

CONGRESSO INTERNACIONAL

SANTÍSSIMA TRINDADE  
PAI, FILHO, ESPÍRITO SANTO...



SANTUÁRIO DE FÁTIMA  
2008

SANTUÁRIO DE FÁTIMA

CONGRESSO INTERNACIONAL

**SANTÍSSIMA TRINDADE**  
**PAI, FILHO, ESPÍRITO SANTO...**

FÁTIMA  
2008

**COMISSÃO CIENTÍFICA**

P. Henrique Noronha Galvão, UCP (Presidente)

P. João Beato, UL

José Rosa, UBI

P. Armindo Janeiro (Secretário)

**SECRETARIADO**

P. Alexandre Palma (Relator)

P. Artur Oliveira

Isabel Oliveira

P. José Baptista

Rui Mendes

**REVISÃO DE TEXTOS**

P. Manuel Gaspar

**TRADUÇÕES**

P. Alexandre Bonito (Francês)

Artur Morão (Alemão)

Fr. Fernando Ventura (Italiano, Espanhol, Francês)

Inês Bolinhas (Francês)

P. Gonçalo Dinis (Alemão)

ISBN: 978-972-8213-57-2

Depósito legal: 278 718/08

Tiragem: 1.000 exemplares

Impressão: Gráfica Almondina

**Índice**

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	11
<i>P. Armindo Janeiro</i>	
<b>PROGRAMA</b> .....	13
<b>SESSÃO DE ABERTURA</b>	
Saudação	
<i>P. Luciano Guerra</i> .....	21
Introdução	
<i>P. Henrique Noronha Galvão</i> .....	25
Congratulação	
<i>D. António Marto</i> .....	29
<b>CONFERÊNCIAS</b>	
A Beleza do Rosto Trinitário de Deus na Mensagem de Fátima	
<i>D. António Marto</i> .....	35
Encarnação, Revelação e Envio	
A Trindade a partir do Evangelho de São João	
<i>P. José Tolentino Mendonça</i> .....	59
“Glória ao Pai com o Filho com o Espírito Santo”: a oração trinitária na liturgia na época patrística	
<i>Marie-Anne Vannier</i> .....	77
A Trindade Santíssima em Santo Ireneu de Lyon	
<i>P. Joaquim Bragança</i> .....	93
A oposição do Evangelho de João à Gnose	
Perspectivas desde a visão de Santo Ireneu de Lyon	
<i>H. H. Hans-Jochen Jaschke</i> .....	103

*Jérémie Kaligiorgis*

---

Fiquemos, portanto, na Igreja das crianças fiéis aos mandamentos de nosso Senhor Jesus Cristo e na soberania do Espírito, todo Santo, sem princípio nem fim.

† *Jérémie Kaligiorgis*

**SANTO AGOSTINHO  
O FASCÍNIO DE DEUS TRINDADE**

*José Rosa*

*Nota do editor:* Conferência em língua original nas páginas 571-578.





**José Rosa**

Doutorado em Filosofia Medieval na Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, em 2005, com a tese *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da Filosofia*, é Professor Auxiliar na Universidade da Beira Interior (Covilhã).

*Santo Agostinho:  
o fascínio de Deus Trindade*

*Ao Prof. Goulven Madec  
e à Prof<sup>a</sup> Marie-Anne Vannier*

1. «*QUAERITE SEMPER FACIEM EIUS*»  
«*PROCURAI SEMPRE A SUA FACE*»

Impõe-se logo a começar, e para evitar equívocos, uma nota introdutória para explicar minimamente o título da conferência que me foi proposta, «*Santo Agostinho: o fascínio do Deus-Trindade*».

Em primeiro lugar, «*fascínio*» não deve aqui ser entendido como se Agostinho alguma vez tivesse tentado compreender e esgotar racionalmente a Trindade, isto é, como se o *mysterium* das três pessoas divinas numa única essência fosse uma espécie de enigma edipiano ou um quebra-cabeças matemático do tipo «*três-em-um*». Com efeito, não encontramos nunca em Agostinho qualquer tentativa de esgotar com os recursos da razão demonstrativa uma realidade que sabia estar para lá da humana compreensão. Já num dos seus primeiros textos, *De Ordine* II, 44, encontramos a afirmação de que «*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*» / «acerca do sumo Deus, sabe-se mais e melhor ignorando», afirmação que, entre outras, segundo alguns, v.g., Victor Lossky, torna Agostinho um precursor da teologia negativa<sup>1</sup>.

Contudo, isso também não quer dizer que estejamos, logo à partida, condenados ao silêncio absoluto sobre Deus, seja ele de teor céptico, seja de natureza fideísta. Em Agostinho, por via de regra, o silêncio é terminal, é uma colheita do fim do dia, e não um mutismo inicial que seria uma afronta à condição racional do ser humano.

<sup>1</sup> Cf. «Les éléments de “Théologie négative” dans la pensée de saint Augustin», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, I vol., Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp. 575-581.

Por isso, com a ideia de fascínio (*«fascinatio»*) quer-se exprimir aqui o movimento de aproximação, de atracção pelo vértice amoroso da vida trinitária, na sua intimidade, pois, como veremos à frente, a afirmação do Deus-Trindade como *mysterium* tem nos Padres da Igreja, mormente em Santo Agostinho, um sentido bem diferente daquele com que tanto a moderna epistemologia crítica (I. Kant) como certas afirmações dogmáticas se referem ao «mistério» como algo inacessível, incognoscível, misterioso, etc.<sup>2</sup>. À frente, teremos oportunidade de mostrar que, ao contrário, em Agostinho, o «*mysterium*» requer para uma cuidada e rigorosa atitude fenomenológica.

\*\*\*

Cumpra assim questionar, desde já, a piedosa intenção daquela lenda medieval que talvez as nossas mães ou catequistas nos ensinaram: um dia Agostinho andava a passear à beira-mar, excogitando no seu pensamento o mistério da Trindade<sup>3</sup>. Segundo a lenda, Agostinho deambulava pela praia, encantado talvez pelo vai-e-vem das ondas, tentando solucionar o mistério apenas com a força da sua razão, quando observou uma criança que, por brincadeira, tinha feito uma pequena cova na areia e se afadigava em idas e vindas entre o mar e cova, trazendo água num pequeno recipiente. Arrancado da sua meditação por tal exercício repetido, Agostinho ter-se-á aproximado e perguntado

<sup>2</sup> Raimon PANIKKAR, *A Trindade. Uma experiência humana primordial* (trad. port. de M. I. Bigotte Carvalho), Lisboa, Editorial Notícias, 1999, p. 80: «a difundida e “moderna” tendência para se considerar todo o *mistério* como *misterioso* (na sua acepção secundária de obscuro e confuso) contribuiu para que o mistério trinitário – luz pura – tenha sido progressivamente relegado para a lista dos objectos e conceitos virtualmente inúteis para a prática da vida cristã (para que serve se é completamente incompreensível?), quando, na realidade, a Trindade não só é pedra fundamental do cristianismo, de um ponto de vista teórico, como também a base existencial prática e concreta da vida cristã.»

<sup>3</sup> Cf. Olivier du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie selon la Trinité jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966, p. 14; H.-I. Marrou, «Saint Augustin et l'ange», in *L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. Henri de Lubac), vol. II, Paris, Aubier, 1964, pp. 137-149.

à criança: «Olá, meu menino! O que é que andas a fazer?» Ao que criança respondeu muito simplesmente: «Ando a transportar a água do mar para esta cova». A bonomia paciente e maravilhada do Bispo de Hipona terá então respondido, tocada com a inocência do petiz: «Olha lá: então não vês que é impossível colocar toda a água do mar nessa cova? O mar, estás a vê-lo?, é imenso e a tua cova é tão pequenina!» No mesmo momento, revelando ser um enviado de Deus, a criança transformou-se em Anjo (ou, noutras versões, no próprio Jesus-Menino), e respondeu acto contínuo: «Pois eu digo-te, Agostinho: é mais fácil para mim pôr toda a água do mar nesta cova, do que tu esgotares, só com os recursos da razão humana, as profundezas do mistério da Trindade!» E desapareceu.

É possível que esta lenda tenha sido construída tendo em mente o célebre relato da conversão de Agostinho, no livro VIII das *Confissões*. Com efeito, no jardim de Milão fora também a intervenção de uma criança, que cantava repetidamente o refrão: «*tolle, lege*», «*tolle, lege*» / «*toma e lê*», «*toma e lê*», que impelira Agostinho para as Escrituras, interpretando aquela voz infantil com uma ordem divina para que as abrisse («*interpretans diuinitus mihi iuberi*»), acto que finalmente resolvera as contendas interiores do seu coração.

Seja como for que tenha surgido, esta lenda medieval mais tardia, ao contrário do relato de *Confissões*, começa por atribuir a Agostinho uma intenção que nunca foi a sua: compreender, diríamos, com o vai-e-vem das ondas do pensamento, ou seja, com os recursos da mera razão calculadora, a vida íntima do Deus Uno e Trino. Ora, nunca encontramos em Agostinho a pretensão racionalista de dar conhecer e de explicar a realidade trinitária em si mesma; nunca há nele a tentação de meter o «*mar*», o «*abismo trinitário*» dentro da «*cova da sua mente*». Veja-se a título exemplificativo o *Sermão* 117, 5: «Falamos de Deus. Qual é a admiração se não compreendes? Na verdade, se compreendes, então não é Deus.» / «*De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis. Si enim comprehendis, non est Deus.*»<sup>4</sup>

É assim evidente que, mesmo o que anima os cumes mais reflexivos e especulativos da sua obra, como são os livros V a VII de *De Trinitate*, é sempre e ainda o *intellectus fidei*, a *inteligência da fé* (genitivo

<sup>4</sup> Cf. também *Sermo*, 52, 6, 18.

subjectivo); é o sentido de uma compreensão cordial e amorosa que move a sua auscultação. Deste modo, se na esteira do profeta *Isaías* 7,9, o método agostiniano aparece sinterizado, como se sabe, na conhecida fórmula «*crê para que entendas / entende para creres*»/ «*crede ut intelligas, intellige ut credas*» – exposto em obras como *De Utilitate credendi*, *De Fide et Symbolo*, ou mais concisamente no *Sermão 43* –, podemos dizer que é em *De Trinitate* que esse método mais se exercita e se apura melhor.

Com efeito, quando a questão se joga não já apenas ao nível das relações entre fé e razão, em geral, mas da investigação trinitária em particular, surge um terceiro termo indispensável à progressão. Qual é este terceiro termo? O Amor. «*Se não amarmos nunca veremos*» / «*nisi iam nunc diligamus, numquam uidebimus*»<sup>5</sup>. Noutra texto, *Contra Faustum* XXXII, 18, aparece a fórmula bem conhecida, mas pouco praticada: «*Não se chega à verdade senão pela caridade*» / «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*», acrescentando em *De Doctrina christiana*, III, x, 15, que o amor/*caritas* é a única coisa que as Escrituras mandam: «*Non autem praecipit scriptura nisi caritatem*.» Assim, à pericorese trinitária corresponde a pericorese, o movimento inter-remissivo das faculdades humanas: a memória, a inteligência e, muito em especial, o Amor («*seu voluntas*»). Portanto, é preciso reescrever a primeira fórmula: já não apenas «*crede ut intelligas*», mas também «*ama ut intelligas*»<sup>6</sup>. O amor é, em si mesmo, um poder de conhecimento; a «*caritas*» é verdadeiramente «*capax verbis*».

Esta é uma afirmação que as actuais teorias do conhecimento, depois da moderna filosofia crítica, começam a escutar com atenção. Basta reler J.-L. Marion ou Michel Henry para nos darmos conta disso. O amor é inegavelmente uma potência de evidenciação, de dar a conhecer, como tão eloquentemente afirmava M. Blondel, nos seus *Carnets Intimes*: «Nada se conhece quando não se ama. (...) Para que exista verdadeira unidade e vida imanente, *vinculum substantiale*, é preciso que o espírito de unidade e de amor penetre secretamente na intimidade

<sup>5</sup> *De Trinitate*, VIII, iv, 6.

<sup>6</sup> Jean-Luc MARION, «Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo», in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353.

dos seres e aí opere a realidade, o ser. E o ser é sempre uma presença de Deus. Mais do que um conhecimento, mais do que uma produção, o ser é amor.»<sup>7</sup>

\*\*\*

E, para concluir esta nota introdutória, ainda um breve apontamento para restringir e equilibrar o nosso título. Com efeito, noutra ordem de fundamentação seria, e é, absolutamente legítimo falar do agostiniano fascínio do Deus-Unidade.

A este propósito, notemos, de passagem, o que Agostinho nos confessa em *De Utilitate credendi*: aderira à seita maniqueia, isto é, ao dualismo ontológico substancial de Manés, em primeiro lugar porque a sua consciência juvenil, atormentada com o mal em si («*prodiabat tamquam ex adipe iniquitas mea*» / a «*iniquidade parecia brotar da minha gordura [substância]*»<sup>8</sup>), pensara encontrar ali alívio existencial e solução intelectual, uma vez que, na doutrina maniqueia, o mal ataca de fora como um vírus alienígena, vindo da raça das trevas, da matéria, em suma. Acresce a isto que os Maniqueus, ao contrário do que ele pensava ser a prática da Igreja Católica, prometiam ensinar e não mandavam crer. Este dualismo gnóstico e racionalista agradou intensamente ao jovem Agostinho. Porém, à medida que o tempo ia passando, as soluções não vinham e Fausto de Milevo não chegava, todos os seus conflitos interiores se reacendiam e se agravava o divórcio de si consigo próprio.

Neste abismo de dissemelhança, como ele refere, todas as fibras da sua alma desejavam Unidade e Verdade: «*Ó Verdade, Verdade, quão intimamente a medula da minha alma suspirava por ti*» / «*o ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi*»<sup>9</sup>. A leitura dos Neoplatónicos, especialmente de Plotino e a doutrina do Uno, nos primeiros anos da década de 80 do século IV, respondeu a este desejo, tendo sido decisiva na superação da ontologia dualista dos Maniqueus. Podemos assim dizer que o ambiente intelectual que rodeia a sua

<sup>7</sup> Maurice BLONDEL, *Carnets Intimes* I. (1883-1894), Paris, Cerf, 1961, p. 222.

<sup>8</sup> *Confessiones* II, III, 8. Agostinho aplica a si mesmo a expressão do Sl 72,7.

<sup>9</sup> *Confessiones*, III, vi, 10.

conversão é sobretudo de fascínio pela Unidade do ser (*contra a doutrina maniqueia dos dois princípios*), a Unidade de si mesmo (*contra da doutrina maniqueia das duas almas*), e a Unidade absoluta de Deus, sendo até admissíveis nele, nesta altura, algumas reservas em relação à noção de «trindade», pelo menos tal como os Maniqueus lha tinham servido «em bandejas fantásticas», dignas de um conto de fadas persa.

Para facilitar a compreensão deste processo, que é complexo e que, para já, não nos vai ocupar, podemos esquematizar assim a evolução intelectual do jovem Agostinho, na passagem do maniqueísmo para o neoplatonismo e, depois, do neoplatonismo para o cristianismo: nem o «Dois» maniqueu e o abismo de uma eterna ruptura – onde há *excesso de diferença e carência de unidade* –, nem o «Um» ou o «Uno» neoplatónico – onde há *excesso de unidade e carência de diferença* –, mas antes o «Tri-Uno», a Trindade da confissão cristã, que, no mesmo movimento, permite a unificação e a diferenciação, ou, para o dizer com as suas palavras, permite «*ver a Trindade da unidade ou a unidade da Trindade.*»<sup>10</sup> Aqui encontrará Agostinho a possibilidade de vincular a identidade e a diferença, solução que aquelas duas concepções, maniqueia e neoplatónica, já por defeito já por excesso, não comportavam, apesar de, em ambos os casos, isto é, tanto no maniqueísmo como no neoplatonismo, haver uma plêiade de intermediários: no primeiro caso, no maniqueísmo, as «trindades» emanam em cascata do Pai das Luzes: *Deus, Pai da Grandeza – a Mãe da Vida – Homem Primordial; // Amigo das Luzes – Grande Arquitecto – Espírito Poderoso; // Suporte do Esplendor – Rei da Honra – Rei da Glória*<sup>11</sup>; no segundo, no neoplatonismo, temos as célebres tríades neoplatónicas: *En – Nous – Psykhê; ser – viver – pensar*. Num caso e noutro, porém, a proliferação de trindades ou de tríades, com as suas funções mitológicas, cosmológicas e psicológicas de mediação, não faz mais do que acentuar a sua inutilidade ou

<sup>10</sup> *Confessiones*, XIII, xxii, 32.

<sup>11</sup> Cf. Gilbert DURAND, «Les gnosés, structures et symboles archétypiques», in *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 8 (1965), pp. 15-34; Aimé SOLIGNAC, «La trinité manichéenne», Note complémentaire 14, in *Bibliothèque Augustinienne* 13, Paris 1962, p. 668; Maurice JOURJON, «La Trinité manichéenne», Note complémentaire 49, *Bibliothèque Augustinienne* 17, Paris 1961, p. 784.

incapacidade mediadora; só agravam a «ruptura ontológica» de que são expressão e que são incapazes de preencher. Por isso, «*Procurai sempre a Sua face*» / «*quaerite semper faciem eius*» (Sl 104,4).

## 2. «FOUE PRECANTES, TRINITAS»

### «ESCUTA, Ó TRINDADE, AQUELES QUE TE INVOCAM»

A primeira referência textual directa à Trindade, no *corpus* agostiniano, aparece numa das primeiras obras, *De Beata Víta*, começada a escrever no dia 13 de Novembro de 386, dia do seu 32.º aniversário, cerca de três meses depois da sua conversão. No ambiente calmo e outonal de Cassiciaco, junto aos Alpes, o grupo dos seus amigos, discípulos e familiares, incluindo a mãe, Mónica, entoava cânticos e hinos aprendidos junto de Ambrósio, em Milão. Um desses cânticos tinha como refrão precisamente «*Escuta, ó Trindade, aqueles que te invocam*» / «*Foue precantes, trinitas*»<sup>12</sup>.

É significativo que a primeira referência directa à Trindade na obra agostiniana seja um hino de louvor da liturgia ambrosiana, memorizado por sua mãe. Mónica, aliás, acrescenta logo como tentativa de explicação e de resposta ao problema central de que se ocupa o *Diálogo acerca da Felicidade*, que a vida trinitária «*é (...), sem dúvida, a vida feliz, [pois] que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos de uma sólida fé, de uma vida de esperança e de uma ardente caridade.*»

Deixem-nos sublinhar bem este aspecto – até porque a referência à Trindade no âmbito das aparições de Fátima é, igualmente, de natureza doxológica: é no contexto orante de Cassiciaco, enquanto Agostinho se prepara para receber o Baptismo, que a *Trindade* é referida como Vida plena e exuberante; e, quando mais tarde procurar aprofundar *ex professo* a questão de *Trinitate* e apresentar as razões da fé, Agostinho permanecerá sempre fiel a esta dimensão doxológica original: o *mysterium Trinitatis* é sempre menos da ordem do que se pode conhecer do que um *mysterium caritatis*, isto é, uma celebração de amor; dança e comunhão numa mesma Vida diferenciada, que dá menos que pensar do que convida a nela entrar e a nela participar.

<sup>12</sup> *De Beata Vita*, 35; Ambrósio de Milão, *Hinos*, I, 2, 32.

Era, pois, esta vida perfeita, quer o soubessem quer não, que as filosofias tardo-antigas buscavam quando afirmavam que «*todos os bomens desejam a felicidade*» – via trinitária que algumas filosofias pagãs parece que tinham pressentido, v.g., Plotino ou mesmo Platão, quando afirma que a alma humana deseja conhecer «*a natureza do Primeiro, rei de todas as coisas*», a natureza do «*Segundo e as coisas segundas*» e, por fim, a natureza do «*o Terceiro e as coisas terceiras*»<sup>13</sup>. Apesar desses filosóficos *vestigia Trinitatis*, e muito expressivamente frente à via que as filosofias do helenismo tardio preconizavam para alcançar a vida feliz, Agostinho conclui este diálogo, pela boca da mãe Mónica, apontando a medida diferenciadora da experiência cristã: isto é, a *via real* do dinamismo trinitário e teológico da fé, da esperança e da caridade – e não tanto, como se poderia estar à espera, o acento quaternário nas virtudes (*arētai*) clássicas da temperança, da coragem, da prudência e da justiça.

Poderíamos multiplicar aqui as referências a outros textos<sup>14</sup> do jovem Agostinho, até 391, e indicar mesmo textos posteriores e da maturidade, como *De Fide et Symbolo*, de 393, o livro XIII das *Confessiones*, de 400 ou *Sermão* 52, de 410-411; dizíamos: poderíamos multiplicar os textos que a tónica dominante sempre se mantém: a exposição da fé na Trindade insere-se sempre num horizonte doxológico e orante, e nisto Agostinho é um perfeito herdeiro da mais recuada tradição eclesial confessante e das fórmulas litúrgicas e baptismas, que, se teve nos Padres Capadócijs as mais felizes formulações, encontram a sua gênese nas próprias palavras e acções de Jesus, cuja vida mesma era o *mysterium* de uma relação com «*Alguém maior do que Eu*» e com «*Outro que há-de vir e vos há-de revelar toda a verdade*».

<sup>13</sup> Carta II, 312 d-e.

<sup>14</sup> Como o fez Olivier du Roy, na referida obra *Intelligence de la foi en la Trinité*: por exemplo, *De Ordine*, I, 29; II, 5, 16; 9, 26; *De moribus...*, I, 29; *De Libero arbitrio*, III, 60.75; *De Musica*, VI, 59; *Epistula* 11, 2, a Nebrício; *De Vera religione*, 13.14.35.113; *De Diversis quaestionibus*, 18, etc.

Mas uma vez que não é a evolução agostiniana na compreensão e na exposição da doutrina trinitária que aqui nos ocupa, nem as influências que pode ter tido dos neoplatónicos em particular (Plotino, Porfírio ou mesmo Mário Vitorino), também não nos vamos deter na análise de textos que seriam muito importantes para a compreensão da dita evolução, como, por exemplo, os já referidos *De Fide et Symbolo* ou *Confessiones*, XIII. Centremo-nos assim, e em exclusivo, em *De Trinitate*, obra que Pierre Hadot chama um «*momento decisivo da história do pensamento*» ocidental<sup>15</sup>.

### 3. «ANGELUS OFFICII NOMEN, NON NATURAE»

#### «ANJO É NOME DE FUNÇÃO, NÃO UMA NATUREZA»

Pensa-se que Agostinho terá começado a escrever *De Trinitate* por volta de 398, isto é, cerca de dezassete anos depois do grande Concílio de Constantinopla, em 381. Ora, como sabemos, só com este Concílio se vieram a pacificar os conflitos cristológicos e trinitários que o Concílio de Niceia, em 325, não conseguira resolver e que, nalguns casos até, ainda acirrara mais. Deste modo, a polémica entre o arianismo, por um lado, e o modalismo, por outro, funciona ainda como pano de fundo da obra *De Trinitate*.

Na nossa perspectiva, uma entre várias novidades desta obra reside na «*perspectiva fenomenológica*» que Agostinho assume, pois, visando o mais essencial e o mais significativo, procura remontar à condição de possibilidade da Arqui-Revelação trinitária, considerando o modo como a mesma se revela, seja no mundo, seja no homem, seja *ad intra* na própria automanifestação divina.

Deste modo – e também, diga-se de passagem, em sintonia com o espírito de Fátima que celebramos, cujas aparições do Anjo, que ensinou aos Pastorinhos a fórmula trinitária, antecede as aparições de Nossa Senhora –, deste modo, dizíamos, a investigação agostiniana inicia-se por uma angelologia, isto é, investigando o papel do Anjo, a figura mediadora por antonomásia, nas teofanias bíblicas.

<sup>15</sup> Pierre Hadot, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et Saint Augustin», *Studia patristica* 6 (1962), p. 409.

Quanto à natureza do Anjo, Agostinho segue a tradição anterior, segundo a qual o Anjo é um espírito de natureza material, embora de matéria subtil e celeste, através da qual («*ministrantibus angelis*») Deus Se revela. O Anjo, conforme o significado grego de *ànggelos*, designa uma *função*, não uma substância ou uma natureza. É, portanto, *qua talis* um símbolo da própria função simbólica (*mensageiro*). Era neste sentido que afirmava Tertuliano: «*officiū, non naturae uocabulo*», sendo seguido por Agostinho quase literalmente: «*angelus enim officii nomen, non naturae*».

Mas, apesar do imenso valor que atribui aos *vestigia Trinitatis* e a todas as figuras mediadoras, mormente o Anjo – com o qual, nas narrativas do Antigo Testamento, muitas vezes Javé Se confunde –, Agostinho irá verificar, tanto a sua importância como intermediário (tendo em conta a condição cósmica e corpórea do homem), mas também a sua insuficiência radical como revelador da Trindade invisível. A «hermenêutica angelológica» de Agostinho, mau grado o apreço pelos vestígios trinitários e símbolos relacionais, quer no Antigo quer no Novo Testamento, acabará por reconhecer os limites e a insuficiência radical de qualquer exegese que pretenda «ver» ou deduzir daí a Trindade, porque esta é radicalmente invisível. Mesmo o passo mais paradigmático, que é o do Baptismo de Cristo, no rio Jordão – onde encontramos a Voz, o Filho e a Pomba –, requer uma experiência de diferenciação espiritual mais profunda, donde que Agostinho, da exegese das Escrituras se volte para uma fenomenologia do *homo interior*.

A começar a obra, Agostinho faz sua uma das orientações fundamentais de Niceia (contra os Arianos), a de que a Trindade actua sempre inseparavelmente – «*Trinitas quippe inseparabiliter operatur*» –, mesmo quando parece que apenas uma das figuras divinas aí Se revela. Está, neste caso, a passagem do livro do *Génesis*, na qual Adão se esconde ao ouvir o chamamento de Deus. Diz-se, de facto, que *Deus falou a Adão*. Mas *qual* das pessoas divinas falou a Adão? A exegese de Agostinho hesita, avança e recua, antes de admitir que aí parece ser insinuado o Filho, o Verbo em que o Pai Se diz e manifesta. É, porém, o célebre episódio do Carvalho de Mambré que mais conduz Agostinho à reflexão sobre as epifanias trinitárias no Antigo Testamento. Eis que, no calor da tarde, três homens visitam Abraão, que os acolhe na sombra do carvalho. A Escritura tanto designa esta aparição no

plural (*eles*), como no singular (*ele, Senhor*). Tal variação numérica e verbal é um dos lugares de maior intensidade meditativa sobre a natureza singular e diferenciada de Deus. Ao tratar os três, ou os dois, como se fossem um, ou um como se fossem dois ou três, a linguagem como que é conduzida ao limite das suas possibilidades, devendo ser aí transgredida. Uma realidade inesperada exige uma nova linguagem e uma nova gramática. Neste episódio e com esta linguagem paradoxal, interroga-se Agostinho, não se quererá insinuar de modo simbólico a unidade da Trindade e Trindade da Unidade?

Igualmente nos episódios do sacrifício de Isaac, mas, sobretudo, no da sarça-ardente é onde a tensão entre a presença de Deus e a mediação angélica mais se intensifica. O problema centra-se aqui na dialéctica da revelação-ocultação. Diz-se em primeiro lugar que *o Anjo do Senhor* apareceu a Moisés numa sarça ardente e, acto contínuo, *alguém* que fala *do meio* da sarça identifica-se como sendo o próprio Deus. A relação entre o finito e infinito, entre a presença e a ausência da *Face do Altíssimo* atinge aqui limites extremos, e o mosaico desejo de *ver o rosto*, muito a custo, tem de baixar os olhos e ceder lugar à *escuta*. Então a Voz da sarça-ardente chama Moisés e revela-lhe o Nome da Misericórdia: «*Eu sou o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob*». Mas antes, quando aparecera a chama do fogo, esta epifania fora chamada pela Escritura «*Anjo do Senhor*» e não «*Deus*». E, logo a seguir, o *Nome da Imutabilidade* («*Eu Sou aquele que Sou*») surge como um espécie de ponto-de-fuga de todo o discurso. Porquê aquela variação entre singular e plural e esta entre o Anjo do Senhor e Javé? Agostinho não sabe responder: a Escritura parece fazer pouco dos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro-excluído.

À medida que a exegese de Agostinho avança, intensifica-se a tensão nos símbolos da presença e da ausência de Deus, até ao acume em que Deus diz a Moisés que jamais alguém O pode ver sem morrer. «*Não poderás ver a minha face e viver, porque nenhum homem poderá ver a minha face e continuar a viver.*» Parece, contudo, fazer uma concessão: «*Eis aqui um lugar junto de Mim; estarás sobre a rocha, e, quando a minha glória passar, pôr-te-ei numa fenda da rocha; cobrir-te-ei com a minha mão ao passar e retirarei a minha mão, e então poderás ver as minhas costas; o meu rosto, porém, jamais o verás*» (Ex 33,20-23).

Agostinho afirma que se pode interpretar esta passagem em que Moisés *vê as costas de Deus* como uma prefiguração simbólica da encarnação do Verbo, que, apesar de não julgar apropriação indevida ser igual a Deus (Fp 2,6), nasceu, viveu, morreu e ressuscitou. A razão de tal interpretação compreende-se em razão da *carne* que assumiu, a qual, nesse sentido, pode ser dita o *visível do invisível*. Deste modo, o rosto humano de Cristo, a *forma servi*, é visibilidade encarnada da *forma Dei*, da sua condição divina, a qual permanece no segredo da Vida que eternamente se auto-revela e de Si mesma frui. Vai neste sentido, precisamente, a interpretação da já referida passagem do Baptismo de Jesus no rio Jordão.

4. «*DICTUM EST TRES PERSONAE NON UT ILLUD DICERETUR SED NE TACERETUR*» / «**DIZEM-SE TRÊS PESSOAS, NÃO PARA DIZER O QUE É, MAS PARA NÃO FICAR CALADO**»

Abandonando a simbólica angelológica e inscrevendo-se agora no plano duro do conceito, Agostinho, nos próximos três livros (V-VII), ergue-se até ao píncaro mais incómodo para o pensar e fica no gume da navalha, a meio caminho entre o arianismo e o modalismo: contra o primeiro importa defender a unidade da substância de Deus; contra o segundo era imperativo manter a diferença real das pessoas divinas.

Ora, contra os Arianos (Ario, Aécio, Eunómio de Cízico, etc.), que praticamente afirmavam três divindades estilhaçando da unidade Deus, a substância única parece exprimir melhor essa unidade e a imutabilidade de Deus. Todavia, o autor de *De Trinitate*, quando aceita inscrever-se sob a agenda dos heréticos, está bem consciente da dificuldade de a categoria de substância, manejada em bloco, poder expressar adequadamente a diferença essencial das pessoas divinas, que a experiência cristã confessa em Deus. É que nessa *substancialização* consiste a heresia trinitária oposta: o modalismo de Noeto, Práxeas e Sabélio que dissolve as pessoas divinas no oceano de uma única substância, da qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas os modos ou aspectos da acção de Deus, para nós; são expressões plásticas, figuras ou «máscaras» históricas para nós de um Deus que, em Si mesmo,

nem é Pai, nem Filho nem Espírito Santo (só há Trindade *ad extra*, *ekonómica*, não há Trindade *ad intra*, imanente, *teológica*).

Entre Cila e Caribdis, evitando sair de uma para cair na outra, Agostinho forceja por encontrar uma linguagem mais apropriada, ao pensar e ao dizer o *mysterium*, e esta parece-lhe dever ser a da relação, orientação para onde os Padres Capadóciolos se tinham orientado (Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesareia). Todavia, quando tenta compreender a Trindade em termos de Relação, à primeira vista parece-lhe que de novo substância divina se fragmenta, recaindo no subordinacionismo ou no triteísmo dos Arianos.

A linguagem e o pensamento sobre a Trindade conduzem-nos ao reino do paradoxal. Por um lado, Pai, Filho e Espírito Santo designam nomes próprios na Trindade e, nesse sentido, só podem entender-se como absolutos («*ad se ipsos*»); mas, ao mesmo tempo, o seu conteúdo é relacional, porque se dizem uns em relação aos outros («*ad invicem*»). Eis o paradoxo trinitário: como pensar em conjunto aquilo que a razão parece não conseguir formular em conjunto? Isto é, como pensar esta «união inefável (*sineffabilis coniunctio*)» que faz destas três realidades um único Deus<sup>16</sup>, uma Trindade una e uma Unidade trina? O que Agostinho se propõe é encontrar algo que dê conta e mantenha o paradoxo como tal, sem tender resolutivamente nem para uma visão sintética, onde a Unidade absorve e suprime a Trindade (conforme os modalistas), nem para o pólo oposto, onde o as Três Pessoas funcionam com alteridade-diferença tão radical que fracturam a unidade real (arianismo). Importa manter simultaneamente ambas as coisas, isto é, as relações de origem que distinguem e que opõem as pessoas numa mesma essência relacional, afirmação da unidade e da diferença, do mesmo e do outro.

Mas Agostinho avança com mil precauções. Tem o cuidado de, primeiro, reconhecer a unidade de Deus (e para isso, em vez de «substância», irá preferir «essência», que se presta a menos equívocos) para, depois, poder diferenciar e relacionar. Procura não cair nas armadilhas de um pensamento que, por ter rompido brutalmente a realidade divina, se revela depois absolutamente incapaz de relacionar

<sup>16</sup> *De Trinitate*, VII, IV, 8.

e de unificar as diferenças. Compreendendo bem o que está em jogo, Agostinho delinea o seu próprio percurso: unificar para diferenciar e não dividir para unir. A sua experiência pessoal de passagem pela ruptura maniqueia mostra-lhe que a primeira via é de longe preferível, apesar de não estar isenta de dificuldades.

Podemos, então, admitir em Deus uma relação que não exprima o accidental e que, por conseguinte, escape à mutabilidade? Ou terão razão os Arianos e os Eunomianos ao afirmar que «*tudo o que se pensa ou predica de Deus se deve predicar segundo a substância, jamais segundo os acidentes*» – o que conduz a negar a divindade do Filho e do Espírito Santo? O dilema de onde os Arianos partem é meridiano: se se insiste na substância compacta-se Deus; e, se se adopta a linguagem da relação, «relativiza-se» e introduz-se o accidental no seio de Deus. No primeiro caso, «compacta-se» Deus e expulsa-se a alteridade; no segundo, «fractura-se» Deus e evacua-se a unidade. Neste fio da navalha, haverá escapatória entre o modalismo sabeliano e o triteísmo ariano? Como devemos dizer as pessoas em Deus, se quisermos não apenas afirmar um *dogma* (isto é, uma *opinião*), mas argumentar com os heréticos e expor o melhor possível o *mysterium fidei*?

Àquele falso dilema, Agostinho contrapõe o que podemos chamar o «*princípio do terceiro-incluído*»: é verdade que em Deus nada se predica segundo o acidente, mas é igualmente verdade que nem tudo d'Ele se afirma segundo a substância. Ambas as afirmações são verdadeiras. Assim aqueles predicados que não são ditos nem segundo a substância nem segundo o acidente, são predicados segundo o quê? Resposta de Agostinho: «*Dizem-se segundo a relação*» / «*Dicitur enim ad aliquid*»<sup>17</sup>.

Mas então, para evitar que o que era um acidente, na tábua categorial de Aristóteles, introduza de novo a mutabilidade em Deus, a relação tem de ser ontologicamente reinterpretada, o que obriga a ir além e subverter o quadro categorial aristotélico da substância – acidentes. Chegámos a um ponto central da argumentação agostiniana. A relação em Deus nada diz de accidental, pelo que somos forçados a admitir a existência de relações essenciais. Eis a heurística trinitária a

<sup>17</sup> *De Trinitate*, V, v, 6.

alargar ou mesmo a inverter os quadros da linguagem e das categorias gregas. «*Resta afirmar que o Filho diz por essência relação ao Pai. E a partir desta afirmação surge um sentido totalmente inesperado, uma vez que a própria essência não é a essência; ou, pelo menos, quando se diz essência, não se indica a essência, mas a relação.*»<sup>18</sup>

Os livros V-VII de *De Trinitate* de Agostinho são, sem dúvida, um momento fundamental do pensamento sobre Deus, sobre a pessoa humana e sobre o processo de afirmação da relação como modalidade originária de ser. A Teologia, a Ontologia e a Antropologia encontram-se e renovam-se nesta encruzilhada relacional. Em Deus, no Ser e no Homem a identidade e a diferença têm a mesma dignidade. A Trindade torna-Se um autêntico *échangeur* de dizeres plurais. É uma revolução no ser que a confissão trinitária transporta, como dizia em tempos Joseph Ratzinger: «*É uma total revolução da imagem do mundo: o reino solitário da categoria da substância foi despedaçado, descobre-se a "relação" como uma forma original de ser, da mesma ordem que a substância.*»<sup>19</sup> Requer-se, pois, uma ontologia triádica ou trinitária (expressão de M. Federico Sciacca), onde a *pessoa*, frente à substância e à relação, é uma *novidade ontológica*, na qual cada uma das figuras divinas exprime a propriedade singular na relação que estabelece com as outras. «*A relação, que é "passagem", consiste num movimento pelo qual cada ente é, ao mesmo tempo, "do outro, para o outro e com o outro"* (alterius, ad alterum et alteri). *Este triplo índice preposicional não se pode subestimar. Inscreve-se no estatuto ontológico "daquilo que é", um jogo de determinações solidárias que nada têm de aditivo, de accidental ou de contingente.*»<sup>20</sup> Quer dizer, o que é próprio de cada pessoa é próprio a partir das outras: a paternidade, a filiação e a espiração. «*A pericorese é, pois, (...) a relação que realiza a unidade da pessoa.*»<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *De Trinitate*, VII, 1, 2.

<sup>19</sup> Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum: vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, p. 127; cf. Klaus HEMMERLE, *Glauben – nie geht das?*, Freiburg im Brisgau, Basel / Viena, Herder, 1978, p. 147.

<sup>20</sup> Stanislas BRETON, «Sur l'ordre métaphorab», in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 374.

<sup>21</sup> Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982 (*Le Dieu des chrétiens*, trad. fra. de M. Kleiber, Paris, Cerf, 1985, p. 410).

O cume de uma ontologia relacional dá-se, então, nesta nova modalidade de ser, que é a realidade concreta do ser pessoal e não na noção de *pessoa* em abstracto. A *pessoa* concreta expressa a unidade entre a substância e a relação; significa isto que se passou de uma *ontologia estática* e formal para uma *ontologia dinâmica* e em trânsito. O perene problema da filosofia, isto é, o da relação entre o Uno e o Múltiplo, recebe da reflexão trinitária agostiniana sobre as Pessoas divinas a circum-incessão (isto é, a dança, a pericorese) como solução, visto que a *teoria das relações* trinitárias ousa afirmar no mesmo movimento a unidade e a diferença em Deus.

Na Trindade, as figuras divinas não se dizem nem segundo a substância – o Pai não é Pai para Si mesmo, nem o Filho é Filho para Si mesmo, «*sed ad invicem atque ad alterum*» / «*mas relação recíproca para o outro*» –, nem segundo o acidente, mas segundo as relações: «*sed secundum relativum*». As falácias dos heréticos apenas vinham deitar terra suja de uma má lógica na água límpida da confissão trinitária. «*Os Três nem são um confusamente, nem são Três separadamente, mas, sendo um, são Três e, sendo Três, são um.*»<sup>22</sup> Ora, só a *pessoa* concreta, essa novidade ontológica, permite manter a unidade na Trindade e a Trindade na unidade, porque, num sentido é absoluta – «*ad se quippe dicitur persona*» – e noutra diz a relação: «*em Deus é absolutamente a mesma coisa* (omnino idem) *ser e ser pessoa. Se ser é um termo absoluto, a pessoa é a relação*»<sup>23</sup>.

Chegados à conclusão de que a *persona*, ontologicamente interpretada, exprime concretamente o *ad invicem* (relação recíproca) na Trindade, perguntemos: Mas o que é «*ser pessoa*»? Chegámos ao cerne do problema e, se queremos prosseguir, eis que parece erguer-se à nossa frente um muro intransponível. É que – e cito Agostinho –, «*quando se pergunta o que são estes três (quid tres?), o discurso humano confronta-se com uma indigência extrema. Diz-se três pessoas, não para dizer o que é, mas para não ficar calado.*»<sup>24</sup> Eis que a linguagem culmina não já num paradoxo, mas numa aporia, num beco aparentemente sem saída.

<sup>22</sup> *Epistula*, 170, 5.

<sup>23</sup> *De Trinitate*, VII, vi, 11.

<sup>24</sup> *De Trinitate*, V, ix, 10.

Todavia, «*se a inteligência não é capaz de captar*» o é que, na Trindade, significa ser pessoa, «*que a fé se mantenha firme até que brilhe nos nossos corações (...)*»<sup>25</sup> o que agora não pode de todo compreender. Se a resposta à pergunta «*quid tres?*» resiste ao dizer directo, talvez nos possamos aproximar por uma via oblíqua.

O fracasso da via conceptual, directa e racional, vai reconduzir Agostinho, no livro VIII, a fazer uma inflexão crucial, que divide e articula *De Trinitate* em duas abas, como se fosse o gonzo no qual toda a obra gira. O fracasso de um «*dizer por conceitos*», ou de uma «*via curta*», racional e especulativa, reorienta a questão do domínio teórico para o domínio da acção. Não é, pois, no plano abstracto do discurso que a relação e a substância convergem; só no agir que é próprio da pessoa *qua talis* aquelas se vinculam concretamente. É na *Acção* que a relação se ontologiza e ganha ser e a substância como que ganha asas, isto é, movimento para («*esse ad*»). Ora, a expressão mais perfeita da acção própria de uma pessoa é o Amor/*caritas*. Só o amor realiza o que o olhar curioso, inutilmente, quer perscrutar de fora. A partir daqui temos de descobrir a acção sob o discurso. A fenomenologia volve-se aqui *scientia practica*, naquele sentido tão caro à *theologia* de São Boaventura.

##### 5. «IMMO UERO UIDES TRINITATEM SI CARITATEM UIDES»

##### «SE VÊS O AMOR VÊS VERDADEIRAMENTE A TRINDADE»

Os livros V a VII de *De Trinitate*, como acabou de se dizer, levam ao limite a especulação racional sobre a Trindade, pois «*diz-se três pessoas, não para dizer o que é, mas para não ficar calado.*» É sobre este insucesso e quase-mutismo que se abre outra possibilidade e uma nova exigência na procura. Não se pode aceder à Trindade de fora, nem pela exegese escriturística (primeiros quatro livros), nem pela reflexão e especulação racionais (os três seguintes), nem sequer, adiante-se já, pelas analogias transcendentais no espírito humano, apesar de os vestígios trinitários na alma serem *speculum trinitatis*<sup>26</sup>. O pensamento não pode ver, nem dar a ver, o abraço imemorial da Vida intratrinitária.

<sup>25</sup> *De Trinitate*, VII, vi, 12.

<sup>26</sup> Mas sempre em regime de «*dissimilis similitudo*» (cf. *Epistula* 169, 6).

Por isso, no livro VIII, Agostinho já não procura conhecer a Trindade a partir das Escrituras ou da razão, mas «sobretudo a partir do amor que é o eco da própria vida divina»<sup>27</sup>. Na verdade, «vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor» / «*immò uero uides trinitatem si caritatem uides*»<sup>28</sup> – só a *caritas* em acto tem o poder de revelar a Trindade. «Esta fórmula, por demais desconhecida, evoca a vida trinitária com rara acuidade e sublinha que a mesma é acessível a todos nós. A vida trinitária exprime-se, com efeito, como uma comunhão de amor entre as três pessoas divinas. Esta comunhão inefável é o próprio Deus (In Io. Ep. 7, 4-7; Ep. 186, 3, 7; Sermões 156, 5, 5 e 350, 1; En. In Ps. 79, 2), mas a mesma já se encontra actuante no célebre *cor unum* da primeira comunidade de Jerusalém.»<sup>29</sup>

É, pois, compreensível que, também nesta inflexão metodológica, Agostinho introduza o que se tornará agora na mais importante mediação na progressão: entre os dois termos fé-fides e inteligência-intellectus, eis o amor-caritas; só o amor pode outorgar o conhecimento (*co-nascimento, connaissance*) que o pensar procura em vão: «se não amarmos, nunca veremos.»<sup>30</sup>

E que «ninguém diga: “Não sei o que ama”. Ama o teu irmão e amarás o amor.» Convocando São João – «*Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor*» (1Jo 4,7-8) –, tem Agostinho uma daquelas afirmações que determinam toda a envergadura de um pensamento e o conduzem ao que Mathias Smallbrugge chama uma «*ontologia teologab*»: «(...) o amor fraterno (e é fraterno o amor em que há amor mútuo) não só provém de Deus, mas é o próprio Deus (...).»<sup>31</sup> O amor dá um verdadeiro conhecimento de Deus. Noutra lugar, Agostinho acrescenta um indicativo para nós precioso quanto ao facto de que, sob o discurso, é a acção que ele visa: «*Se alguém ama, sabe o que eu quero dizer*.»<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Marie-Anne VANNIER, «S. Augustin et la Trinité», in *Connaissance des Pères de l'Église* 76 (décembre 1999), p. 28 (cf. *De Trinitate*, VIII, IX, 13).

<sup>28</sup> *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

<sup>29</sup> Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris, Cerf, 1993, p. 24.

<sup>30</sup> *De Trinitate*, VIII, IV, 6.

<sup>31</sup> *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

<sup>32</sup> *In Iohannis euangelium*, 26, 4.

É este o grande momento da intuição agostiniana da natureza do amor. Tentando compreender *in recto* como a Trindade é uma comunidade de Amor, descobre *in obliquo* a estrutura radicalmente trinitária de todo o amor humano e inflecte-lhe, efectivamente, o carácter de desejo carente, erótico e autocentrado. Descobre que o amor é sempre a três, nunca a dois, e muito menos a um. Porque brota de uma comunidade trinitária, o amor funda sempre outra comunidade trinitária. Por isso, o paradigma binário ou dualista, tal como o unitário ou modalista, jamais conseguem dar conta da realidade simultaneamente unificante e diferenciadora do amor. «O amor requer o amante de algo e o objecto que é amado com amor. Eis três coisas: o amante, o amado e o amor. Que é, pois, o amor, senão uma vida unindo, ou desejando unir, duas vidas, isto é, o amante e o amado?» (...) E «isto é assim também nos amores externos e carnis. Bebamos, porém, de algo mais puro e límpido (...). O que é que o espírito ama no amigo senão o espírito? Existem, portanto, três coisas: o amante, o amado e o amor. Resta ascender daqui, tanto quanto ao homem foi dado, e procurar mais alto estas três coisas. Mas que a nossa interrogação descanse aqui um pouquinho, não porque já tenha encontrado o que procura, mas como quem descobre o lugar onde tem de continuar a procurar. Ainda não se encontrou, mas já se encontrou o lugar onde procurar.»<sup>33</sup> O verdadeiro amor humano é, portanto, epifania de um «acontecimento eterno», viático de uma «*experiência primordiais*», que, na mesma circulação amorosa, nos torna capazes de infinito (*capax Dei*), pois n'Ele, por Ele e com Ele, somos introduzidos na vida trinitária. «*Eu e o Pai viremos a ele e faremos nele nossa morada*» (Jo 14,23).

Determinado o método, determinado o lugar onde procurar, o que resta? Exercitar-se na procura. E que procuramos? Importa que no caminho não esqueçamos o destino: «*Procuramos certamente a Trindade, não uma qualquer, mas aquela Trindade que é o Deus único, sumo e verdadeiro*.»<sup>34</sup> No princípio do livro XV, na breve síntese do percurso feito ao longo da obra, e referindo-se em concreto à passagem do livro VIII para o livro IX, relembra Agostinho que, «*quando se chegou à caridade, que a Sagrada Escritura chama Deus, lentamente começou a brilhar [para nós] a Trindade, isto é, o amante, o amado e o amor*.»<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *De Trinitate*, VIII, x, 14.

<sup>34</sup> *De Trinitate*, IX, I, 1.

<sup>35</sup> *De Trinitate*, XV, VI, 10.

Mas então o brilho tornou-se de tal modo intenso que, incapaz de se fixar na «*lux ineffabilis*»<sup>36</sup>, a mente se voltou para si mesma, procurando encontrar em si mesma («*per speculum et in aenigmate*») os vestígios da Trindade. Foi, pois, a tentativa de dar continuidade à afirmação «*vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor*» que orientou Agostinho para as «analogias psicológicas», isto é, para uma fenomenologia do amor cuja primeira tríade, o amante, o amado e o amor, dá lugar a outra tríade: *mens, notitia, amor*; a mente, o conhecimento de si e o amor que a ambos estreita<sup>37</sup>.

Tem havido discussões sobre as chamadas «analogias psicológicas», sobre o seu alcance e sobre o facto de Agostinho, de livro para livro, variar a terminologia. Efectivamente, além de *amans, amor, amatus*, de *mens, notitia et amor*, com que se inicia a viragem para a interioridade, e da *memoria, intelligentia et uoluntas*<sup>38</sup>, outras tríades aparecem: *memoria, uisio interior, uoluntas*; // *memoria, contuitus, dilectio; retentio, contemplatio, dilectio*<sup>39</sup>. É como se Agostinho praticasse *variações fenomenológicas* agora sobre a interioridade. Desta fina descrição das faculdades da alma conclui o autor de *De Trinitate*, conforme o seu propósito, que a vontade, cuja função essencial é unir, é a «*insinuação*» em nós daquilo que o Espírito Santo é na Trindade<sup>40</sup>. Assim, na nova gramática antropológica que *De Trinitate* institui, ao Amor fica cometida por excelência a tarefa relacional<sup>41</sup>; a *caritas* em acto é o novo nome para relação – e já não a *persona* em abstracto.

Mas, uma vez cumprida a fenomenologia das tríades do espírito<sup>42</sup>, como se o arco que vai desde o livro IX ao livro XIV constituísse um exercício espiritual de purificação («*exercitatio animi*»), verificamos que no último livro, o XV, quanto trata da *persona* do Espírito Santo,

<sup>36</sup> *De Trinitate*, XV, vi, 10.

<sup>37</sup> *De Trinitate*, VIII, x, 14; IX, ii, 2; iv, 4, *passim*.

<sup>38</sup> *De Trinitate*, X, xi, 17.18.

<sup>39</sup> *De Trinitate*, XI, iii, 6; XIV, ii, 4.

<sup>40</sup> *De Trinitate*, XI, v, 9.

<sup>41</sup> *De Trinitate*, XIV, vi, 8.

<sup>42</sup> *De Trinitate*, XV, xvii, 28.

Agostinho recupera de novo o intento da investigação, suspenso na passagem do livro VII para ao livro VIII, quando respondera o impasse do «*diz-se que são três para não ficar calado*» com a afirmação «*vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor*». O que significa que, finalmente, é apenas na pneumatologia como *ontologia de comunhão* que se cumpre a intencionalidade agostiniana quanto à teoria das relações. Só na pneumatologia se resolvem, tanto quanto possível, as aporias do pensar categorial, que dividiu, mas que depois foi incapaz de reunir ou de reatar os nexos ontológicos da dispersão operada. Pois, para Agostinho, o Espírito Santo não é o Espírito do Pai e, depois, o Espírito do Filho, mas o Espírito de ambos: «*Spiritus Sanctus amborum*» e «*caridade de ambos procedentes*»<sup>43</sup>.

Não deixa, porém, de observar: embora insinue em nós o amor, não é apenas o Espírito Santo que é chamado amor, mas sim «*Deus é amor*». Aprofundando, contudo, a célebre teoria das apropriações, interroga-se: «*Se alguma destas três pessoas se deve designar propriamente como amor, quem mais apto do que o Espírito Santo?*»<sup>44</sup> Portanto, na Trindade, o Espírito Santo é chamado amor *por apropriação*<sup>45</sup>. Por apropriação (*proprie*), sublinhe-se bem, e não por exclusão, pois também o Pai e o Filho se dizem amor/*caritas*.

O perigo de uma aplicação unívoca das analogias psicológicas à Trindade seria atribuir a *memória* ao Pai, a *inteligência* ao Filho e a *vontade/amor* ao Espírito Santo. Agostinho adverte que a analogia não é para ser tomada à letra e muito menos aplicada de forma insensata, segundo uma correspondência exclusiva<sup>46</sup>, mas devem ser assumida ao jeito de uma co-presença e co-implicação relacional dos três nos três (*communio caritatis*).

Daí a dupla e conversível afirmação de São João, que é agora o eixo em que se move todo o pensamento de Agostinho: «*Deus é espírito*» e «*Deus é amor*» (Jo, 4,24; 1Jo 4,8), deduzindo da Escritura a

<sup>43</sup> *De Trinitate*, V, xi, 12; XV, vi, 10.

<sup>44</sup> *De Trinitate*, XV, xvii, 29.

<sup>45</sup> *De Trinitate*, XV, xvii, 29.

<sup>46</sup> *De Trinitate*, XV, xx, 39.

conclusão que logicamente se impõe: «O Espírito é amor». A caritas é o modo próprio como Deus é Uno e Trino, porque é vínculo unitivo na diferença de pessoas. «Só esta distinção trinitária do ser de Deus torna compreensível a frase “Deus é amor”»<sup>47</sup>

E este eterno amor-relação-recíproca (*ad invicem*) é mais do que «um ser» ou «uma substância»: é uma *persona em acto de amor*. O amor gera *sempre* pessoas e não indivíduos. É esta *perene restituição* em Deus («*bulição interna*», chama-lhe S. Breton) que torna inconcebível e contraditório que uma das pessoas se baste a si mesma, mas que haja entre elas pericorese ou «*dança*». O Espírito é a relação eterna do Pai e do Filho; esta relação é a expressão do seu amor, de tal modo que do «Abraço» ou do «Beijo Imemorial» procede eternamente uma terceira Pessoa. O Espírito é a Relação em Pessoa; é acontecimento de amor, enlace eterno, comunhão inefável do Pai e do Filho, *vinculum caritatis*: «Ó mistério de bondade! Ó sinal de unidade! Ó vínculo de caridade!»<sup>48</sup>

«Juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é uma terceira relação divina, a saber: a relação das relações do Pai e do Filho. Relação das relações, portanto, e nessa medida uma relação eternamente nova. (...) Só o Espírito de Deus, enquanto relação de relações, constitui o ser do amor como acontecimento.»<sup>49</sup> O *vinculum caritatis* não tem nome próprio, como o Pai e o Filho, porque o seu nome coincide com o vórtice trinitário: é a dança, é o amor mútuo e subsistente, é o *éxtase recíproco* e a *koinonia* do Pai e do Filho<sup>50</sup>. O pensamento queria encontrar uma identidade, uma substância, terra firme; mas apenas encontra movimento, eterna doação intermissiva; quando o pensamento salta, o solo está desde sempre em movimento e, por isso, ele fica perdido, como Nicodemos, ouvindo o Espírito, mas sem saber nem de onde vem nem para onde vai. Remata, pois, Agostinho: «Na Trindade excelsa, uma pessoa apenas é como as três, e duas não são mais que uma só, pois em si são infinitas. Assim, cada uma

<sup>47</sup> Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978 (*Dios como misterio del mundo*, trad. esp. de F. C. Vevia, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 421).

<sup>48</sup> *In Iohannis euangelium*, 26, 13.

<sup>49</sup> Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis...*, p. 476.

<sup>50</sup> *De Trinitate*, XV, VI, 10.

*delas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas, e todas em todas – e em todas a unidade.»*<sup>51</sup>

O amor perdeu qualquer sentido captativo ou possessivo, para se entender como pura e eterna doação. O sentido último do ser exprime-se na confissão trinitária como generosidade ontológica radical; um Deus sempre novo e em aberto. A Trindade é pura Vida oblativa. A exuberância que a Vida assim patenteia é a essência última da auto-revelação e da automanifestação: «*Deus distingue-Se ao amar-Se a Si mesmo.*»<sup>52</sup>

E concluímos com uma referência a Agostinho, que muito prezamos por vir justamente de um insuspeito irmão ortodoxo, o Pe. Boulgakov: «*Santo Agostinho faz uma verdadeira descoberta trinitária e pneumatológica quando exprime, pela primeira vez, uma ideia então totalmente estranha à teologia grega, a saber, a Trindade Santa considerada como Amor. Realça, além disso, a especial significação da Terceira hipóstase, exactamente como amor, como vínculo de amor, amor ou dilectio. (...) Esta beatitude do amor na Trindade, consolação do Paráclito, é o Espírito Santo. Em toda a literatura patristica, é apenas em Agostinho que encontramos este esquema de amor: o que ama, o amado e o próprio amor. [Agostinho] compreendeu a Terceira hipóstase como Amor hipostático, e é isto que constitui a importância perene da sua teologia trinitária.*»<sup>53</sup>

A propósito do que o Pe. Boulgakov chama «*descoberta trinitária*», lembremos apenas que, no final de *De Trinitate*, a questão já se não coloca a Agostinho em termos de linguagem, seja simbólica, seja especulativa, seja analógica, mas em termos de metamorfose interior, de *in-habitação trinitária*, «*deificatio*». Trata-se de experienciar, no Espírito, a Vida divina: «*Habita [no Amor] e serás inhabitado; permanece no amor, e ele permanecerá em ti.*»<sup>54</sup> Quem não ama está morto. *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*.

José M. Silva Rosa

<sup>51</sup> *De Trinitate*, VI, x, 12.

<sup>52</sup> Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis...*, p. 419.

<sup>53</sup> Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Paraclet*, (trad. fra. de C. Androniko, Préf. V. Volkoff), Paris, L'Âge d'Homme, 1996, pp. 49.74.

<sup>54</sup> *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 7, 10.