristocentrismo: só é possível se aproximar do principal mistério cristão, a ressurreição de Cristo, “vendo-a a partir deste miradouro mais seguro: a Igreja católica” (*de tali tutissima specula intuentes, in catholica scilicet ecclesia; Trin., II, xvii, 28*). Agostinho também enfatiza que certas coisas são ensinadas pela Igreja somente a partir daquilo que foi “transmitido pelos antigos” (*a maioribus traditum*), como, por exemplo, a interpretação dos números que aparecem de modo figurado nas *Escrituras* (*Trin., IV, v, 9*). Ele, ao contrário de Boécio, escreve como bispo; contudo, parece ser mais modesto do que talvez lhe fosse exigido. Agostinho não enfatiza sua autoridade episcopal; ao contrário, prefere ocupar-se “mais lendo do que ditando” (*legendo quam dictando*), sobretudo as *Escrituras* canônicas, que estão acima dos escritos eclesiais (*Trin., III, i, 1-2*). Todavia, não havendo livros satisfatórios para algumas interrogações, ao escrever diz desejar “não somente um leitor respeitoso, mas também um crítico livre” (*non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem; Trin., III, i, 2*). Admite que pode incorrer em erros e falsidades, mas é justamente por essa razão que recomenda amar mais a *fides catholica* e a *ueritas catholica*, expressa pelas *Escrituras* e pelas razões indiscutíveis, do que os escritos eclesiais por si só. Mas, apesar dessa diferença quanto ao modo como Agostinho e Boécio se apresentam aos leitores, o primeiro mostrando-se comedido, mas sem deixar de ser laborioso, o segundo omitindo suas fraquezas, mas também suas qualidades, ambos ressaltam o valor da autoridade eclesial, caso esta esteja de acordo com a tradição universal.

Enfim, quanto à segunda chave de nossa investigação, a bíblica, note-se que, segundo Boécio, a autoridade das *Escrituras* “manifesta” (*pandit*) a fé cristã (*fide cath., 1-2*). São elas que fornecem os dados de qualquer especulação religiosa, elas são a “instrução” (*instructio*) do processo que visa a organizar, explicar e defender o credo (*fide cath., 27-28*). Por exemplo, sem uma base bíblica não é possível obter um correto entendimento da criação e do pecado original: é preciso apoiar-se em Moisés e nos “livros produzidos por ele” (*ab eo libri prolati*). O mesmo se nota em relação à possibilidade de interpretação histórico-profética acerca da origem

davídica de Jesus: é preciso “ler” (*legere*) e cotejar os dois *Testamentos* para verificar como se sucederam as gerações descendentes de Davi (*fide cath.*, 169-176). Essa mesma postura se encontra no *De Trinitate* agostiniano, porém com uma justificação mais filosófica do que aquela que se subentende em Boécio. Logo no início do tratado, Agostinho afirma que as *Escrituras* são obra da providência divina, pois quem nelas tem fé não somente se purifica e evita os principais erros ao buscar a Deus, mas também faz progredir seu intelecto, “como se ele se elevasse em graus” (*quasi gradatim... assurgeret; Trin.*, I, i, 2). Assim, “primeiro se deve demonstrar segundo a autoridade das *Santas Escrituras*” (*primum secundum auctoritatem scripturarum sanctarum... demonstrandum est*), e só “depois algo do qual não possam duvidar” (*aliquid unde dubitare non possint; Trin.*, I, ii, 4). Essa anterioridade da fé na “mais manifesta e uníssonos voz dos testemunhos divinos” (*manifestissima diuinorum testimoniorum et consona uox; Trin.*, I, vi, 9), na “série total das *Escrituras*” (*uniuersa series scripturarum; Trin.*, I, vii, 14), é requerida, por exemplo, para se entender, ainda que parcialmente, que Jesus é o próprio Deus (cf. *Jo.*, 1:1-3, 1:14; *IJo.*, 5:20 *apud Trin.*, I, vi, 9), e sem excluir sua real encarnação, ao contrário do que pensaram alguns heréticos (cf. *Primeira epístola a Timóteo*, 2:5; *Fl.*, 2:7; *Gl.*, 4:4-5 *apud Trin.*, I, vii, 14). É por isso que Agostinho pede a eventuais críticos que não visem a corrigi-lo “a partir de uma opinião ou contenda” (*ex opinione uel contentione*), mas “a partir da divina leitura ou de uma inabalável razão” (*ex diuina lectione uel inconcussa ratione; Trin.*, I, i, 2). As *Escrituras* formam, ao lado das verdades alcançáveis pela pura razão, as balizas de toda especulação doutrinária, de modo que se deve sempre buscar, numa unidade, “a descoberta da verdade e o comentário dos divinos e santos *Livros*” (*inuentio ueritatis et tractatio diuinorum sanctorumque librorum; Trin.*, IV, i, 1).⁵⁰ Essa postura metodológica não exclui, portanto, a filosofia; ao contrário, justifica-se também por ela: a fé nas *Escrituras* não exime a busca racional pela verdade, nem a descoberta da verdade torna vã a fé.

Conclusão

Pode-se concluir, portanto, que há uma fundamentação histórica, profética e bíblica da fé em Agostinho que certamente influenciou a de Boécio. A partir de uma evidência do que Boécio leu de Agostinho, seguida de uma análise discursivo-argumentativa do *De Trinitate* e do *De fide catholica* e de um exame do seu valor filosófico, viu-se que há uma íntima relação

⁵⁰ Daí o jargão agostiniano: “*Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit.*” (*Trin.*, IV, vi, 10).

filosófica entre tais escritos. Foram constatados três principais elementos dessa influência agostiniana na fundamentação da fé cristã empreendida por Boécio: a prioridade da fé nas *Escrituras* ante a especulação puramente racional que lhe vem em cooperação, bem como um entendimento histórico-profético marcado pelo cristocentrismo, com especial consideração à catolicidade, à tradição e aos costumes da Igreja. Além disso, notou-se, em ambos os escritos, que tal fundamentação da fé serve de princípio racional para a organização das suas respectivas argumentações: os primeiros quatro livros do *De Trinitate*, sobretudo o primeiro, formam a base para os livros de aprofundamento racional que lhes sucedem, assim como o *De fide catholica* descreve e justifica os pressupostos dogmáticos subentendidos nos opúsculos posteriores, mais especulativos.

É verdade que há também pequenas diferenças entre os dois escritos. O *De fide catholica* valoriza mais a mundialização da Igreja como evidência racional em prol da credibilidade histórico-profética da fé cristã, embora Boécio não discursar a partir de um cargo eclesiástico nem cite abundantemente as *Escrituras* como um exegeta. Já no *De Trinitate*, fica apenas implícita a importância da extensão mundial da Igreja enquanto argumento pró-cristianismo e pró-trinitarismo, mas o bispo Agostinho deixa claro que a *ecclesia catholica* é o único lugar que possibilita a correta abordagem bíblica e o adequado entendimento da história e profecia, graças também à tradição das autoridades mais antigas às quais faz questão de dizer que se filia.

Desse modo, resguardadas tais nuances, pode-se dizer que a influência agostiniana em Boécio quanto à fundamentação da fé cristã, ainda pouco estudada e investigada histórica e filosoficamente, é ampla e fecunda: propicia uma complexa e densa justificação da fé a partir da história e da profecia, cujo centro é Cristo, o lugar é a Igreja e a base é a *Escritura*.

Referências

ANYANWU, S. O. *The credibility of the Christian religion: Augustine on the true religion*. Friburgo em Brisgóvia: Albert-Ludwigs-Universität, 1999 (Tese de Doutorado em Teologia).

BIBLIORUM Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecumque in Codicibus mss. & antiquiorum libris reperiri potuerunt, quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graecu comparantur. Reims; Paris: R. Florentain; F. Didot, 1743-1751, vol. I-III (Obra e estudo de Pièrre Sabatier).

BOÉCIO. *Escritos*. Tradução, notas e introdução de J. Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, c2005. Edição bilíngue com o texto latino a partir da edição crítica dos *Opuscula* preparada por C. Moreschini.

BOETHIUS. *De Consolatione philosophiae; Opuscula theologica*. Leipzig; Munique: K. G. Saur, 2005 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Edição crítica de Claudio Moreschini.

BRADSHAW, D. The Opuscula Sacra: Boethius and Theology. In: MARENBNON, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Boethius*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009, pp. 106-128.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CHIEREGHIN, F. *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*. Padova: CEDAM, 1965.

CUSHMAN, R. E. Faith and Reason in the Thought of St. Augustine. *Church History*, Nova Iorque, The American Society of Church History, vol. XIX, pp. 271-294, 1950.

DE MARGERIE, B. *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. Paris: Cerf, 1980-1990. 4 vols.

DESPINEY, C. *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*. Vézelay: Magasin du "Pèlerin de Vézelay", 1930.

IZQUIERDO, C. *Fides qua – fides quae*, la permanente "circumincisión". *Teología y catequesis*, Madri, n. 125, pp. 51-77, 2013.

KANNENGIESSER, C. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Leiden: Brill, 2004. 2 vols.

MARENBNON, J. *Boethius*. New York: Oxford University Press, 2003.

MARENBNON, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Boethius*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

MERLE, H. Introduction générale. In: BOËCE. *Courts traités de théologie. Opuscula sacra*. Paris: Cerf, 1991, pp. 11-21.

NALDINI, M. *La Bibbia nei Padri della Chiesa*. Bologna: EDB, 1999-2000. 2 vol.

O'KEEFE, J. J. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

OBERTELLO, L. *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*. Florença: Nardini, c1989.

PIAZZA STORONI, A. M. El concepto de "ratio" en las obras de san Agustín. *Augustinus*, Madri, vol. XXIV, pp. 231-288, jul./dez. 1979.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SANT'AGOSTINO. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1987[c1973]. Texto latino da edição maurina confrontado com a edição do Corpus Christianorum, com aparato crítico. Introdução de M. F. Sciacca e A. Trapè, com tradução italiana de Giuseppe Beschin.

SANT'AGOSTINO. *La vera religione, VI/1*. La vera religione. Utilità del credere. La fede e il simbolo. La fede nelle cose che non si vedono. Roma: Città Nuova, c1995. Texto latino da edição maurina confrontado com o Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, com aparato crítico. Intr., trad. e notas de A. Pieretti.

SANTO AGOSTINHO. *Trindade. De trinitate*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Prior Velho: Paulinas, 2007. Edição bilingue com texto latino da edição crítica de Karl Heinz Chelius, publicada no *Corpus Augustinianum Gissense*, alterado e corrigido no confronto com outras edições.

SAVIAN FILHO, J. Introdução. In: BOÉCIO. *Escritos*. São Paulo: Martins Fontes, c2005, pp. 3-148.

SIMONETTI, M. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

TESELLE, E. *Augustine's Strategy as an Apologist*. Villanova: Villanova University, 1974.

THOM, P. *The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012.

TISSERAND, A. *Pars theologica: logique et théologique chez Boèce*. Paris: Vrin, 2008.

TRAPÈ, A. Boezio teologo e sant'Agostino. In: ATTI del Congresso Internazionale di Studi. Boeziani, Pavia, 5-8 ottobre 1980, a cura di Luca Obertello. Roma: Herder, 1981, pp. 15-25.

TRAPÈ, A. Come Agostino ha fatto teologia. In: TRAPÈ, A. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, pt. 2, cap. 1. Recurso eletrônico. (Opere di Sant'Agostino). Disponível em: <https://www.augustinus.it/pensiero/filosofo/index.htm>. Acesso em: 24 fev. 2021. Website mantido pela Città Nuova Editrice, editado por Franco Monteverde.