

DIDASKALIA

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA / LISBOA

A TEOLOGIA ESCRITA POR PORTUGUESES

2006
VOLUME XXXVI
fascículo 1

director

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

conselho de direcção

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

JOÃO ELEUTÉRIO

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

DOMINGOS TERRA

ALFREDO TEIXEIRA

redacção e administração

FACULDADE DE TEOLOGIA

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Palma de Cima

1649-023 Lisboa

Telef: 217214154

Fax : 217214165

Email: didaskalia@ft.ucp.pt

condições de assinatura

Portugal	€ 30
Europa, África Lusófona, Macau e Timor	€ 70
Restantes países	€ 75

Os textos publicados são da responsabilidade dos autores

15 *Nota Editorial*

ESTUDOS

19 *Il culto della croce nella liturgia del venerdì santo nell'altomedioevo*

ENRICO MAZZA

Sumário: O artigo intende mostrar a origem do rito da adoração da cruz na liturgia de Sexta-feira santa. Para o efeito examinam-se as liturgias romana, galicana e moçarábica. A partir dos documentos estudados, verifica-se que até ao séc. VII a Sexta-feira santa não conhece nenhuma liturgia própria. Em Roma, o sacramentário Gelasianum Vetus é o primeiro livro litúrgico a mencionar, para este dia, uma liturgia da palavra seguida do rito da veneração da cruz e da comunhão dos fiéis. A história deste rito está ligada ao culto da relíquia da verdadeira cruz praticado na liturgia estacional do Papa. A relíquia era levada em procissão da basílica de S. João de Latrão até à basílica de Santa Cruz em Jerusalém, onde era depositada num altar. Na primeira parte do séc. VIII, o Ordo romanus XXIII testemunha esta prática da liturgia papal, decalcando a descrição feita por Egéria sobre os ritos da semana santa em Jerusalém nos finais do séc. IV. A liturgia da Gália ignora qualquer rito de adoração da cruz. Na tradição hispânica, a origem dos ritos de Sexta-feira santa relaciona-se com o Ofício de Laudes, Tércia e Noa, que têm como tema dominante a paixão de Cristo. O autor conclui, por conseguinte, que o rito da adoração da cruz não nasce em Roma nem em Espanha, mas é um desenvolvimento da veneração da relíquia da santa cruz e do Ofício divino, respectivamente.

Summary: This article aims to show the origin of the rite of the adoration of the Cross in the Good-Friday liturgy. For this purpose we will examine the Roman, Gallican and Moza-

O Primado da Relação
Da Intencionalidade trinitária da filosofia

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Universidade da Beira Interior (Covilhã)

DA GÉNESE DA INVESTIGAÇÃO

*a escrita exige solidões e desertos
e coisas que se vêem como quem vê outra coisa*

SOPHIA DE MELLO BREYNER, «A escrita»,
in *Ilhas. Obra Poética III*, p. 328

Abertura em compasso ternário

A relação é a casa do pensamento, o *meio* onde a inteligência habita. Aqui *mora* e sem esta *demora* não há pensamento. Pensar é descobrir-se *entre* o uno e o múltiplo, *entre* o mesmo e o outro, sem se poder furtar a esta relação nem a poder exaurir numa completa transparência racional. A filosofia surpreende-se amor da sabedoria em tal *entremeio*, entre aquela inevitabilidade e esta impossibilidade. O pensamento, porém, sempre do ser, é tão-só uma expressão da relação. Importa regredir, por isso, da região da lógica, mormente das suas paragens mais rarefeitas, para o vale fértil da ontologia e da acção, onde o uno e o múltiplo, a identidade e a alteridade se vinculam e se *comprometem* concretamente. O universo, o nosso mundo, não é nem multiplicidade pura nem unidade pura, mas experimentamo-lo como relacio-

nalidade *in actu exercito*. Porém, não é na natureza que, fenomenologicamente, temos a notícia mais segura do *enlace imemorial* entre pensar e ser. Ao nível da nossa existência humana, a *Pessoa* é a epifania por excelência de tal *novidade ontológica*. A afirmação da *Pessoa* como síntese de substância e de relação, de ser e de consciência é um dos gestos metafísicos mais arrojados e decisivos do pensamento ocidental, cujo berço foi a afirmação de *um Deus diferente*, um Deus-em-relação, um Deus-Trindade. Expressão de um optimismo ontológico radical frente aos mitos da queda e da cisão, o pensamento trinitário ousa afirmar que a diferença e a relação constituem a Vida íntima do Absoluto, de Deus, em eterna *dança* de amor, e que a mesma se exprime, segundo um princípio de exuberância positiva, em análoga diferenciação do ser e dos seres, contra os esquemas da dívida e da degradação ontológicas. *Um, dois, três; eu, tu, ele; mesmo, outro, diferença; unidade, alteridade, relação; mundo, homem, Deus; Pai, Filho, Espírito*: eis os passos e o espaço da pericorese essencial que orientou esta investigação de doutoramento.

A fé dá que pensar

Tematicamente, tese que aqui se apresenta, intitulada *O Primado da Relação. Da Intencionalidade trinitária da Filosofia*, nasceu de releituras sucessivas da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Com efeito, as tentativas de captar o ímpeto criativo da obra e de determinar as *linhas-de-fuga* que fazem dela «*um momento decisivo da história do pensamento*» (P. Hadot), constituem os dois itinerários que estruturam a tese em duas partes, intituladas a primeira: *Manifestação e Revelação*; e a segunda: *Ser, Relação e Trindade*.

O primeiro itinerário, prosseguido na Iª Parte, é protréptico e transporta-nos da obra de Agostinho para uma determinada intencionalidade relacional e mesmo trinitária presente no pensamento contemporâneo. Do mesmo modo que, em *De Trinitate*, a passagem da exegese das teofanias trinitárias (livros I-IV) para a investigação de como as categorias da *substância* e da *relação* podem convir à Trindade (livros V-VII) obrigou a reequacionar a relação entre *revelação* bíblica e o poder de *evidenciação* da razão e, depois, a uma inversão da investigação (livros VIII-XV), assim certos itinerários da fenomenologia contemporânea, mormente francesa, visando a correlação originária entre o fenómeno e a sua fenomenalidade, demandaram a impressionalidade primordial que revela a consciência à própria consciência (*fenomenalização originária*), escopo que, no limite, obrigou a uma *inversão da Fenomenologia* a partir de dentro. A Arquipassibilidade da Vida, e não o Eu constituinte, a intencionalidade da consciência ou o horizonte mundano, constitui a *essência da manifestação*, afirma Michel Henry. Assim, no *pathos* originário da Vida, fenomenológica por essência porque auto-revelação, dá-se o quiasma entre a *mani-*

festação e a *revelação*, noções que as modernas filosofias dos limites opuseram. Mostra-se assim que a Fenomenologia radical da Vida, passando por uma ontologia da relação, reclama uma transcendência relacional e trinitária – «*enlacement pathétique originnaire*», «*Ereignis trinitarischem*» –, afirmações da experiência cristã que uma metodologia que se quer rigorosa não pode ignorar.

O segundo itinerário, que constitui a IIª Parte, é anatréptico e pode resumir-se assim: da *substância* para a *relação*, da *relação* para a *Pessoa* e, nesta, para o seu dinamismo mais íntimo: o Amor. Na teoria das relações trinitárias, o Amor significa *apropriadamente* o Espírito Santo: é o *vinculum caritatis*. Deste modo, partindo do esforço de Agostinho por reconhecer na Trindade uma relação essencial, regride-se hermeneuticamente para concepção aristotélica de relação. Reconhecendo-se a importância que o tratamento lógico da questão tem no Estagirita, verifica-se ao mesmo tempo o seu estatuto ontológico *mínimo*. De facto, a afirmação de Aristóteles é clara: «De entre todas as categorias, a relação (*prós ti*) é a que tem menos natureza (*phýsis*) ou substância (*ousia*).» (*Metaph.*, N, 1088 a 22) Outra será a orientação da experiência cristã primitiva, onde a relação assume especial relevância, à luz da confissão trinitária, menos como um *saber* que como um *modo de vida*. Ambas as linhas se entrecruzam nas discussões do séc. IV, sobre a natureza do divino. O debate entre o modalismo, o arianismo e o monoteísmo trinitário constitui, sem dúvida, um momento matricial e exemplar da cultura ocidental. O primeiro embaute foi protagonizado primeiro por Ário e Atanásio de Alexandria; o segundo por Eunómio de Cízico e os Padres Capadócijs, especialmente Basílio de Cesareia. Agostinho de Hipona inscreve-se no debate num momento mais tardio, cerca de quarenta anos depois, e nele a superação do *conflito de interpretações* entre as noções de *substância* e de *relação*, aplicadas à Trindade, dá-se através da noção de *Pessoa*, a qual, primeiro em âmbito trinitário e depois antropológico, diz uma dimensão absoluta (*ad se*) e simultaneamente relacional (*ad aliud*). Uma *ontologia da relação* tem a sua melhor expressão numa *ontologia da pessoa*. Tal solução especulativa do livro VII de *De Trinitate*, porém, não saciou Agostinho. A Trindade não é da ordem do que se *pode dar a ver*, mas da ordem da exuberância da Vida e do Amor. «*Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides*» (VIII, VIII, 12) é a chave para compreender a inversão agostiniana do plano especulativo para o plano da acção sob o discurso. Assim, a segunda parte da obra responde à insatisfação sublinhando a dinâmica do Amor e da Vontade no homem, *insinuação em nós* do que é o Espírito Santo na Trindade.

O esforço de Agostinho por reinterpretar ontologicamente a categoria da relação recondu-lo a uma *ontologia do amor* e, finalmente, a uma *ontologia da comunhão* trinitária como *mysterium* radical da diferenciação e da unificação em Deus e, por *dissimilis similitudo*, em toda a realidade. Deste modo, «*le jeu trinitaire*» que «*re-prenne par avance toutes nos désolations, y compris celle de la métaphysique*» (J.-L. Marion) obvia, por antecipação, quer aos bloqueios substancialistas e identitários (cau-

cionadores de «identidades assassinas») quer às derivas pulverizantes do pensamento ocidental (patentes nas múltiplas «ideologias da diferença») e é hoje, cada vez mais, uma *figura* para onde se volta também o pensamento filosófico. Muitas vezes, ao longo desta investigação, nos aconteceu pensar sobre o modo como o pensamento pode ser um espaço de acolhimento (*pathos*) e de formulação da *fides quae*, e como esta, em vez de tolher, abre novos horizontes ao humano interrogar. Assim uma convicção se foi aprofundando em nós: a experiência crente, longe de ser uma posição informe, anúncio rouco ou um *grito*, abriga insuspeitas larguras, alturas, lonjuras e profundidades. É um lugar de intensa diferenciação, unificação e universalização tanto da vida como do pensamento. *A fê dá a pensar e dá que pensar.*

Releituras de *De Trinitate*. Demanda do «impulso criativo»

«O movimento de regresso a Agostinho não corresponde a uma estagnação, antes leva a procurar na refontalização dos textos originais o impulso criativo que permite o desenvolvimento da ciência e amplia o conhecimento da Verdade.»¹ No esquema global de *De Trinitate*, procurando apropriar este «impulso criativo» de que fala Gama Caeiro, chamou-nos particularmente a atenção o *modo fenomenológico* como Santo Agostinho procurava esclarecer a questão em causa, i.e., a possibilidade de coadunar a unidade (da substância) e a diferença (das pessoas / relações) em Deus. De facto, nas diferentes e sucessivas tentativas de elucidação da Trindade que estruturam a obra, o seu autor procura remontar às condições «transcendentais» de revelação *daquilo* que se revela e *como* se revela. Assim, a *fenomenologia* das teofanias bíblicas vetero e neotestamentárias, nas quais crê insinuada a Trindade, e o significado relacional patente na figura do «*anjo*», onde a dialéctica revelação / ocultação assume intensíssimas expressões (livros I a IV); a discussão com os arianos e os modalistas e o *conflito de interpretações* em torno da oposição entre a substância e a relação, conflito que só a «novidade ontológica» da *Pessoa* vem sanar, apontando uma solução (livros V a VII); o longo «desvio» pelas estruturas triádicas / trinitárias da interioridade humana (livros IX a XIV), consumando-se aqui uma radical orientação transcendental; e, enfim, o rumo para uma *ontologia do amor e da comunhão* (livros VIII e XV), perscrutando a Vida divina, na qual a figura do «Espírito» como *vinculum caritatis* aparece, finalmente, como solução por excesso para a *teoria das relações* – todas estas tentativas constituíam como que variações fenomenológicas, *avant la lettre*, em torno dos modos de manifestação divina e de auto-revelação trinitária da

¹ Francisco da Gama CAEIRO, «A presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Didaskalia* 19 (1989/1), p. 92. E acrescentava: «Os domínios da Filosofia e da Teologia não se confundem, mas no Doutor de Hipona jamais andam divorciados: razão para não esquecermos o renovado surto de interesse por Agostinho no ensino teológico universitário, onde designadamente as perspectivas da sua doutrina trinitária abrem novas vias, aprofundando a noção desta ligação íntima, desta implicação mútua do Deus em si e do Deus para nós, do Deus da *theologia* e do Deus da *ekonomia*, no dizer dos Antigos.»

Vida, como se, em cada tentativa, Agostinho buscasse almejada *species* que, teimosamente, lhe escapava.

Nesta fase da nossa investigação, com a IIª Parte da tese quase concluída, a premissa da interrogação acerca do «impulso criativo» da obra e a experiência do pensar com outros, foram determinantes no rumo a seguir e no alargamento das perspectivas. Dá-se então, neste contexto, o encontro com a obra de Michel Henry e a leitura sistemática dos seus textos. *Et lux in tenebris lucet*: no projecto de uma «filosofia do cristianismo» do autor de *C'est moi la Vérité* descobrimos um pensamento decisivo não apenas para o entendimento e a formulação da «intuição nativa» da obra de Agostinho, mas que também nos conduzia directamente à possibilidade de uma «fenomenologia trinitária», por via de uma Fenomenologia da Vida inscrita no projecto da metodologia fenomenológica mais rigorosa. Pouco a pouco, o autor de *L'essence de la manifestation, de l'Incarnation. Une philosophie de la chair e de Vie et révélation* começa a suscitar em nós o interesse por outros pensadores franceses – Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, Stanislas Breton, Michel Serres – na qual se nos revelaram inesperadas vias quanto ao aprofundamento e prossecução do nosso intento: a possibilidade de uma fenomenologia da relação e, enfim, trinitária. É este «desvio hermenêutico» que gera a Iª Parte da nossa tese, intitulada «*Manifestação e Revelação*.» Não é que nele se abandone *De Trinitate*, bem pelo contrário. Mas importava auscultar a obra a partir do presente filosófico, quer dizer, também das possibilidades que, directa ou indirectamente, o actual pensamento hermenêutico e fenomenológico nela reconhece. Para isso, como tantas vezes reitera Michel Henry, não há melhor método que o fenomenológico, porque visa, de modo radical, o essencial e mais significativo. Deste modo, próximos e distantes de Agostinho – pois «*o diferente ilumina o mesmo*», vice-versa, afirma M. Serres –, quer dizer, nem colados nem afastados, iniciámos uma longa parábola relativamente a *De Trinitate*, como se também aqui experimentássemos uma lei íntima da consciência segundo a qual é preciso afastar-se para poder recuperar, noutra plano, o que se deixa. A relação requer sempre proximidade e distância, identidade e diferença, mesmidade e alteridade. E se tal é a dita dialéctica da consciência, nela, qual *imago Dei*, parecia haver ainda uma ressonância do que a tradição chamava «pericorese trinitária». E deste modo, da leitura de *De Trinitate*, obra que alimentou amplos horizontes do pensamento medieval, somos conduzidos à intencionalidade relacional e trinitária da Fenomenologia de M. Henry. Este, numa idêntica intencionalidade, devolve-nos a uma «filosofia do cristianismo» e à tradição de uma meditação sobre a auto-revelação da Vida, em cuja encruzilhada reencontramos *De Trinitate* na sua tentativa de dar conta da unidade e da diferença em Deus. Como num amplo círculo hermenêutico, uma mesma intencionalidade coloca-nos em duplo movimento entre a obra de Agostinho de Hipona e o pensamento contemporâneo.

Luta contra o Maniqueísmo

Devemos confessar que uma das motivações mais profundas que acompanharam toda a investigação foi a luta contra uma certa dilaceração interior, contra um maniqueísmo latente que se exprimia na concepção de uma identidade forte, pura e solitária, que nada podia atingir ou macular. Se P. Ricoeur afirmava que filosofava para não se tornar fideísta, cremos poder dizer, pelo nosso lado, que filosofar constitui um esforço para não nos tornarmos maniqueus.

Pode reconhecer-se naquela tendência ainda o fundo gnóstico que persiste na razão ocidental. Como denuncia U. Eco, esse fundo está patente desde gestos mais simples – v.g., o modo como lidamos com subprodutos de uma sociedade de consumo – até às formas mais elaboradas de relação com a realidade, que tende a anular mentalmente as diferenças ou a ver nelas um princípio maligno que importa combater, dominar e extirpar. Uma das raízes mais arreigadas do modo violento como nos relacionamos hoje com a realidade – com a natureza, com os outros, com a transcendência – relaciona-se com este maniqueísmo larvar da nossa cultura, atormentada por identificar imediatamente o bem e o mal, de separar já, impacientemente, o trigo e joio, sem esperar pela colheita final. Tal atitude, pouco atenta aos dinamismos da realidade, despreza e teme a criação, a diferença e a pluralidade como abominações, e considera a *existência em relação* como a expressão de um crime ou de uma queda ontológica.

E quase sem se dar por disso, algumas expressões do pensamento e da acção no Ocidente – na teologia, na política, na economia, no direito, na ciência; mas a matriz fundamental é filosófico-religiosa –, tornaram-se profundamente violentas. Se se procurar a razão filosófica mais profunda disto – que alguns já chamaram a «*tragédia da Filosofia*» (S. Boulgakov) –, ela reside no facto de a atenção se ter focado quase sempre, triunfalmente, no «princípio da identidade» (F. Varillon). À parte as correntes místicas, o fascínio da Unidade traduziu-se quase sempre necessidade compulsiva de dar nome, de identificar, de exorcizar o medo do desconhecido, encontrar a *arkhē*, dar razões... Em suma: tornou-se num pensar tendencialmente inquisidor e policiador que a todo o momento pede o BI a tudo e a todos. E se isto é verdade, quer dizer, se o pensamento oficial esteve mais atento aos resultados estabilizados dos processos de unificação e de universalização do que aos dinamismos de diferenciação e às funções de relação que possibilitavam aqueles processos – vénia para todas as tendências inversas, que também se verificaram –, sente-se cada vez mais hoje a necessidade de uma ontologia insubmissa às lógicas binárias, às métricas canonizadas, uma ontologia «*nómada e dançante*» (pericorética), atenta ao que *está entre*. Uma Ontologia de *entremeios*, enfim, que ouse afirmar que a relação, a simbiose, a aliança, o pacto, o lugar, o tempo, a itinerância, a acção, a comunidade, o encontro, a mestiçagem, o *pathos*, o amor, a ternura, a fragilidade, a comunhão – numa

palavra: a Vida –, são modalidades de ser ontologicamente originárias, não derivadas nem «*petites servantes*» de uma Substância todo-poderosa. Se a Ontologia clássica pôs a tónica sobretudo no sujeito e no predicado, urge interpretar hoje o *substantivo* e o *adjectivo abrindo-se ao Verbo*, i.e., à relação *em acto*. Estamos intimamente convencidos – mas não se trata apenas de uma convicção – de que o paradigma trinitário pode constituir-se, *hic et nunc*, numa instância crítica do modo violento e polémico como nos relacionamos com a realidade que nos envolve: o mundo, a diversidade inorgânica, biológica, geográfica; a realidade humana e sua múltipla expressão rática, linguística, cultural, simbólica, política; e ainda as expressões plurais do sentido transcendente da existência, como as religiões. Contra tal visão polémica, a Trindade é também, por antecipação, o ícone de uma *Ontologia* ou de uma *Ecologia integral*. Verdadeiramente, uma ontologia trinitária é o paradigma adequado para uma época de globalização. Num mundo cada vez mais global, mais repetitivo e padronizado, as fronteiras entre os sistemas simbólicos de troca encontram-se cada vez mais frágeis e permeáveis, gerando fenómenos contraditórios – por exemplo, a reivindicação da diferença tornar-se simultaneamente fracturante e homogeneizante. A riqueza deste espaço global de miscigenação e de trocas é imensa, como sublinha M. Serres (*La légende des anges*), mas precisa como de pão para a boca de símbolos criativos e relacionais, e não de repetições estéreis que, por contraposição, acabam por gerar novos bloqueios culturais, ráticos, sociais, económicos, políticos e simbólicos. É vital introduzir num mundo em acelerado processo de globalização e de unificação símbolos de relação e de diferenciação reais, que valorizem a diferença como tal, sem ceder às tentações da fractura ou da homogeneização: na identidade atentos à diferença, nesta atentos à unidade.

SINOPSE DA ESTRUTURA E DOS NEXOS

*‘in meditatione mea exardescit ignis
ut quaeram faciem tuam semper.*

AGOSTINHO DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, VII, 13

Estruturalmente, como se disse, esta tese é constituída por duas partes («*Manifestação e Revelação*»; «*Ser, Relação e Trindade*»), havendo entre elas um diálogo íntimo. Com efeito, cada uma delas emerge a partir da outra *in via*, por exigências intrínsecas da própria investigação: a segunda concretiza e exemplifica a primeira que ela própria suscitou; esta responde àquela amplificando-lhe a intenção e legitimando filosoficamente o primado da relação que, depois, suporá no seu próprio desen-

volvimento. Ambas desenham, sugestivamente, o espaço de um abraço em movimento ou de analepse e de prolepse recíprocas, como um solenóide, cuja espiral gerada não só permite tratar a mesma questão em escalas diferenciadas, mas servir como íman atrator da investigação, mantendo-as em íntima relação. É este o princípio de coordenação e de leitura que esteve no nosso ânimo. Por isso, na sequência dos temas que se apresentam a seguir, não só concretizamos os conteúdos de cada capítulo como sugerimos relações entre ambas as Partes. Visamos sugerir, por conseguinte, a ordem inter-remissiva, feita de fluxos e refluxos, entre as partes e o todo, e vice-versa, que esteve presente no próprio processo de investigação e de redação. Assim, a Iª Parte é constituída por uma breve *Introdução* a que se seguem cinco capítulos: (I) «*Imagens de Deus e interpretação*»; (II) «*Fenomenologia e teologia*»; (III) «*Simbologia, ontologia, transcendência*»; (IV) «*De uma fenomenologia saturada rumo a uma ontologia*» e (V) «*A Vida: manifestação ontológica relacional*». O fio condutor que os encadeia encontra-se na relação que o título geral desta Parte evidencia: «*Manifestação e Revelação*». A IIª Parte, subordinada ao título «*Ser, Relação, Trindade*», inicia-se também com uma pequena *Introdução*, integrando seguidamente seis capítulos: (I) «*Substância e relação: a posição aristotélica*»; (II) «*A experiência cristã da relação*»; (III) «*Entre arianismo e modalismo: exigência de um pensar relacional*»; (IV) «*Teofanias trinitárias: a interpretação agostiniana*»; (V) «*A Pessoa no horizonte de uma ontologia relacional*» e (VI) «*Trindade e amor: «Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides»».*

Principiamos por esclarecer o título da Iª Parte – «*Manifestação e Revelação*» –, atentando na relação entre os termos, ou seja na cópula do enunciado («e») que não visa justapô-los, mas determinar o ponto focal onde ambos convergem.

Manifestação e Revelação

Reconduzidos ao pensamento contemporâneo pelo «*modo fenomenológico*» como Santo Agostinho progride em *De Trinitate*, rapidamente a investigação mostrou que a Fenomenologia não fala apenas grego. O seu vocabulário, recheado de metáforas ópticas, recupera nostalgicamente a linguagem das teofanias, visando uma presença: o ideal da *evidência absoluta* não mima, a seu modo, o ancestral desejo de «ver Deus face a face», «em pessoa»? Por outro lado, boa parte da Teologia do século XX integrou a metodologia fenomenológica na sua própria linguagem. No discurso sobre a manifestação do ser², a Teologia reconhece uma linguagem possível não só para falar da Criação e da Revelação histórica, mas também, analo-

² Cf. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'Histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995, p. 73: «A revelação conserva-nos na questão do ser.»

gicamente, da própria Trindade, no sentido em que a eterna circulação de Vida, dela afirmada, cumpriria o ideal de preenchimento fenomenológico e excedê-lo-ia. Por outras palavras, a recuperação da relação, que o «e» da formulação manifesta, visava a convergência de ambas numa instância mais radical: atestar a *impressionalidade originária* da consciência e averiguar as condições que tornam possível tal auto-revelação — a essência fenomenológica da Vida. A intencionalidade relacional do pensamento, por conseguinte, na esteira da Fenomenologia, não só permitia, mas preconizava uma convergência entre o discurso filosófico sobre a manifestação do ser e o discurso teológico sobre a auto-revelação trinitária. Passar fenomenologicamente de um para o outro, porém, exigia descrever rigorosamente a intencionalidade da consciência e determinar, em concreto, não só a possibilidade da transgressão da Fenomenologia, como até da sua inversão — o *fenómeno saturado*, em Jean-Luc Marion, em virtude do excesso do *dado*, opera uma transgressão fenomenológica; o *pathos* da Vida, i.e., a auto-revelação da Vida que se experiencia e se revela a si mesma, patenteia a necessidade de inverter a Fenomenologia, afirma M. Henry: há um «*clarão que brilha nas trevas*», a partir de si mesmo, sem consciência intencional constituinte nem horizonte mundano. Adiante, evidentemente, retomaremos estas referências decisivas de agora apenas aludidas.

Foi, pois, perseguindo tal convergência que se intitulou a Iª Parte «*Manifestação e Revelação*». E se com a cópula mínima se intendia o quiasma entre a manifestação e a revelação, também se visava, simultaneamente, cortar o passo às pretensões racionalistas e fideístas que, reforçando-se mutuamente, cavaram um fosso quase abissal entre uma e outra. Sabemos, efectivamente, que algumas teologias e filosofias foram feitas no pressuposto da sua recíproca oposição. Não obstante, tal não era uma inevitabilidade fatal, carecendo ao invés de base ontológica, sobretudo porque tal rivalidade encontrava a sua génese numa sobredeterminação de esquemas gnósticos e soteriológicos que, amiúde, precisavam de opor, se não mesmo cindir, a manifestação do ser e a auto-revelação divina. Nesta orientação para a correlação originária entre o que aparece e o aparecer, i.e., para a fenomenalidade do fenómeno, a metodologia fenomenológica, ao recusar optar *exclusivamente* pelo ser ou pelas aparências, e ao rejeitar também a redução da fenomenalidade à dialéctica de um *Mesmo* em metamorfose histórica, como em Espinosa ou Hegel, apareceu como uma das filosofias mais radicalmente antimaniqueias e antimonistas da tradição ocidental. A *epokhē* fenomenológica, ao pôr entre parênteses teses de existência e ao demandar o *aparecer originário* revelava uma atitude profundamente antidualista na sua essência. Todavia, apesar desta atitude decisiva, tal não significa que a metodologia fenomenológica husserliana tenha desenvolvido e levado até ao fim as promessas iniciais. Se com rigor se atender à fenomenalidade do fenómeno, uma pergunta final determina o prosseguimento de possibilidades insuspeitas e inauditas: «*Se a consciência tudo revela, o que é que revela a consciência à própria consciência?*» É por

aqui que avançarão J.-L. Marion e M. Henry. E na senda desta orientação surgirão também novos projectos de renovação da ontologia, atendendo à «*sorgività pura e originaria*» do ser à luz do paradigma trinitário, para utilizar a expressão de B. Forte, constituindo um movimento que reúne hoje um grande leque de pensadores, de diversa proveniência³.

«*Não farás imagens*»

O capítulo de abertura da investigação intitula-se «*Imagens de Deus e Interpretação*». É conhecida, e muitas vezes realçada, a convergência do mandato bíblico, colocado na boca de Deus: «*Não farás imagens*» (Ex 20, 4; Lv 26, 1; Dt 4, 23), com a crítica da filosofia grega ao antropomorfismo idólatra, zuzido por Xenófanes de Cólofon: «*Os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus*». ⁴ Ora, uma investigação dedicada a uma das «*figurações*» teológicas mais originais, a Trindade — e onde, pretensamente, aquele preceito mais teria sido violado —, não podia ignorar a reflexão da Fenomenologia da Religião sobre essa «*máquina de fabricar deuses*» que é o homem, na conhecida expressão de Henri Bergson. Impunha-se, pois, revisitar o *homo religiosus* e a sua tendência para figurar concretamente as divindades e o transcendente, de modo particular se tais figuras divinas se esgotam em modelos de acção. De uma leitura comum a várias disciplinas positivas, poder-se-ia extrair um princípio como este: «*diz-me que deuses tens e dir-te-ei quem és*». A formulação é simplista, o campo é melindroso e, evidentemente, não se quis aprofundar um tema que, por si só, requeria estudos muito diversos. Impunha-se, todavia, uma breve alusão às teologias políticas, tanto mais que uma interpretação da história do cristianismo põe o monoteísmo de tendência ariana a fundamentar modelos de poder imperial, piramidal e absolutista, por contra-posição com as concepções participativas e tendencialmente «*democráticas*» do poder, que invocam como modelo a Trindade. Evidentemente, tais associações directas são sempre problemáticas, mas não faltam estudos sobre as formas históricas concretas que as mesmas assumiram. Neste sentido, o terceiro capítulo da IIª Parte, intitulado «*Entre arianismo e modalismo: exigência de um pensar relacionab*», exemplifica suficientemente o problema genérico formulado neste capítulo da Iª Parte. Se é verdade que as religiões são mais poéticas e estão mais próximas da vida que a filosofia, esta não se pode eximir de interrogar as imagens e crenças daquelas, em especial a que infantilmente põe um Deus, monarca absoluto, a reger a história humana

³ Cf. Bruno FORTE, «La dimora nella Trinità: contributo ad una ontologia trinitaria», in Piero CODA e Lubomír ZAK (edd.), *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 109-122.

⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, V, 109, 1-3; VII, 22, 1; cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge / London / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney, 1983, pp. 168-169 [*Os Filósofos Pré-socráticos*, trad. port. de C. Fonseca, FCG, Lisboa, 1994, pp. 172 e ss].

com uma batuta de ferro. Tal questão interessava-nos ainda por uma razão particular: porque, ao contrário da nossa interpretação, alguns acusam o «Deus de Agostinho» — o Deus pretensamente forjado por Agostinho — de ser um Deus «*déspota*», «*legalista*», «*implacável*», um «*carrasco de crianças*», um «*princípio tirânico do real*»⁵, etc. Uma boa maneira de repudiar tal hermenêutica não seria voltar de novo a *De Trinitate* e à imagem de Deus que aí se patenteia? No seguimento da nossa reflexão, tal interrogação implicou outra: a de um discurso possível e com sentido sobre «Deus». Ludwig Wittgenstein, por exemplo, formulou com clareza a relação, ao afirmar «Deus» como a figura do «sentido do Mundo», associando-lhe a «*metáfora do Pai*». Ora, no auge de uma «*idade hermenêutica da razão*», hoje menos que nunca a experiência crente se pode eximir à interpretação da sua linguagem e das imagens de Deus que a atravessam. Interpretar é dar sentido. Não ter medo da interpretação: tal é o repto que a hermenêutica contemporânea lança à experiência cristã. O cristianismo sempre esteve, e deve estar, «*sob o risco da interpretação*», afirma Claude Geffré. Importava pois auscultar os textos, quer os da revelação quer os da tradição. Os textos, particularmente os textos religiosos e sapienciais da humanidade, são fontes inesgotáveis de sentido e não admitem ser anexados e afunilados em leituras míopes e particularismos estéreis. A reflexão filosófica ou bebe dessas fontes não-filosóficas, ainda que criticamente; ou estiola em micrologias autistas. Tal amplificação do horizonte de reflexão levada a efeito pela hermenêutica contemporânea configurava um convite para levar a sério a experiência cristã e revisitar os textos pelos quais, historicamente, ela se exprimiu. É aqui que se encontra uma correlação intrínseca com a investigação realizada no segundo capítulo da IIª Parte intitulado «*A experiência cristã da relação*». E no horizonte mais amplo deste processo hermenêutico e de relação sobressai, evidentemente, a figura de Santo Agostinho — homem de encruzilhadas, ensarilhado em múltiplos *conflitos de interpretações*: razão por que alguns, como P. Ricoeur, dizem expressamente preferi-lo a todos os outros.

Continuando no âmbito do capítulo inaugural, que rasga horizontes a ambas as Partes, seguidamente, em diálogo com Goulven Madec, questionamos a separação entre Teologia e Filosofia — de facto, o divórcio entre ambas é objecto de uma crítica radical e impiedosa por parte deste autor. Apesar de não perfilhar nenhum confucionismo pardacento, quando a divisão se torna num inquestionado pressuposto epistemológico (como se a escola devesse imitar a fábrica), repercutindo-se noutras ordens — v.g. natural *versus* sobrenatural, revelação *versus* manifestação —, torna-se não só um empecilho como um perigo, afirma G. Madec. Impede a compreensão das obras plurais, por exemplo, patrísticas, cuja génese vital ignora e nada deve a tais espartilhos. E os textos de Santo Agostinho, considera este autor, têm sido dos mais maltratados e incompreendidos por esta «*higiene metodológica*».

⁵ Jacques DUQUESNE, *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer-Benard Grasset, 1997.

Ora, só a acção parece capaz de dissolver as aporias pensantes. Daí que se tenha sugerido a necessidade de refontalizar os discursos disciplinares nos seus contextos natais e na experiência humana que lhes confere densidade existencial, pois aí se verificará que eles não admitem a discriminação escolar que os fatia e parcela, «grelhando-os» em esquematismos estéreis e roubando-lhes o ímpeto nativo — tal seria válido para a teologia, refontalizando-se nos textos bíblicos e nos Padres da Igreja, mas também para a filosofia no sentido acima referido e, de algum modo, para todos os saberes. Recorrendo ao paradigma relacional e ao carácter *primordial* da relação (Francis Jacques, Pierre-Jean Labarrière), questionámos ainda as chamadas *ideologias da diferença* que, amiúde, repetem com diverso sinal os discursos identitários que criticam. Uma coisa é afirmar a singularidade, outra reivindicar reactivamente a diferença: aquela unifica e diferencia, esta cinde e homogeneiza.

Fenomenologia e Teologia

A pergunta que preside a esta formulação — que não é só nossa, como se verá — é se a Fenomenologia, apesar do imenso alargamento que operou na noção de fenómeno, não se revela, depois de tudo, um espaço demasiado apertado para acolher todas as possibilidades de manifestação do ser. A questão pode ser colocada a partir de múltiplos âmbitos: ontológico, estético, hermenêutico-cultural, histórico, linguístico e também, evidentemente, religioso e teológico.

Neste último sentido, vemos alguns estudiosos da Fenomenologia — Angela Ales Bello, nomeadamente — sublinharem a evolução husserliana desde o famoso «ateísmo fenomenológico» das *Investigações Lógicas* até à «teleologia do Espírito» aberta a um divino de tipo feuerbachiano, recorrente nos últimos escritos. Pense-se o que se pensar desta evolução, Husserl terminou a *Quinta Meditação Cartesiana* com uma referência directa a Agostinho, particularmente significativa: «*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*»⁶. Estaria Husserl a sugerir uma orientação possível da Fenomenologia futura? Ora, se atendermos ao modo como a admonição foi prosseguida pelo autor de *De Doctrina christiana* — e Husserl não o ignorava —, verificamos que na subjectividade transcendental desenhada pela «pericorese das faculdades» (as tríades) se descobre uma transcendência que a consciência não põe. E em *De Trinitate* essa transcendência é ela própria Trindade. Será que este percurso configuraria ainda um prolongamento admissível pelo pai da Fenomenologia? De modo nenhum. Diga-se, porém, que a possibilidade de Deus (não apenas como «objecto intencional» da consciência) é uma questão presente nas últimas investigações de Husserl⁷, contrariando o esforço que os defensores de uma pureza fe-

nomenológica «incontaminada» e suspensa fazem por esquecer (ou ocultar) tais textos. Historicamente, sabemos que a Fenomenologia se constituiu como um projecto em aberto, tendo gerado muitos percursos de dissidência, a começar por M. Heidegger e M. Merleau-Ponty: o primeiro deixando a pretensa «caixa da consciência» e voltando-se para o «ser-no-mundo», o segundo interessando-se pelo *invisível do visível*. Como sublinham J.-F. Courtine, S. Breton, J.-L. Marion, E. Lévinas, M. Henry (ao contrário de D. Janicaud), nessas «transgressões» residiu muita da sua fecundidade, visto que só dessa forma se podia atender à fenomenalidade «que se manifesta de muitos modos», que não apenas segundo a canónica exclusiva da consciência constituinte. Se assim fora, esta, em vez de lugar ontofânico da fenomenalidade erigir-se-ia finalmente em juiz das suas possibilidades. Nega-se, por conseguinte, que a fenomenologia tenha de ficar muda diante do *inaparente* (Heidegger), de *fenómenos saturados* (Marion) ou ainda perante o *fenómeno religioso* (J.-L. Chrétien) e a *Vida* (M. Henry). Pode-se, legitimamente, demandar se a Fenomenologia, sem trair o seu propósito, ao seguir a correlação entre o que aparece e o aparecer, i.e., entre o fenómeno e a fenomenalidade do fenómeno, não terá de se abrir ao excesso do aparecer. Caso contrário, urge perguntar se a consciência intencional, o Eu constituinte e o horizonte mundano, no *terminus* das sucessivas reduções, não podem tornar-se o leito de Procusto da fenomenalidade, amputando-a de uma auto-revelação mais originária. Será contraditório o pensamento de uma doação que, em vez de se deixar «reduzir», inverta a redução, reconduzindo a si o eu constituinte e o horizonte? Efectivamente, se a Fenomenologia recusar tais possibilidades — entre elas a de um Incondicionado poder intersectar a experiência humana — não revelará com isso pressupostos gratuitos e inaceitáveis num saber que se pretendia deles isento?

É sugestivo notar, de novo, a coincidência do vocabulário óptico da Fenomenologia, em particular a noção de *evidência* e o *dar-se em pessoa*, com a linguagem da revelação cristã e a das epifanias religiosas. No cerne da Fenomenologia encontramos, de facto, um jogo de luz e de sombra, de figura e de fundo, que só uma terceira instância parece capaz de discernir e de correlacionar, instância ultimamente analogável ao «paraíso perdido» de uma presença que a consciência anela. Sublinha S. Breton, a este propósito, que tal nostalgia e tensão constitutivas são comparáveis às da revelação religiosa, particularmente às da experiência cristã. E registando a afirmação de Ireneu de Lião — «*Em Cristo, Deus revela-se escondendo-se e esconde-se revelando-se*» —, assevera que é possível descrever a relação entre «Cristo» e «Deus» de modo radicalmente fenomenológico. Recuando ainda para outra lonjura, acrescenta que, derradeiramente, só uma interpretação ontológica da Trindade (K. Heidegger) pode dar conta do desejo de relação e de presença (conciliar o *esse in* e o *esse ad*; o *em-si* e o *para-si*) que perpassa a consciência e todo o desejo de ver.

⁶ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, § 64 (Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 161.

⁷ Nos manuscritos que A. Ales Bello trouxe a lume, v.g., uma carta dirigida a Rudolf Otto, em 5 de Março de 1919, depois da publicação da famosa obra *Das Heilige*, Husserl manifesta a sua concordância acerca da legitimidade da *fenomenologia*

da *consciência religiosa* ali praticada, considerando-a fenomenologicamente rigorosa. Noutra carta a Erich Przywara, no dia 15 de Julho de 1932, afirma que «o método fenomenológico satisfaz todos os genuínos problemas da evidência (...), o que vale igualmente para as evidências religiosas».

No mesmo sentido, neste percurso de alargamento da Fenomenologia e de relação desta com a Teologia, registámos uma interrogação de Jacques Derrida, enfaticamente dirigida a Heidegger – se «a revelabilidade [não] será mais originária do que a revelação?». Abrir-se-ia, assim, uma possibilidade de coordenação positiva entre ambas, ao contrário da oposição estrita que, em dado momento, Heidegger chegara a propor entre a revelação (cristã, misteriosa) de Deus e a manifestação do ser (filosófica, pensável)? A pergunta de Derrida lança aparentemente uma ponte sobre o abismo que separava a revelação e a manifestação. Todavia, ao regredir para uma revelabilidade primordial, Derrida admite um movimento de recuo já presente em Heidegger. De facto, no âmbito dos artigos que constituem *Identidade e Diferença* («O princípio de identidade» e «A constituição onto-teo-lógica da metafísica»), estigmatizando a ontoteologia ocidental e dando o famoso «passo atrás», encontramos a afirmação inequívoca de uma relacionalidade primordial (que a Fenomenologia husserliana anelava, mas fora incapaz de cumprir). Assim, ao comentar o fragmento B 3, de Parménides – «O mesmo (tó autó) é pensar (noeîn) e ser (eînai)» – Heidegger regride um passo, descobrindo no seio do mesmo o «Abismo» da relação originária entre o ser e o pensar. Tal co-pertença originária mostra que o mesmo já comporta em si alteridade. Eis, assim, em Heidegger, uma trindade imemorial: mesmo, pensar e ser. A meditação de Heidegger revela o que Parménides parecia inviabilizar. E, finalmente, ainda o «enigma da diferença» também interpretado em compasso ternário: a relação de «Tempo» e «Ser» como «Ereignis». Eis o «Acontecimento» que transforma a teologia em *teologia*. Deste modo, por via do Ereignis, um pensamento que se descobrira a-teu e iconoclasta do Deus-Ente Supremo dos filósofos, revela-se «mais próximo do Deus divino», desse que «nos pode ainda salvar» e que «fulgura na dimensão do ser». E eis de novo que, no âmbito de uma promissora «fenomenologia do inaparente» e de uma simbólica relacional, «retorna o deus» e «retorna o religioso». Que Deus e que religioso? A resposta é problemática, mas Gianni Vattimo assume, sem titubear: é a Trindade, é um Deus-em-relação porque «o Deus trinitário não é alguém que nos convide a um regresso ao fundamento no sentido metafísico do termo»⁸. Pelo contrário, é a recuperação secular de uma fragilidade insita no estar em relação – uma *ontologia débil, kenótica* – antecipada nas afirmações cristãs do Deus-agapê e da *kénōsis* do Verbo – indicativos que Heidegger, contudo, evitara deliberadamente. E assim, longe da soberania da substância, eis que o pensamento contemporâneo parece reclamar uma ontologia relacional de categorias fracas. No mesmo sentido vai o voto de J.-L. Marion, em *L'idole et la distance*, para nós programática, de que «o jogo trinitário assuma antecipadamente todas as nossas desolações, inclusive as da metafísica». Quer dizer: o autor sugere que, depois da crítica heideggeriana à ontoteo-

⁸ Gianni VATTIMO, «O rasto do rasto», in Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, *La religion. Séminaire de Capri, 1994*, Paris, Seuil / Éditions Laterza, 1996 [A Religião, trad. port. de M. Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 1997, p. 108].

logia ocidental e ao conúbio espúrio entre «Deus» e «Ser», que teria «entificado» / «reificado» aquele e «esquecido» este, a Trindade é a figura por onde pode não só «retornar o religioso» (como sugerira G. Vattimo), como advir um novo pensamento do divino e uma nova ontologia, talvez triádica e trinitária. E nesta, a categoria que o pensamento oficial considerou a mais afastada da substância (a relação, *ens minimum*) acaba por recuperar a primazia que a confissão trinitária sempre lhe reconhecera. A hermenêutica filosófica contemporânea recupera, assim, uma das categorias mais obliteradas do pensamento ocidental, a relação, e uma das suas mais estimulantes figurações de Deus, a Trindade.

«Como se víssemos o invisível»

Acabámos de referir o «retorno do religioso» e o «Advento de um deus mais divino», conforme os indicativos de Heidegger. Tal orientação para uma *ontologia do sagrado* (v.g., na simbólica em torno do *Geviert* cósmico) apontava para a revalorização de outras formas de conhecimento que não a *razão conceptual*, nomeadamente o conhecimento *poético* e *simbólico*. Assim, recolhendo esta orientação e também para averiguar a justeza da crítica de M. Henry a M. Heidegger – este, apesar do seu entendimento de verdade como *desvelamento* e da recondução do pensar a uma relacionalidade primordial («Ereignis»), teria operado uma oclusão mundana da fenomenologia muito mais refinada e subtil que a de Husserl – investigou-se o significado, a importância e também os limites do conhecimento simbólico.

Em primeiro lugar, importava reconhecer a dimensão simbólica como uma dimensão antropológica originária e irreduzível. O homem é um ser essencialmente simbólico – *animal symbolicum*: é a tese de Ernst Cassirer visando, no mesmo movimento, destronar a clássica e rígida definição do *homo animal rationale* que, na sua leitura, conduziu a antropologia para um bloqueio substancialista. Nesta tese, para a qual convoca ímpar erudição, desde a Filosofia antiga às modernas teorias matemáticas, físicas e biológicas, E. Cassirer será acompanhado por muitos outros autores contemporâneos, provenientes das mais diversas regiões epistemológicas, a grande maioria deles reunidos no âmbito do *Círculo Eranos* e dos *Cahiers Internationaux du Symbolisme* – dois espaços que muito se bateram pela recuperação da dimensão simbólica e imaginal contra o predomínio epistemológico do conceito, da lei e do facto. Nesta linha, o século XX, invertendo séculos de repressão de «*la folle du logis*», afirmou-se como um século da «redescoberta da simbólica» e da «imaginação criadora». Não se justificando trazer para aqui a plêiade de autores que travaram essa luta e nos ajudaram a tematizar a questão, permitimo-nos sublinhar, além de E. Cassirer, os contributos decisivos de G. Durand, de M. Eliade e de P. Ricoeur, em torno da afirmação de que onde a linguagem humana mais manifesta a sua capacidade e aptidão para *trazer o ser à presença* é no domínio do simbólico. Nesta pers-

pectiva, a dimensão simbólica é uma modalidade transcendental de ser, espaço de eclosão de mais sentido e de abertura do ser à transcendência. Nas simbólicas da humanidade manifesta-se um «excesso» e uma exuberância que as métricas dos esquematismos conceptuais não colhem. Nas clareiras que o símbolo abre no ser desvela-se um «algo mais», um *Sem-Nome* que se dá simultaneamente como presença e como ausência: o símbolo é *cifra de um mistério*. Tem, pois, valor ontológico, afirma R. Abelio — quer dizer, constitui uma ontofania e não apenas uma outra representação da realidade. Importa, por conseguinte, constituir uma *ontologia simbólica* — G. Gusdorf dirá uma *ontologie vécue* —, que será necessariamente relacional. O símbolo, qual *nó antropológico* por excelência, coloca-nos assim *no coração do debate filosófico e teológico dos nossos dias*, sustenta Y. Labbé. E, na mesma toada, acrescenta Ricoeur a conhecida sentença, de extracção kantiana: «*O símbolo dá que pensar*».

Nem todos chegarão à exigência de uma *ontologia do símbolo*. Mas a verdade é que, além da Filosofia, da Antropologia, da Sociologia, da Psicanálise, da História e da Fenomenologia das Religiões e da Espiritualidade, da Epistemologia e da Simbologia, a dimensão simbólica e imaginal surge hoje recuperada também em âmbito propriamente teológico, de onde tinha sido proscrita, reconhecem J. Ladrière e S. Breton. De facto, entre as linguagens humanas disponíveis, o símbolo aparece como o melhor mediador com o sagrado. No auge da hierofania, o sagrado e o ser co-implicam-se: «*a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo*» afirma M. Eliade, sugerindo uma convergência da Ontologia e da Teologia (longe da que-rela ontoteológica) numa Simbólica. Deste modo, por via do que alguns chamam «*redenção do imaginab*» na Teologia, veio para o centro da reflexão a possibilidade de coordenar positivamente a simbologia, a ontologia e a transcendência. Temos, pois, desenhado, um espaço ternário, que se repercutirá nalguns pensadores como exigência de uma ontologia «*triádica e trinitária*» (M. F. Sciacca). É essa eclosão de mais sentido que, transfigurando a matéria, o símbolo efectua e que J.-L. Marion persegue, não só em âmbito teológico como também estético, com o seu projecto de uma «*fenomenologia saturada*».

Do «*fenómeno saturado*» — O excesso de doação

A moderna filosofia dos limites, cujas expressões maiores são a crítica kantiana e a fenomenologia husserliana, pretende ter determinado as fronteiras a partir das quais já nenhum fenómeno é possível. É esta pretensão que a «*fenomenologia saturada*» de J.-L. Marion vem não só questionar, mas deitar por terra. O autor de *Le phénomène saturé* começa por mostrar o círculo em que se movem as críticas kantiana e husserliana. Não é possível afirmar que um qualquer fenómeno é possível ou impossível sem se ter esclarecido, antecipadamente, o próprio fenómeno da possibilidade enquanto tal. É em torno da determinação de «*o que é possível*» que tudo se

joga. Ora, determinando que a possibilidade de algo aparecer depende do acordo com as condições formais da experiência, Kant matou à partida *a possibilidade* como tal, decretando que o que não se adequar ao «*poder de conhecer*» não pode aparecer. Tal posição gratuita constitui um golpe de estado nos «*direitos ao aparecer*», pois a «*possibilidade de aparecer nunca pertence ao que aparece*»: é preciso procurá-la alhures, na fenomenalidade do fenómeno e não no fenómeno constituído. É nesta orientação decisiva que se determina a possibilidade de um «*fenómeno saturado*». Husserl, é verdade, superou Kant, invocando uma «*fenomenalidade sem condições*». Mas esta pretensão carece de razões que Husserl não deu nem podia dar. A intuição doadora não permite falar de uma «*fenomenalidade sem condições*» porque a própria intuição permanece nele, Husserl, condicionada pelos limites do *Eu* constituinte e pela redução a um horizonte mundano. É uma intuição sempre sob o signo da penúria. Seria preciso admitir, ao invés, a possibilidade de uma doação intuitiva que alterasse as condições: que invertesse a necessidade de um horizonte, extravasando-o; que reconduzisse a si o *Eu* constituinte, em vez de nele se reduzir e inscrever. É neste ponto que o autor de *L'idole et la distance* decide questionar sistematicamente os limites da filosofia kantiana. Fá-lo, seguindo em primeiro lugar por uma via negativa, propondo uma definição de «*fenómeno saturado*» — «*não-objectivável [invisible], segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação e inobservável segundo a modalidade*» — que, depois, confirma, ponto por ponto, numa crítica rigorosa às categorias kantianas do entendimento. Resulta daí que o «*fenómeno saturado*» diz uma abundância de dado intuitivo, um excesso de visibilidade: o olhar nem pode deixar de o ver, nem pode considerá-lo objecto. «*Há o olho para o ver, mas não [há olho] para o esguardar*». A exuberância que tal saturação comporta inverte o sentido comum da fenomenologia, de tal forma que o sujeito constituinte fica constituído como testemunho do excesso de doação. A «*ideia estética*», em Kant, operava essa saturação, mas o seu autor não deu seguimento às possibilidades que aí se abriam. No *ícone*, porém, encontra-se um exemplo privilegiado de «*fenómeno saturado*»: no *excesso de doação* que nele se dá a ver, o ícone é o sujeito da sua própria manifestação, sentido que Nicolai Greschny assevera por inteiro ao apresentar o famoso Ícone da Trindade, de André Rublev: «*Chamaremos revelação aqui a esta aparição puramente de si e a partir de si, que não submete a sua possibilidade a nenhuma determinação prévia. E — insistimos — trata-se, pura e simplesmente, do fenómeno tomado na sua plena acepção. (...) Reconhecer os fenómenos saturados equivale a repensar seriamente «aliquid quo maius cogitari nequit» — seriamente, quer dizer, como uma última possibilidade da fenomenologia.*»⁹

⁹ Jean-Luc MARION, «Le phénomène saturé», in *Phénoménologie et théologie*, Paris, Éditions Criterion, 1992, pp. 124. 127.128; cf. Nicolai GRESCHNY, *L'icône de la Trinité d'André Rublev*, Noum Le Fuzelier, Éditions du Lion de Juda, 1986.

Para uma «*Fenomenologia radical da Vida*»

Se M. Henry reconhece a justeza das críticas de J.-L. Marion a Kant e a Husserl, a sua orientação seguirá por outra via: a de uma *Fenomenologia radical da Vida*. Podemos dizer que esta é a ideia mestra e o fio condutor da sua filosofia, desde a primeira obra, em 1963, *L'essence de la manifestation*, onde concluiu que a *passividade* (e não a consciência intencional) é a *essência da manifestação*. A orientação está dada e as sucessivas investigações do autor (v.g., *Phénoménologie matérielle*; *C'est moi la Vérité. La philosophie du christianisme*; *Incarnation. Une philosophie de la chair*; *Paroles du Christ*, entre outras) prosseguirão o mesmo rumo, acentuando outrossim o rigor na atenção à fenomenalidade do fenómeno, ao ponto de considerar necessário inverter a Fenomenologia por dentro.

A primeira evidência da consciência é a de que há manifestação. Ao darmos conta do que quer que seja, uma ontofania está já sempre *in actu exercito*. Tal inviabiliza a redução do ser às suas manifestações históricas, mundanas, bem como ao horizonte transcendental da consciência e à sua intencionalidade constituinte, enquanto *poderes de evidenciação*. Importa, pois, que, aquém do fenómeno e da consciência, atendamos à fenomenalidade do fenómeno, ao aparecer do que aparece, porque aí se manifestam possibilidades originárias de revelação. Heidegger quis fugir às aporias do idealismo transcendental e erradicar noções como «consciência», «subjectividade» e «interioridade», recuando para o poder de desocultação e de *verdade* (*alētheia*) patente no mundo. Mas com isso ficou ele próprio preso do *phainesthai* grego, que indica o brilho do ser, a sua fulguração, mas é incapaz de lhe conferir existência. A sua ontologia fenomenológica descreve a *desocultação*, mas não é esta que põe, que cria a fenomenalidade do fenómeno. Heidegger esqueceu a Vida como poder de auto-revelação. Nele, a verdade é afirmada como desocultação, mas nada se diz sobre o seu conteúdo, sobre o que ela é. Paradoxalmente, o «mundo» da fenomenologia, inclusive o da ontologia fenomenológica, é um lugar de penúria e indigência, porque «*modos essenciais de aparecer*» foram excluídos *a priori*, configurando um «*deslize fraudulento*» de uma investigação que se queria rigorosa.

A pergunta essencial a fazer à Fenomenologia é esta: se a intencionalidade da consciência tudo revela o que é que revela a consciência a si própria? A resposta a esta pergunta obriga a Fenomenologia a levar a sério o dito «*Noli foras ire...*» de Agostinho e a transcender-se. E o que ela revela no mais fundo da consciência é a presença de uma dimensão *impressional* ou *patética*. Tal *passividade* radical, tal poder *auto-impressionante* nada deve ao mundo nem ao aparecer do mundo, onde reina a separação entre o ver e o visto, entre a luz e aquilo que a luz ilumina. A «*afectividade é a essência originária da revelação, a auto-afecção fenomenológica do ser e o seu primeiro surgimento.*» Mas de onde é dada à consciência tal impressionalidade radical? A fenomenologia tradicional não soube nem pôde responder. Esse poder de manifestação

não vem nem do mundo, nem do eu, mas de um *pathos* originário, a Vida fenomenológica radical e absoluta. Segundo Michel Henry, nenhuma impressão se determina a si mesma – «*não me dei a mim mesmo nesta condição de me vivenciar*» –, nenhuma tem o poder de se fundar a si mesma como poder impressional, todas elas são dadas num poder de auto-revelação Arqui-originário: a Vida; a Vida real, concreta, invisível, presente em todo o vivente. Husserl não pôde chegar até aqui, limitando-se a intencionar o *eídos* da vida, isto é, visar aquilo onde ela está ausente. A auto-revelação da Vida em si e a partir de si, antes da intencionalidade e do horizonte do mundo, requer a inversão da fenomenologia. Tal dimensão patética originária fora vislumbrada por Descartes, nas *Meditações Metafísicas*, ao afirmar «*at certe videre videom*». Nesta *cogitatio* encontra-se efectivamente uma auto-revelação anterior ao *cogito* que o pai da Fenomenologia ignorou, afirma ainda o autor de *C'est moi la Vérité*.

Ora, é nas afirmações centrais do cristianismo, nomeadamente na identificação entre Verdade e Vida feita por João, que a Fenomenologia reconhece a sua «*matéria fenomenológica adequada*». A orientação radical que ela própria descobriu em si está aí antecipada. Note-se: não se passa probatoriamente da fenomenologia para o cristianismo; M. Henry não pretende demonstrar a inversão da Fenomenologia com os textos de São João, mas apenas verificar que, na orientação para a Vida como *pathos* primordial, a Fenomenologia deve reconhecer, de facto – senão, uma filosofia que se pretendia isenta de quaisquer pressupostos entraria em contradição –, nas afirmações do cristianismo sobre a Vida, o preenchimento efectivo, e até excedido, das suas exigências fenomenológicas. Não seria honesto ignorar que as afirmações centrais da experiência cristã (a relação fenomenológica do Pai com o Verbo) apresentam aquilo a que a Fenomenologia mais intimamente aspira: a Vida como auto-revelação absoluta. O filósofo que encontra tais afirmações apenas verifica a efectivação da inversão fenomenológica e não pode ignorar esse facto: não por razões históricas, mas porque elas intersectam de forma radical o seu mesmo objecto. Importa que nos detenhamos nesta questão, porque ela concerne não apenas à «fenomenologia do cristianismo» de *C'est moi la Vérité*, mas respeita também à natureza do nosso próprio trabalho. Não há no pensamento de M. Henry nem uma *hybris* naturalizante do mistério, nem, ao invés, uma deriva teologizante da filosofia fenomenológica. Nem a invocação de textos da tradição confessante e da experiência cristã tornam um pensar teológico, nem a Trindade é da ordem do *misterioso*, mas da índole do *mysterium* (celebração da vida) radicalmente *fenomenológico*, porque é da essência da Vida manifestar-se, brilhar, aparecer – «a luz brilha nas trevas» (Jo 1, 5). É neste sentido que o cristianismo é uma Fenomenologia radical da Vida. Não é a Fenomenologia que lhe outorga esse carácter, como uma esmola: é essa a sua natureza íntima, a partir da auto-revelação da Vida. A esta «Vida absoluta» ou à «Vida fenomenológica absoluta» o cristianismo chama Deus-Trindade. «A interioridade recíproca do Pai com o Filho – a autogeração da Vida enquanto geração do Primei-

ro Vivente — é fenomenológica por essência». Deus é Vida Arquipassiva, Vida absoluta que se auto-frui e auto-revela, enlaçando no seu abraço *patético* originário todos os viventes. Esta Vida é a Vida do Pai e do Filho: «o Deus trinitário do cristianismo é o Deus real que vive em cada Si vivo.»

«As intuições fenomenológicas da Vida e da teologia joânica coincidem: no reconhecimento de um comum pressuposto que já não é o pressuposto do pensamento. Antes do pensamento, antes pois da fenomenologia e antes da teologia (e da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica), uma Revelação está actuante, a qual nada lhes deve, e que todas elas igualmente supõem. Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e do desenvolvimento da sua inteligibilidade fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo com a qual ele se abraça. (...) É a embriaguez sem limites da Vida, o Arquigozo do seu amor eterno, no seu Verbo, o seu Espírito que nos submerge.»¹⁰ Eis que por via de uma Fenomenologia radical da Vida se constitui uma Fenomenologia trinitária.

Ser, Relação, Trindade

Tendo já apresentado, no início da sinopse temática, as relações da Iª Parte com a IIª, apresentemos agora esta começando pelo centro. O âmago encontra-se nos Capítulos V e VI: «A Pessoa no horizonte de uma ontologia relacional, «Trindade e amor: «Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides»«. Com efeito, a interpretação ontológica da Trindade (*communio caritatis*), para que a obra homónima do Bispo de Hipona aponta, é o centro e o cume da nossa tese, donde tudo parte e para onde tudo converge. Mas a afirmação agostiniana da existência de relações essenciais («pessoas») em Deus, se gerou a releitura amplificante no âmbito do pensamento fenomenológico contemporâneo que acabámos de referir, gerou igualmente um movimento de recuo, anatrético. Importava averiguar também como é que, de uma situação de «fenómeno mínimo» e insignificante («*petite servante*»), a relação viera a adquirir tamanha gravidade teológica e filosófica. Assim se respondia igualmente, *in obliquo*, a certas acusações do pensamento contemporâneo, já que nem tudo, no destino histórico da filosofia ocidental, é coberto pelo barrete ontoteológico — no *Santo dos santos* da confissão trinitária o primado é da relação, não o da equação *Deus=Ipsum esse*.

Começamos, então, por analisar e problematizar a doutrina aristotélica das categorias, verificando o lugar deficitário que, por comparação com a substância, a categoria da relação ocupa na metafísica do Estagirita, o que acaba por ter repercussões na sua concepção de um divino auto-referencial: *pensamento que se pensa a si*

próprio. A experiência cristã, porém, mais como prática de relação que como teoria, trouxe para o centro uma simbólica do divino totalmente diferente: um Deus que está em relação porque é relação de relações («pessoas»).

Podemos dizer que estavam criadas as condições para o vertiginoso e, por vezes, violento conflito de interpretações que estalará, mais tarde, entre a confissão trinitária e o arianismo, e do qual os protagonistas serão os Capadócijs, no séc. IV, ainda que o debate com o modalismo comece no séc. II. Do recontro resultará o reconhecimento de que a linguagem da relação é a mais apta para exprimir a realidade trinitária, já que as relações dizem as *Pessoas* em Deus. Em linguagem filosófica, diremos que se operou uma alteração decisiva na concepção do divino: a substância uniformizante dá lugar ao primado da relação que no mesmo movimento distingue e unifica. É ainda no arco deste debate exemplar, por vezes desproporcionado, que se situa a obra *De Trinitate*, do Bispo de Hipona.

Agostinho, contudo, não começa por aí, mas por uma averiguação do valor dos símbolos e das figuras angélicas presentes nas teofanias bíblicas, investigação que se estende pelos primeiros quatro livros. Só depois, a partir do livro V, tentará articular especulativamente as noções de substância e de relação. A noção de *Pessoa* como síntese de ambas (livro VII) acabará por se lhe revelar recheada de dificuldades, quase o remetendo ao mutismo. É nas aporias, porém, que mais se afina um pensamento. Aprofundando uma e outra vez o significado essencial das *Pessoas*, na Trindade, socorrendo-se da analogia especular das tríades da alma, Agostinho é conduzido, finalmente, para uma *ontologia do amor e da comunhão* expressa na figura relacional por antonomásia na Trindade: o Espírito Santo (*vinculum caritatis*). E assim, no âmbito de uma Fenomenologia radical da Vida trinitária, que *De Trinitate* exemplifica, retoma-se, outra vez, a intencionalidade relacional verificada na Iª Parte. Fixadas assim as relações cardeais, encetemos uma apresentação sucinta.

Substância e relação: a posição aristotélica

Tendo em contraluz a revalorização ontológica da relação operada pelo pensamento contemporâneo, seguindo agora uma via retroversa, importava averiguar se e em que condições a categoria da relação fora reduzida a um lugar ontologicamente tão deficiente, a uma realidade ténue, quase a tender para o não-ser. A isto responde o primeiro capítulo da IIª Parte, «*Substância e relação: a posição aristotélica*». Com efeito, seguindo pacientemente o fio dos textos aristotélicos atinentes à questão, procuramos determinar o mais exactamente possível, no quadro aristotélico das categorias, quer o significado da relação (*prós tí*) quer o modo como esta se articula com a substância (*ousía*). Daqui resulta a verificação de uma lógica categorial binária, estruturada na relação de oposição substância — acidentes. E ainda que estes sempre se refiram logicamente àquela (os acidentes são *da substância*), no plano me-

¹⁰ Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, pp. 364.374 [*Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, (trad. port. de F. Martins / M. Costa Freitas), Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 279.286].

tafísico a substância prevalece ontologicamente sobre os acidentes, desequilíbrio que se acentua sempre que *prós ti* é o outro termo de comparação. Evidentemente, não era um juízo sobre o pensamento de Aristóteles que nos interessava, mas tão-só legitimar com a nossa própria leitura uma afirmação tantas vezes colhida em segunda mão. E o que verificámos foi isto: em si mesmo, o facto de Aristóteles ter tematizado logicamente a relação teve uma importância decisiva para o seu ulterior aproveitamento, mesmo se a sua concepção metafísica está em continuidade com o quadro geral do pensamento grego, proclive a uma ontologia fracturada entre Uno e Múltiplo (apesar dos esforços relacionais de Platão que, supostamente, até teria intuído a Trindade). Esta é uma das questões melindrosas, em Aristóteles, pois, como se sabe, a Filosofia Primeira, ciência do *ser enquanto ser*, tende para uma visão unificada da realidade. Mas a diferenciação das substâncias vai ao arrepio desta orientação. Com efeito, para além da Lógica, também no âmbito da Física (*phusikḗs*), que trata da substância sensível (*aisthētḗ*), quer corruptível (*phthartḗ*) quer eterna (*aiidios*), fará sentido falar de relação (topológica, cinética, biológica, meteorológica, aritmética...). Mas a substância eterna, imóvel (*akínētos*) e separada (*kekhorisménē*)¹¹, Motor Imóvel e Acto Puro, da qual a ciência é a Teologia, escapa a qualquer relação, determinando a concepção de um deus (*tó theion*) solitário («Que haja apenas um soberano!»¹²), sem diferenciações íntimas nem relações com o *kosmos*. Numa palavra, a relação entre o *saber do que aparece* (os fenómenos) e a teologia encontra, em Aristóteles, uma expressão divorciada que se repercute noutros planos. Outra seria a orientação da ontologia inspirada na experiência cristã.

Experiência cristã da relação

A experiência cristã nascente não veio competir com a filosofia grega por uma determinada visão especulativa da realidade. Ela compreende-se no âmbito de um *Acontecimento* (*kairós*) e de uma relação directa com a vida, as palavras, os sinais, as acções, a morte e a ressurreição de um homem concreto, Jesus de Nazaré — e não a partir de qualquer especulação sobre a natureza do real. Cristo, por outro lado, jamais se afirmou uma espécie filósofo face ao sentido da vida ou de herói solitário frente ao destino. Em tudo o que dizia e fazia, sempre afirmou uma relação que o envolvia a si, a *Alguém maior do que ele* e a *Outro que havia de vir*. A sua acção — nos milagres, nos ensinamentos, na oração, mas também nos gestos mais simples — encontrava-se suspensa de uma íntima comunhão com o seu *Abba*. De tal modo que o próprio Jesus afirma uma relação *fenomenológica* radical, *simbiótica*, entre si e o Pai: «*Quem me vê, vê o Pai*» (Jo 14, 9).

¹¹ *Metafísica*, XII, 1069 a 34; 1073 a 4.

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 1076 a, 3-4.

A experiência cristã da relação arranca da certeza de ter sido enlaçado gratuitamente pela Vida que abraça o Pai e o Verbo — «*Nele era a Vida e a Vida era a luz dos homens*» (Jo 1, 4) — e constituído testemunha dessa relação: «*nós vimos a sua glória*». (Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1-3) No chamado *discurso de despedida*, no Evangelho de João (15, 15), o próprio Jesus inclui os discípulos nessa relação de Vida e de Amor — «*Já não vos chamo servos*» («*doulous*»), *mas amigos* («*philous*») *porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi do meu Pai*» — determinando assim a orientação agápica e relacional da experiência cristã. Podemos, afirmar que a experiência cristã começa por ser uma *ontologia de amor vivido*, um *modo de vida* em relação e diferenciação radicais.

Tal experiência, porém, não se dá fora da Palavra — «*no princípio era o Verbo*» (Jo 1, 1) — que determina o próprio anúncio: «*Ide e baptizai em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*.» (Mt 28, 19; Mc 16, 15-16) Não se pode afirmar, portanto, que o *kérygma* cristão fosse tão-só a pura expressão de uma experiência interior do Ressuscitado, ou *um grito*, conforme a expressão de Henry Dumèry. É de facto uma experiência existencial radical, mas inextricáveis dela surgem as primitivas fórmulas de fé já trinitariamente estruturadas. Não é, pois, verdade que a confissão trinitária não se enraíze na acção de Jesus, na fé e na prática das comunidades primitivas, e manifeste, ao invés, uma influência estranha, uma «contaminação helenística» da experiência cristã. Tal ideia, que fez furor entre a teologia liberal do séc. XIX, não resiste a um estudo sério.

Também o fenómeno da *multiplicidade de línguas* (de fogo e faladas) presente na intensa experiência de Pentecostes manifesta, simbolicamente, o sentido de uma universalização, unificação e diferenciação, sinal de um tempo novo, cumprindo assim a promessa de Jesus: *Outro havia de vir*. Mas essa abertura ao futuro não significa uma ruptura com a história anterior. Nesse sentido, no imediato discurso de Pedro, começam a ser reinterpretadas as Escrituras do Antigo Testamento: a criação, a aliança, o profetismo e demais intervenções históricas, no cume das quais se encontra a fé na Encarnação do Verbo de Deus — «*O Verbo fez-se carne e habitou entre nós*» (Jo 1, 14) — e na Ressurreição de Jesus. A fé num Deus trino assevera que a generosidade e a bondade são constitutivas da vida íntima de Deus. A experiência cristã não tem medo de afirmar que o amor gratuito e dadivoso da diferença, não a inveja nem um *eros* carente, é a essência do divino. «*Deus é amor*» / «*Deus caritas est*» (1 Jo 4, 8), quer dizer: comunhão de pessoas, *communio caritatis*. Esta fé num Deus trino constituiu uma «revolução no ser», no sentido em que impossibilitou na raiz uma visão solitária do divino e determinou uma nova compreensão da realidade. A partir da visão trinitária de Deus, a unidade e a pluralidade, a identidade e a diferença, a ipseidade e a alteridade são igualmente originárias, de igual ordem, igualmente importantes, em Deus e em todas as regiões de realidade. É este o paradigma de uma ontologia capaz de responder a todas as tentações: modalistas ou arianas, monistas ou maniqueias, identitárias ou pulverizantes — como nas recentes *ideologias da diferença*.

Uma das questões filosóficas mais recorrentes no pensamento ocidental – se não mesmo a questão filosófica do pensar enquanto tal – expressa-se em termos da relação entre o Uno e o Múltiplo. E se este «tormento dos filósofos» se concentrou, historicamente, em diversos domínios do pensamento e da acção humana – cosmologia, ontologia, lógica, epistemologia, ciência, ética, política, direito –, é legítimo admitir que onde encontrou expressão mais polémica foi em torno da determinação da natureza do divino. As soluções filosóficas para este problema têm oscilado, pendularmente, entre o maniqueísmo, e suas metamorfoses, e o monismo – o politeísmo e o henoteísmo podem considerar-se para o efeito expressões de monismo. Mas o dualismo e o monismo são soluções fáceis que, de um modo ou de outro, evitam ou elidem o problema essencial da relação Uno-Múltiplo, excluindo um dos pólos. A ontologia clássica, como se sabe, aproveitando a teoria platónica da participação, os pares aristotélicos matéria-forma, potência-acto, substância-acidentes, a doutrina dos diferentes tipos de predicação (existencial, essencial e acidental) no quadro das múltiplas significações do ser («O ser diz-se de muitos modos»), acrescentando ainda, no caso de São Tomás, o princípio de composição de essência-existência dos entes finitos, encontrou uma solução na doutrina da analogia do ser e dos transcendentais, afirmando a sua convertibilidade – *unum, bonum, verum* – no horizonte de uma ontologia da Beleza – *pulchrum*. Mas, paradoxalmente, quando tematiza a relação enquanto tal, deixa-a em lugar secundário, mero *fenómeno de acompanhamento* da substância.

Afirmámos acima que uma das razões mais decisivas da nossa investigação foi lutar contra o maniqueísmo. Podemos reiterar agora que filosofamos para não nos tornar maniqueus. *Amar a sabedoria* é uma forma de resistir ao maniqueísmo, constante tentação. Mas só uma ontologia trinitária, intersectando e baralhando a lógica e os esquemas monistas e maniqueístas, afirmando um Deus onde a identidade (uno) e a diferença (trino) têm a mesma relevância ontológica, é capaz de responder não só ao desejo de unidade, mas, no mesmo movimento, corrigir as tendências hegemónicas e totalitárias de tal desejo. Neste sentido, reconhecíamos que o paradigma trinitário e relacional é uma instância crítica quer do maniqueísmo, pessimista e desesperado, onde o mundo não tem salvação, quer dos projectos filosóficos, políticos, sociais, culturais e até económicos com tentações identitárias e homogeneizantes que, em nome de uma identidade «global» abstracta, pensada, se tornam profundamente violentos para com as singularidades. Ora, assumir ontologicamente o paradigma trinitário é, por um lado, rejeitar o carácter principial da violência, da luta e da guerra como esquema de relação e afirmar a igual legitimidade dos paradigmas simbióticos e relacionais e, por outro, recusar uma lógica dualista e fatalista do poder – ou dominas ou és dominado – que tantas vezes se legitimou à sombra de uma certa imagem de Deus: «*Que haja apenas um soberano!*»

Ontologicamente, é este o pano de fundo do conflito desmesurado entre o arianismo, o modalismo e, no *meio*, no fio da navalha, o monoteísmo trinitário, conflito que vai subindo, em crescendo, desde o séc. II ao séc. IV, quando um obscuro sacerdote alexandrino, Ário, levanta a questão: «*Será que Deus pode ter um filho?*» Esta simples pergunta desencadeia um debate exemplar, de cujas consequências ainda hoje vivemos. E não podendo aprofundar aqui a demonstração, desenhamos-lhe apenas os contornos.

Os primeiros cristãos, apesar de no baptismo se sentirem imersos na vida íntima do Pai, do Filho e do Espírito Santo, nem por isso abandonaram o «Único» de Israel, a quem Jesus orava e chamava Deus e seu Pai. Esta imbricação, contudo, fez com que, face aos perigos do politeísmo a que a confissão trinitária poderia dar azo, tenha havido uma espécie de recuo interpretativo, no séc. II, visando salvaguardar a pureza de um *Deus único e uno*. Nasce assim o chamado monarquianismo modalista ou sabelianismo (Noeto, Práxeas, Sabélio) afirmando uma única substância de Deus, da qual o Pai, o Filho e o Espírito seriam tão-só «modos» – diríamos: «expressões plásticas». Uma tendência judaizante quanto à concepção de Deus conseguiu absorver a originalidade trinitária cristã. Em resposta, os cristãos de Antioquia e, depois, Tertuliano esforçam-se por tornar compreensível a realidade que confessavam e viviam: a Trindade. Neste esforço contra o modalismo nasce a fórmula «*una essentia vel substantia et tres personae*» que, aparentemente, solucionava o problema, apesar de a ideia de «*personae*» / «máscaras», ser considerada por alguns ainda uma concessão ao modalismo. Tal possibilidade manteve-se latente, mas explode quando Ário acusa o seu Bispo, Alexandre de Alexandria, de tendências modalistas. Ário, com efeito, afirmava que Deus não pode ser Pai. Um Deus inengendrado, eterno, perfeito, imutável e impassível, não pode gerar, não pode diferenciar-se interiormente. Segundo este «catarismo teológico», o Filho é necessariamente uma criatura que veio a ser *do nada, ex nihilo*, pela vontade de Deus. Estava ateadado o rastilho. O primeiro momento deste conflito será protagonizado por Ário e Atanásio, em bases escriturísticas e penderá para um lado ou para o outro conforme os humores da política imperial – o Imperador começa por ver no arianismo e na soberania de «um só» um aliado político. A segunda geração, já depois da «paz» de Niceia, em 325, onde o Filho foi declarado consubstancial (*homoousios*) ao Pai, será protagonizada pelos Capadócijs e por uma plêiade de antinicensos e far-se-á em bases mais filosóficas, assumindo lugar de relevo no debate a dialéctica e a lógica categorial aristotélicas, especialmente a doutrina da relação – as quais, durante os primeiros séculos, tinham sido violentamente zurdidas pelos autores cristãos (v.g., Tertuliano, Taciano, Ireneu de Lião e outros). A afirmação recorrente sublinhava que a lógica silogística e a vã dialéctica aristotélicas não só eram incapazes de explicar a natureza de Deus, como tentá-lo seria uma blasfémia. É este o fundo do debate aceso e violento entre Basílio de Cesareia e Eunómio de Cízico.

Este é um cristão fervoroso e um homem muito bem preparado na filosofia aristotélica. Mas há nele uma «intuição mística» da substância divina como «não-gerada», «absoluta» e «separada», a partir da qual deduz todo um sistema que o obriga a negar a realidade da Trindade, ideia que lhe parecia introduzir o acidental em Deus. Eunómio apresenta uma tese fundamental e um dilema: a) de Deus nada se pode predicar acidentalmente; b) um predicado refere-se ou a uma substância ou a um acidente. Assim, porque o predicado de Pai («não-gerado», *agénētos*) e o de Filho («gerado», *gennētos*) dizem substâncias primeiras, têm de ser ontologicamente distintos, resultando que a Trindade é apenas um nome que aplicamos a Deus. Deste modo, parece não haver alternativa entre o arianismo e a posição contrária, o modalismo. O Filho e o Espírito estão fora da esfera de Deus. Basílio de Cesareia responde que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não se dizem *segundo a substância*, mas *segundo a relação*. Note-se, contudo, que para Eunómio isto confirma ainda mais a sua visão, uma vez que a sua ideia de relação é meramente acidental, conforme o quadro categorial aristotélico. Só uma interpretação ontológica das relações («pessoas») pode resolver a dificuldade. É para esta visão não-acidental, mas essencial, de relação que se orientará Agostinho, apesar das imensas dificuldades que experimentará, em *De Trinitate*.

Podemos dizer, a rematar, que a oscilação exemplar entre arianismo e modalismo, incapazes de se *demorar* no meio, na relação, patenteia uma espécie de drama secular do pensamento ocidental: ou unificar em excesso até impossibilitar a diferenciação; ou separar de forma tão violenta que nunca mais há possibilidade de unificação. Nem o monismo pode dar conta da diferença real nem o arianismo da unidade real. Por isso a Filosofia, i.e., *o amor da sabedoria*, poderia contar-se como a longa história de uma *vontade de relação*, tantas vezes fracassada.

Recordemos que o jovem Agostinho, leitor atento das *Categorias* de Aristóteles, sentira na pele algumas destas dificuldades. Também nele a concepção da substância exclusivamente como matéria e o entendimento acidental da relação o haviam conduzido a uma visão materialista de Deus. A sua evolução intelectual, no trânsito do maniqueísmo para o neoplatonismo e, depois, para o cristianismo, de facto, poderia esquematizar-se deste modo: nem o «Dois» maniqueu e o abismo de uma ruptura abissal – *excesso de diferença / ausência de unidade* –, nem o «Um» neoplatónico – *excesso de unidade / ausência de diferença* –, mas o «Tri-Uno» da concepção trinitária que, no mesmo movimento, permite a unificação, a diferenciação e a universalização. Aqui encontrará Agostinho a possibilidade de vincular a identidade e a diferença em Deus, solução que aquelas concepções, já por defeito já por excesso, não comportavam. Não é por aqui, porém, que Agostinho começa *De Trinitate*.

«*Angelus officii nomen, non naturae*». Das teofanias trinitárias

Antes da especulação racional, Agostinho começa por fazer exegese relacional das chamadas «*antiquae demonstrationes*», i.e., das teofanias trinitárias na Bíblia. Este procedimento do autor de *De Trinitate* foi também um indicativo para que, na 1ª Parte da nossa investigação, averiguássemos as relações entre «*Simbologia, ontologia, transcendência*» e encontrássemos uma coordenação que, depois, a possibilidade de um «fenómeno saturado» reconfirmou.

Diga-se que tentar encontrar antecipações trinitárias («*vestigia trinitatis*») nas Escrituras era comum entre os autores cristãos a partir do séc. II. Tal *modus interpretandi* acentuou-se, contudo, na disputa entre Ário e Atanásio de Alexandria e na primeira geração do debate: arianismo / confissão de Niceia. Agostinho insere-se ainda nessa tradição, mas o seu traço peculiar é que procurará remontar reflexivamente para a condição transcendental da revelação divina / manifestações angélicas e não ficar apenas por uma colecção dos *dicta probantia* retirados das Escrituras. Deste modo, a via privilegiada que o autor de *De Trinitate* segue passa pela natureza «funcional» do anjo e pelo carácter dúplex que esta figura mediadora patenteia. É, pois, no ministério dos anjos – «*ministrantibus angelis*» – que se concentra, para já, todo o jogo entre «mostrar» e «esconder» presente na *revelação*. De facto, o *Anjo de Deus*, na Bíblia, ora designa o próprio Deus, ora, grande parte das vezes, indica uma criatura sujeita ao seu poder. E à primeira hipótese, aceitando a veracidade das antecipações trinitárias, acrescerá a necessidade de averiguar qual das pessoas divinas se revela em cada teofania.

É por isso que Agostinho se detém pacientemente junto ao Carvalho de Mambré (Gn 18), nesse espaço de *hospitalidade originária*, meditando sobre a visita que três misteriosos jovens fazem a Abraão. Aqui, como no episódio de Lot (Gn 19), é sobretudo a variação numérica e verbal, patente na linguagem com que Abraão se dirige aos seus hóspedes, que fascina Agostinho. Vê ali antecipadas as suas próprias dificuldades ao querer pensar conjuntamente na unidade e na diferença, na Trindade. Também as passagens relativas ao sacrifício de Isaac, a narrativa da nuvem e da coluna de fogo e, sobretudo, a célebre hierofania da sarça-ardente são momentos decisivos deste percurso de valorização/desvalorização simbólicas, no qual experimenta a necessidade muito viva de refazer a linguagem e a gramática. No fim desta paciente perquisição das Escrituras, Agostinho confirma o que era, provavelmente, a sua convicção inicial: a linguagem simbólica, que se serve dos elementos sensíveis e temporais, bem como a figura angélica, ultimamente são incapazes de dar a ver Deus e a Trindade. A invisibilidade é a sua natureza íntima. Não se pode ver a face de Deus e continuar a viver, o que pode ser interpretado inversamente: só a Vida, enlaçando vidas, pode dar o conhecimento que o ver deseja. Deus, porque é um «Deus Vivo», não pode ser visto; à sua Vida só se acede não acedendo, i.e., «de cos-

tas» ou pateticamente; requer-se uma passibilidade: deixar-se envolver no modo próprio por que ela, a Vida, acede a si mesma. «*Eis aqui um lugar junto de mim (...). Cobrir-te-ei com a minha mão (...).*» / «*Ecce locus penes me (...). Et tegam manu mea super te (...).*» (Ex 33, 20.23). O olhar, ao invés, é curioso; quer ver, por isso se separa da Vida. A leitura filosófica de M. Henry vai toda neste sentido que, aliás, de modo algum repugna à exegese de Agostinho.

Acontece, contudo, que nesta hierofania da sarça, Agostinho lê uma antecipação da Encarnação do Verbo. Quando Deus diz a Moisés «*poderás ver as minhas costas; o meu rosto, porém, jamais o verás*», Agostinho interpreta «as costas de Deus» como a natureza humana de Cristo e, nesse sentido, *De Trinitate*, abre também a porta a uma fenomenologia das relações entre Cristo e Deus (que os arianos recusavam). Tal via, contudo, será prosseguida por Agostinho a partir das figuras cristológicas da *forma servi* e da *forma Dei*, o que, por outro lado, lhe permite dar conta, frente aos mesmos arianos, das hierofanias trinitárias do Novo Testamento em que Jesus é apresentado como inferior ao Pai (v.g., no Baptismo). Numa leitura mais existencial, porém, em apenas «*poder ver as costas*» Agostinho reconhece a condição humana imersa no tempo: nesta vida andamos sempre *atrás de Deus*, numa paradoxal dialéctica, porque aquilo que O revela também no-Lo esconde. Já em *De Doctrina christiana* Agostinho mostrara reservas relativamente ao conhecimento simbólico em virtude desta ambiguidade radical que o perpassa. Não estranha, pois, que, tendo levado aos limites a linguagem simbólica, a abandone como incapaz de revelar o que mais importa. Apesar do valor reconhecido às mediações simbólicas (cósicas e angelológicas), Agostinho seguirá pela via da interioridade. No arco desenhado pelos quinze livros de *De Trinitate*, os intermediários cósmico-angelológicos dão lugar à simbólica das tríades da alma, de modo especial às potências relacionais, a vontade e o amor, consumando-se no pensamento agostiniano a orientação para uma Fenomenologia radical da Vida, um *interior intimo meo et superior sumo meo* que culminará numa *ontologia da comunhão* trinitária.

Da Relação à Pessoa, rumo a uma 'ontologia da comunhão'

Os capítulos V e VI da IIª Parte constituem o núcleo da tese. Esboçemos o percurso argumentativo que, *in via*, justifica a asserção. Cumprida a via exegética, Agostinho tenta seguir uma via especulativa em torno das noções de substância, de relação e de pessoa. Assim, a abrir o livro V de *De Trinitate* vemo-lo afirmar sem titubeios a unidade da substância divina – «*o Pai e Filho e o Espírito Santo são uma mesma substância*» – para, deste modo, não dar margem ao arianismo que, substancialmente, separa o Pai do Filho e do Espírito Santo. Todavia, corre o risco de cair no perigo oposto, o modalismo, para o qual Deus é uma única substância e o Pai, o Filho e o Espírito apenas «modos» dessa substância única. O arianismo separa as fi-

guras divinas em substâncias distintas, o modalismo compacta-as numa única. Por isso, ao afirmar tão peremptoriamente a unidade de uma mesma substância, em Deus, terá depois bastantes dificuldades em justificar razoavelmente, como pretende, a diferença, porque a aplicação da categoria da relação à Trindade parece-lhe fragmentar, acto contínuo, a unidade da substância divina. Como é que Agostinho sai deste dilema? Seguindo o princípio do *terceiro-incluído*: Pai, Filho e Espírito não se predicam de Deus nem segundo a substância nem o acidente: «*Dizem-se segundo a relação.*»¹³ A questão consiste, então, em saber qual o valor que atribui à relação, pois na lógica aristotélica a locução *prós ti* exprime um acidente que implica mutabilidade, predicado não admissível em Deus. Num primeiro momento, Agostinho limita-se a afirmar, negativamente, que a relação em Deus não significa um acidente. É, pois, uma relação essencial. Todavia, porque inicialmente estabelecera a equivalência entre substância e essência, a noção de «relação essencial» corre também ela o perigo do modalismo. Em notórias dificuldades, Agostinho socorre-se da tradição, que introduzia a fórmula «*una essentia vel substantia et tres personae*». *Prima facie*, contudo, não vê grandes vantagens na fórmula: Dizem-se «*três pessoas, não para dizer o que é, mas para não ficar calado.*»¹⁴ Encontrou, contudo, uma noção que lhe permite escapar ao sabelianismo, por um lado, e ao arianismo, por outro. Agostinho de Hipona, todavia, não é homem para ficar muito tempo represso do silêncio. Depois de cerrada análise à noção de *Pessoa*, investigação longa, sinuosa e semeada de dificuldades, acaba por concluir que, efectivamente, só esta noção está apta para a resolução do problema, pois num sentido é absoluta (proclive à substância), 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.*»¹⁵ Deste modo, a relação exprime o ser divino por intermédio da noção de *Pessoa*. Esta é o quiasma de convergência da substância e da relação.

Podemos assim dizer que Agostinho estabeleceu a possibilidade especulativa de uma *ontologia relacional*, no âmbito de uma *ontologia pessoal*. Todavia, no *terminus* desta investigação, no livro VII, Agostinho sente um sabor a pouco. A via especulativa saldou-se por um «sucesso» parcial quanto ao esclarecimento da compossibilidade trinitária. O pensamento deparou aqui com os limites do seu poder de dar a ver. Afirmar discursivamente a convergência da relação e da substância na realidade das *Pessoas* (relações essenciais) é dizer pouco ou quase nada sobre a Vida íntima destas relações. Aqui dá-se a inflexão que divide axialmente *De Trinitate*: a relação ontologiza-se e a substância adquire relacionalidade *in actu exercito*, i.e., na acção própria das *Pessoas*. Não esperes pois *ver de fora*, racionalmente, como espectador, o

¹³ *De Trinitate*, V, v, 6: «Dicitur enim ad aliquid».

¹⁴ *De Trinitate*, V, ix, 10: «Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur.»

¹⁵ *De Trinitate*, VII, vi, 11.

abraço imemorial da Vida divina: «*Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides*»¹⁶. «Se vês» quer aqui dizer: se te deixas enlaçar pela *caritas*, se amas e te deixas amar. Por isso, afirmativamente e não no condicional pode dizer-se: «*ama e verás a Trindade*.» É para uma ontologia do amor e da *communio trinitatis* que Agostinho ruma, a partir do livro VIII de *De Trinitate*.

* * *

Se o «fracasso» de um «dizer directo e especulativo» sobre a noção de *Pessoa*, na Trindade, determina uma viragem do discurso para a acção, tal não se dá sem um paradoxo. É que o discurso deveria, conseqüentemente, calar-se. Agostinho, porém, não fica «quietamente» mudo e absorto no Amor; convida-nos, antes, a que, a partir daqui, descubramos a acção por debaixo do discurso.

Em primeiro lugar, importava deixar claro, face às anteriores tentativas (exegética e especulativa), que o amor é em si mesmo um poder de conhecimento. Esta é uma afirmação que a actual epistemologia, depois das modernas hipertrofias da razão e atrofia de outras dimensões essenciais do conhecimento, deveria escutar com atenção. Longe de qualquer romantismo a destempo, o Amor é verdadeiramente uma potência cognoscitiva. Assim, a fórmula «*crede ut intellegas*» deve ser reescrita: «*ama ut intellegas*» propõe J.-L. Marion¹⁷, pois a «*caritas*» é «*capax verbi*». Não, porém, no sentido de um conhecimento objectivante e constituinte de um objecto, que fica de fora a ver, mas de um saber que enlaça, envolvendo a inteligência e todas as potências do homem. É neste preciso sentido que Agostinho afirma, tendo em mente São João: «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*.» / «Não se entra na verdade senão pelo amor.»¹⁸ E ninguém diga que não ama por não saber o que amar: «*Ama o teu irmão e amarás o amor*.» O amor de Deus e o amor do próximo não são dois amores. O Amor é um só, coincidindo aqui com o abraço patético da Vida que estreita em si todos os viventes, na linguagem de Michel Henry. Neste plano fundamental, Vida e Amor, dinamismos *ad extra* e *ad intra*, confluem. A exuberância da Vida e o recolhimento do Espírito, que tantas filosofias tiveram de opor, coincidem numa interpretação ontológica da *koinônia* trinitária. Por isso, onde houver amor aí está a Trindade. Podemos afirmar sem hesitações: o Amor manifesta a Trindade, revela as profundezas de Deus. «*Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor*» / «*Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est*.» (1 Jo 4, 7-8)

E assim, próximo de João, Agostinho prepara a sua afirmação mais extraordinária sobre o Amor, essência fenomenológica da Vida divina: «*o amor fraterno (...)*

não só provém de Deus, mas é o próprio Deus (...).»¹⁹ E como indicativo de que o que está a afirmar não se compreende como um conhecimento exterior, mas apenas no interior de uma experiência, procura evocá-la, mostrando que se trata de um discurso de acção: «*Se alguém ama, sabe o que eu quero dizer*.»²⁰ Este inciso é precioso: o discurso sobre o amor visa recuperar e iterar no outro a novidade do Acontecimento do Amor. Mais do que falar sobre ele, acorda-o, reactualiza-o. E em vez de se voltar para as formas exteriores de *amor proximi* (que era um via possível, desenvolvida noutros textos), e ainda incapaz de se fixar no «*ineffabilis complexus patris et imaginis*» / «*inefável abraço do Pai e do Filho*», decide voltar-se para o *homem interior* para verificar aí a estrutura radicalmente trinitária do enleio amoroso: «*O amor requer o amante de algo e o objecto que é amado com amor. Eis três coisas: o amante, o que se ama e o amor. Que é pois o amor, senão uma vida unindo, ou desejando unir, duas vidas, isto é, o amante e o amado?*»²¹ Inicia assim a longa pericorese pelas trindades da alma: *memoria, intellegentia, uoluntas, memoria, visio interior, voluntas; memoria, contuitus, dilectio; retentio, contemplatio, dilectio*²², compassos ternários de um sinuoso percurso cujo escopo essencial não é tanto «ver» a Trindade «*per speculum et in aenigmate*», mas exercitar o espírito para que, no *terminus*, o amor possa apontar mais alto. Nesta fina topologia dos lugares e das faculdades da alma, rapidamente se destacará o elemento relacional por excelência: a vontade. De modo que a *uoluntas*, ao vincular tão estreitamente a inteligência e a memória é, na *imago Dei* que somos, uma «insinuação do Espírito Santo». Anuncia, assim, o que será o ponto alto do livro XV: sendo o Espírito Santo Espírito do Pai e Espírito do Filho, i.e., o Espírito de ambos simultaneamente – «*Spiritus Sanctus amborum*» –, deve ser chamado *vinculum caritatis*. Assim, se na Trindade as relações significam as *Pessoas* e uma delas é *apropriadamente* o Amor (i.e., a relação) das outras duas, então o Espírito Santo é, na Trindade, *Relação de Relações*. A pneumatologia de Agostinho exprime-se ultimamente como *ontologia da comunhão trinitária*. O Espírito diz, na Trindade, o mistério último da diferenciação da realidade, o que permite, repensar a ontologia não a partir do *ens in quantum ens*, mas a partir do amor, da doação, da bondade.

Linha-de-fuga

«*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. (...)*

¹⁶ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

¹⁷ Jean-Luc MARION, «Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo», in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353.

¹⁸ *Contra Faustum*, XXXII, 18.

¹⁹ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

²⁰ *In Iohannis euangelium*, 26, 4.

²¹ *De Trinitate*, VIII, IX, 14.

²² *De Trinitate*, XI, III, 6; XIV, II, 4.

DOMINGOS TERRA

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

Esta beatitude do amor na Trindade, consolação do Paráclito, é o Espírito Santo. Em toda a literatura patrística, é apenas em Agostinho que encontramos este esquema de amor: o que ama, o amado e o próprio amor. [Ele] compreendeu a Terceira hipóstase como Amor hipostático, e é isto que constitui a importância perene da sua teologia trinitária.»²³

Quando alguns dos actuais expoentes do pensamento teológico ocidental criticam Agostinho de Hipona por, pretensamente, ter «psicologizado a Trindade» e de ter esquecido as «pessoas» em Deus para se fixar «na unidade da essência comum», estas palavras, vindas de um autor oriental, Sergei Boulgakov, autor de *A Tragédia da Filosofia*²⁴, assumem ainda maior relevância. Sobretudo quando este autor, tal como outros pensadores e místicos russos do séc. XIX e XX – v.g., Vladimir Soloviev, Pavel Florensky, Vladimir Lossky –, vem insistindo na necessidade de repensar e refundar a ontologia tradicional em chave trinitária²⁵ e, nesta, pondo todo o particular ênfase na relação, no amor e na comunhão.

Depois de vários séculos em que, frente à razão crítica, foi remetido para uma dimensão periférica, se não mesmo irracional, o Amor vê reconhecida a relevância filosófica que, afinal, sempre deveria ter tido, ou não fora a *philosophia* o amor da sabedoria. O repto hoje, contudo, é não se ficar apenas pelo pensamento: de um *amor da sabedoria* transitar para uma *sabedoria do amor*. O desafio que a *ontologia do amor e da comunhão* lançam à filosofia é que seja fiel ao seu nome e comece a realizar *in via* o que afirma. Foi esta a intuição de Agostinho e a inflexão decisiva que operou centro de *De Trinitate*. Considera Eberhard Jüngel que o homem contemporâneo «não é alérgico a Deus», mas tão-só «a um Deus pensável de um modo absoluto»²⁶, concluindo a sua obra notável afirmando que na figura do Deus-Trindade, *num-Deus-em-relação*, se encontra o *mistério do mundo* enquanto espaço de pluralidade e de liberdade, aberto ao futuro. É para este ícone do *mysterium* da diferenciação do real que, já de modo explícito ou tão-só ainda como um estremecimento na lonjura, o pensamento hoje cada vez se volta mais. «O esplêndido isolamento de um Deus transcendente e solitário não o prepara para este diálogo com o homem, o qual, na sua experiência humana e também na sua aspiração mais alta, tem necessidade de um Deus que seja capaz de dialogar. Por outras palavras: Deus deve ser trinitário ou não ser.»²⁷

As nossas sociedades modernas, democráticas e pluralistas, são fortemente marcadas por uma tendência cultural que poderíamos designar de ‘afirmação intensa da individualidade’. O ser humano, que as habita, reivindica a independência individual, faz questão de manifestar preferências e efectuar escolhas sem constrangimentos. Esta tendência cultural não apresenta contornos precisos no tecido social. Constitui uma atmosfera difusa, com zonas mais ou menos densas. Não chega a ter um papel exclusivo no condicionamento de tais sociedades. Não explica cabalmente o comportamento de quem as integra. É um factor cultural entre outros, mesmo tendo um peso particular.

Assim, é de esperar que, no quadro das nossas sociedades modernas, a fé cristã sofra o impacto da atmosfera cultural da afirmação intensa da individualidade. A sua influência far-se-á sentir quer na apropriação pessoal da fé, quer na vivência posterior da mesma. É certo que, em princípio, fazer sua a fé cristã assume o aspecto duma decisão¹. Tornar-se crente supõe o encontro fecundo entre uma pessoa que escolhe e uma fé que se dá a escolher. Mesmo que esta seja em parte uma herança, ser crente implica um acto de adesão pessoal. Contudo, a dita atmosfera cultural vem condicionar o modo como o ser humano exerce a sua liberdade. Mo-

²³ Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Panclét*, (trad. fr. de C. Andronikof, Préf. V. Volkoff), Paris, L'Âge d'Homme, 1996, p. 49-74.

²⁴ Nesta obra de 1920-21, mas só publicada em 1927, em alemão, Sergei Boulgakov discute a «tragédia» de uma filosofia que põs no centro o «princípio de identidade». E conclui que só uma «ontologia trinitária» pode salvar o pensamento dessa «tragédia». (cf. Sergius BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1927)

²⁵ Cf. Pavel FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, (trad. fr. C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994.

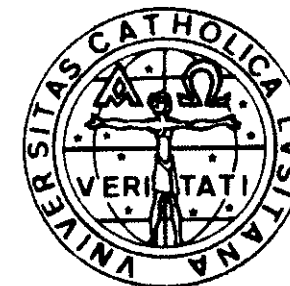
²⁶ Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978 [*Dios como misterio del mundo*, trad. esp. de F. C. Vevia, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 63].

²⁷ Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. II, p. 301. [2 vols., dact., Thèse de Doctorat d'État ès Lettres soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne – Paris IV, au 11 mars 1994, sous la direction du Prof. Pierre Aubenque].

¹ Joseph Doré, «La responsabilité et les tâches de la théologie», in Joseph Doré (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. II, Paris, Desclée, 1992, pp. 363-364.

DIDASKALIA

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA / LISBOA



DIDASKALIA

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA / LISBOA

A TEOLOGIA ESCRITA POR PORTUGUESES

2006
VOLUME XXXVI
fascículo 1

director

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

conselho de direcção

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

JOÃO ELEUTÉRIO

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

DOMINGOS TERRA

ALFREDO TEIXEIRA

redacção e administração

FACULDADE DE TEOLOGIA

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Palma de Cima

1649-023 Lisboa

Telef: 217214154

Fax : 217214165

Email: didaskalia@ft.ucp.pt

condições de assinatura

Portugal	€ 30
Europa, África Lusófona, Macau e Timor	€ 70
Restantes países	€ 75

Os textos publicados são da responsabilidade dos autores

15 *Nota Editorial*

ESTUDOS

19 *Il culto della croce nella liturgia del venerdì santo nell'altomedioevo*

ENRICO MAZZA

Sumário: O artigo intende mostrar a origem do rito da adoração da cruz na liturgia de Sexta-feira santa. Para o efeito examinam-se as liturgias romana, galicana e moçarábica. A partir dos documentos estudados, verifica-se que até ao séc. VII a Sexta-feira santa não conhece nenhuma liturgia própria. Em Roma, o sacramentário Gelasianum Vetus é o primeiro livro litúrgico a mencionar, para este dia, uma liturgia da palavra seguida do rito da veneração da cruz e da comunhão dos fiéis. A história deste rito está ligada ao culto da relíquia da verdadeira cruz praticado na liturgia estacional do Papa. A relíquia era levada em procissão da basílica de S. João de Latrão até à basílica de Santa Cruz em Jerusalém, onde era depositada num altar. Na primeira parte do séc. VIII, o Ordo romanus XXIII testemunha esta prática da liturgia papal, decalcando a descrição feita por Egéria sobre os ritos da semana santa em Jerusalém nos finais do séc. IV. A liturgia da Gália ignora qualquer rito de adoração da cruz. Na tradição hispânica, a origem dos ritos de Sexta-feira santa relaciona-se com o Ofício de Laudes, Tércia e Noa, que têm como tema dominante a paixão de Cristo. O autor conclui, por conseguinte, que o rito da adoração da cruz não nasce em Roma nem em Espanha, mas é um desenvolvimento da veneração da relíquia da santa cruz e do Ofício divino, respectivamente.

Summary: This article aims to show the origin of the rite of the adoration of the Cross in the Good-Friday liturgy. For this purpose we will examine the Roman, Gallican and Moza-

rabie liturgias. From the documents studied we find that up to the 7th century no specific liturgy is known. In Rome the sacramentary *Gelasianum Vetus* is the first liturgical book to mention a liturgy of the Word for this day followed by a rite of veneration of the Cross and by the communion of the faithful. The history of this rite is linked to the worship of the relic of the true Cross practised in the stational liturgy of the Pope. The relic was taken in procession from the Basilica of St. John Lateran to the Basilica of the Holy Cross in Jerusalem, where it was deposited on an altar. In the early 8th century, the *Ordo romanus XXIII* testifies to this Papal liturgical practice, following the description made by Egeria of the Holy Week rites in Jerusalem in the late 4th century. The Gallican liturgy knows of no rite of adoration of the Cross. In the Hispanic tradition, the origin of the Good Friday rites is related to the Offices of Lauds, Terce and None, where the predominant theme is the Passion of Christ. The author concludes, therefore, that the rite of the adoration of the Cross was not born in Rome or in Spain, but was a development of the veneration of the relic of the Holy Cross and of the Divine Office, respectively.

47 *Rétribution et jugement de Dieu en Rm 1-3. Enjeux du problème et proposition d'interprétation*

JEAN-NOËL ALETTI

Sumário: O motivo central desta pesquisa, por alguns dos passos mais intrincados da criação paulina, é demonstrar o carácter funcional do julgamento em Rm 1-3. Paulo começa por conduzir o seu leitor ao contexto escatológico, apresentando-lhe uma certa representação do fim, que o Apóstolo aprofunda, revelando implicações inesperadas. A retórica paulina, decididamente, não deixa de nos surpreender.

Summary: The main point of this research, taking some of the most intricate passages in St. Paul's output, is to demonstrate the functional character of the judgement in Romans 1-3. Paul begins by leading the reader to the eschatological context, presenting a certain representation of the end, which the Apostle goes into in greater depth, revealing unexpected implications. Paul's rhetoric never ceases to surprise us.

A TEOLOGIA ESCRITA POR PORTUGUESES

ESTUDOS

67 *Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32-37*

LUÍSA ALMENDRA

Sumário: Os chamados «discursos de Elihu» (Jb 32-37) irrompem no decorrer do livro de Job, como uma voz, aparentemente desconhecida e inesperada, que pretende retomar as linhas principais do debate iniciado por Job e pelos amigos¹. A surpresa e a complexidade filológica destes discursos atraíram sobre si inúmeras reacções críticas, enunciadas neste artigo como perguntas dominantes feitas a Jb 32-37. É no limite e na oportunidade destas perguntas que o projecto e a resposta de uma Análise Retórica Bíblica adquire uma relevância singular, surpreendentemente delineada em novos horizontes de compreensão e de questionamento que se afixam mais próxi-

¹ Proponho como uma das sínteses bibliográficas mais completas, o estudo de H.-M. Wähl, *Der Gerechte Schöpfer: Eine Redaktions- und Theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37* (BZAW 207; Berlin – New York 1993), e o artigo de L.J. Waters, "The Authenticity of the Elihu Speeches in Job 32-37", *BS* 156 (1999) 28-41.

mos do texto bíblico e do seu autor. O passo determinante focaliza-se no estudo da composição do texto, como o fundamento inequívoco de uma compreensão e interpretação objectiva e coerente. Esta interpretação aparece validada por uma observação crítica, onde se sustenta a unidade evidente dos «discursos de Elihu» e a energia de uma linguagem sapiencial; os alicerces de figuração de um autor e da direcção de uma mensagem, geradores de uma fecundidade que caminha de mãos dadas com a reabertura de um novo debate.

Summary: The «Elihu Speeches» (Jb 32-37) break into the book of Job like an apparently unknown and unexpected voice, in order to take up the principal lines of a debate begun by Job and his friends. The surprise element and the philological complexity of the speeches have elicited uncountable critical reactions, expressed in this article as dominant questions made to Job 32-37. It is in the range and opportunity of these questions that the project and the response of Biblical Rhetorical Analysis achieves a peculiar importance, remarkably set out in new horizons of understanding and of inquiry, that are guaranteed to be close to the biblical text and of its author. The decisive step is the study of the composition of the text, as the unequivocal ground for an objective and coherent understanding and interpretation. The interpretation is validated by critical observation, where the convincing unity of the Elihu Speeches and the vigour of the wisdom language are affirmed. These are the foundations of an author's configuration and of the focus of his message, producing a fecundity that goes hand in hand with the opportunity for new debate.

85 *A construção de Jesus: uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

Sumário: A nossa investigação escolhe um episódio do terceiro evangelho (Lc 7,36-50) para, num exercício de análise narrativa, averiguar o modo como o narrador lucano faz emergir a figura de Jesus. A isso chamamos «construção». Não se pretende discutir a prioridade que o Jesus histórico tem sobre o relato que o toma por protagonista. A nossa opção é a de sondar a forma como Jesus é revelado no texto evangélico pelo recurso a essa poderosa arte, que Lucas domina de forma até instintiva, a arte de narrar. Esta não só nada dilui do impacto teológico do texto evangélico, como nos faz perceber que a teologia não se pode dissociar do modo como a trama textual é construída: a obra lucana surge como o primeiro ensaio de cristologia verdadeiramente narrativa.

Summary: This piece of research takes an episode from the third Gospel (Lk 7,36-50), analysing the narrative in order to see the manner in which the Lucan narrator makes the figure of Jesus appear. This is called 'construction'. It does not discuss the priority of the historical Jesus over the account which takes him as protagonist. Rather it chooses to examine how Jesus is revealed in the Gospel text by recourse to a powerful art, which Luke masters quite instinctively, the art of narration. This in no sense diminishes the theological impart of the Gospel text, but indeed leads us to understand that the theology is indissociable from the way in which the textual web is constructed: the Lucan output emerges as the first essay in truly narrative Christology.

95 *Una domus et ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

Sumário: S. Cipriano foi bispo de Cartago num período (248-258) em que a Igreja católica se debate com um duplo desafio: por um lado a crise da unidade e integridade da comunidade cris-

tã manifestas nas cisões internas e nos numerosos lapsi que a prova da perseguição provocou; por outro lado a necessidade de redefinir as «fronteiras» e as «portas» de relacionamento da Igreja como o século. Em resposta a este duplo desafio Cipriano propõe uma eclesiopraxia baseada na metáfora «domus-casa» com a qual pretende, por uma parte redefinir as condições de uma pertença forte à Ecclesia (extra ecclesiam nulla...), por outra, possibilitar uma abertura sem riscos ao mundo (ecclesia in saeculo).

Summary: St. Ciprian was bishop of Carthage at a time (248-258) when the catholic Church was faced with a double challenge: on the one hand, the crisis of unity and integrity of the Christian community, manifest in internal divisions and numerous lapsi resulting from the test of persecution; on the other, the need to redefine the 'frontiers' and 'gateways' of the relationship between the Church and secular society. In response to this double challenge Ciprian put forward an ecclesial practice based on the metaphor "domus-home" through which he sought both to redefine the conditions for belonging closely to the Ecclesia (extra ecclesiam nulla...) and to permit a risk-free opening to the outside world (ecclesia in saeculo).

101 *O baptismo fora da Igreja. Implicações do diálogo teológico entre católicos e ortodoxos*
JOÃO ELEUTÉRIO

Sumário: O documento de Bari (1987) da Comissão mista internacional para o diálogo teológico católico-ortodoxo consagrado à articulação entre a fé, os sacramentos e a unidade da Igreja é um documento de convergência onde se manifestam as divergências das Igrejas sobre o baptismo. A questão do valor do baptismo dos parceiros do diálogo, fulcral em todas as suas implicações, é um campo em aberto e promissor na exigência de uma nova lógica de compreensão das relações eclesiais. Revestindo-se de um cariz de natureza sistémica, o diálogo em torno do valor do baptismo e o seu reconhecimento na relação entre estas duas Igrejas obriga-as a reinventar métodos perspectivados em termos de «consenso diferenciado» e modelos cuja matriz se poderá encontrar no modelo das «Igrejas irmãs». É na perspectiva de contributo para esta reinvenção que este artigo se situa.

Summary: The Bari document (1987) of the mixed international Commission for Catholic-Orthodox theological dialogue, which is looking into the connection between faith, the sacraments and Church unity, is a convergence document that outlines the differences the Churches on the matter of baptism. The question of the value of baptism for the partners in this dialogue, crucial in all its implications, is an area that is open and promising in its demands for a new logic of understanding of ecclesial relations. Working on a systematic basis, dialogue around the value of baptism and its recognition in relations between the two Churches requires of them a reinvention of methods, seen in terms of 'differentiated consensus' and models founded on the model of 'sister Churches'. This article seeks to contribute to this reinvention.

113 *O baptismo das crianças: novas leituras de uma realidade de sempre*
JOÃO PEDRO BRITO

Sumário: «O baptismo das crianças: novas leituras de uma realidade de sempre» é uma breve apresentação da 'Dissertatio ad Doctoratum' de João Pedro Brito, defendida em 18/03/2004, na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Este trabalho procura novas formas de expressão para um tema clássico da teologia sacramental: o pedobaptismo. Com a ajuda das ciências humanas e de novas abordagens exegéticas pretende explicitar afirmações da tradição teológica relativa a este tema, revestindo-as de elementos novos e mais dinâmicos, pretendendo assim devolver-lhes a riqueza original, e ajudar a manifestar novas virtualidades que nelas possam estar contidas.

Summary: "Baptism in children: new readings of an eternal reality" is a brief summary of the doctoral dissertation of João Pedro Brito, defended on 18/03/2004 at the Pontifical Gregorian University of Rome. This work seeks new forms of expression on a classic theme of sacramental theology: paedobaptism. With the help of the Humanities and of new exegetic approaches, it attempts to make explicit certain affirmations from theological tradition in relation to this theme, reclothing them with new, more dynamic elements, with a view to returning to them their original riches, and to help to manifest new virtualities that may be contained within them.

127 *A Sacramentalidade e a Ministerialidade no primeiro milénio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos*

JOSÉ MANUEL CORDEIRO

Sumário: O título do presente artigo refere-se à dissertação de doutoramento em liturgia do mesmo autor. Este estudo é de carácter teológico-litúrgico e articula-se à maneira de um tríptico, centrado nos conceitos *sacramentum-mysterium* e *ministerium*. A primeira secção consta da análise de alguns textos de seis Padres da Igreja: Inácio de Antioquia, Tertuliano, Cipriano, João Crisóstomo, Agostinho e Isidoro de Sevilha. Na segunda parte, examinam-se oito documentos litúrgicos: *Traditio Apostolica*, Veronense, Gelasiano Antigo, Gregoriano Adriano, Gelonense, *Ordines Romani*, *Liber Ordinum Episcopalis de Silos* e Pontifical Romano-germânico. O último capítulo é dedicado a três teólogos da primeira Escolástica: Ivo de Chartes, Hugo de S. Victor e Pedro Lombardo. O retorno teológico às fontes eclesiais da sacramentalidade e da ministerialidade do primeiro milénio permite concluir que estes testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos encontram na celebração litúrgica o seu ambiente natural. Com efeito, o sacramento ou o mistério na liturgia é tudo menos um enigma. É o mistério de Deus que se realiza em Jesus Cristo. A ideia que ressalta com força deste tríptico é o conceito que a liturgia é o sacramento do mistério e que o ministério da Igreja é a diaconia do mistério, sinal visível do único e mesmo mistério de Cristo.

Summary: The title of this article relates to the present author's doctoral thesis. This study is theological and liturgical in nature and is articulated in the manner of a triptych, centred on the concepts *sacramentum-mysterium* and *ministerium*. The first section is made up of an analysis of certain texts by six Church Fathers: Ignatius of Antioch, Tertullian, Ciprian, John Chrysostom, Augustine and Isidore of Seville. In the second part, eight liturgical documents are examined: *Traditio Apostolica*, Veronese, Old Gelasian, Gregorian Adrian, Gelonian, *Ordines Romani*, *Liber Ordinum Episcopalis of Silos* and the Roman-Germanic Pontifical. The final chapter is dedicated to three theologians of the first Scholastic: Ivo of Chartres, Hugh of St. Victor and Peter Lombard. The theological turning of the ecclesial sources to the sacramentality and the ministeriality of the first millennium enables us to conclude that these patristic, liturgical and theological testimonies find their natural environment in the liturgical celebration. In actual fact, the sacrament and the ministry of the liturgy are anything but an enigma. It is the mystery of God that is made real in Jesus Christ. The idea that leaps forth from this triptych is the concept that the liturgy is the sacrament of mystery and that the ministry of the Church is the diaconia of mystery, the visible sign of the only and same mystery of Christ.

139 *O Primado da Relação Da Intencionalidade trinitária da Filosofia*
JOSÉ ROSA

Sumário: A presente tese afirma o primado da relação, questionando algumas linhagens do pensamento ocidental que a desvalorizaram como categoria mínima, esmolter, um quase-não-ser. A

doutrina trinitária, exigindo uma gramática que conjugasse sinteticamente substância e relação, encontrou na noção de Pessoa uma «novidade ontológica» que, em compasso ternário, exprime o ad se (para si) da substância e o ad aliud (para outrem) da 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.» (Agostinho de Hipona, De Trinitate, VII, vi, 11). É por isso que «le jeu trinitaire» realiza «par excès et par avance» (J.-L. Marion) o «paraíso perdido» do pensamento: conciliar o em-si e o para-si. E a reciprocidade trinitária-paradigma da perfeita relacionalidade, é cada vez mais o lugar para onde se voltam algumas linhagens da hermenêutica filosófica contemporânea.

Summary: The present text affirms 'primacy of relation', questioning some of the lines of Western thinking which underrate it as a 'minimal' category, a 'charitable case', almost a 'non-entity'. The doctrine of the Trinity, demanding a grammar that synthetically unites 'substance' and 'relation', finds in the notion of 'Person' an 'ontological novelty' which, in triple measure, expresses the *ad se* (for itself) of the substance and the *ad aliud* (for the other) of the relation. "In God it is exactly the same thing (*omnino idem*) to be and to be a person. If being is an absolute term, the person is the relation." (Augustine of Hippo, *De Trinitate*, VII, vi, 11). That is why «le jeu trinitaire» makes real «par excès et par avance» (J.-L. Marion) the 'lost paradise' of thought: reconciling the 'in-itself' and the 'for-itself'. And the reciprocity of the Trinity, the paradigm of perfect relationship, is increasingly the place to which various lines of contemporary philosophical hermeneutics return.

171 *A decisão da fé na cultura das preferências individuais*

DOMINGOS TERRA

Sumário: A fé cristã torna-se uma questão mais de decisão do que de herança nas nossas sociedades modernas. A sua prática é fortemente condicionada pela tendência cultural para uma afirmação intensa do indivíduo espalhada nessas sociedades. O trabalho pastoral mostra como os itinerários dos crentes podem ser diversos e irregulares. As comunidades eclesiais devem verificar a sua autenticidade. Precisam não só de aprofundar a identidade da fé cristã, mas também de estudar a tendência cultural para um uso mais independente da liberdade. De facto, a fé cristã adquire uma nova fisionomia ao encontrar-se com esta tendência: surge como um acontecimento mais moldado pela experiência e sensibilidade do indivíduo. Prestando atenção a isto, as comunidades eclesiais estarão mais aptas a discernir os múltiplos modos como se decide crer hoje.

Summary: Christian faith becomes a matter more of decision than of inheritance in our modern societies. Its practice is strongly conditioned by the cultural tendency to an intense individual assertiveness widespread in those societies. Pastoral work shows how diverse and irregular the itineraries of Christian believers can be. Church communities must verify their authenticity. They need not only to deepen the identity of Christian faith, but also to study the cultural tendency to a more independent use of freedom. In fact, Christian faith acquires a new appearance through its encounter with this tendency: it comes out as an event more informed by the individual's experience and sensitivity. By paying attention to this, Church communities will be more able to discern the multiple ways people decide to believe today.

191 *Bioética e Teologia: a mais-valia de uma relação mútua*

VÍTOR COUTINHO

Sumário: A relação mútua entre questões biomédicas e pensamento teológico tem uma longa tradição na qual a medicina surge como lugar de encontro entre religião e ética. A própria origem da bioética como disciplina autónoma não se pode explicar sem recorrer ao contributo da refle-

xão ético-teológica. O artigo, assumindo uma concepção interdisciplinar da bioética, põe em relevo a relação entre medicina e religião, e recorre aos elementos fundamentais da antropologia teológica para elaborar algumas referências ético-teológicas relevantes para a bioética. Procura, por um lado, justificar a presença legítima de uma ética teológica no debate bioético, e, por outro lado, definir a especificidade desta presença.

Sumário: Der bioethische Diskurs vollzieht sich gegenwärtig im Kontext gesellschaftlicher Zusammenhänge, die immer mehr die Interaktion mehrerer Fachdisziplinen postulieren. Die Genese und Entwicklung der Bioethik wäre unverstänlich, wenn der Beitrag der Theologie unbeleuchtet bleiben würde. Der Aufsatz behandelt die vielschichtigen Beziehungen zwischen der Bioethik und der Theologie. Es wird dargestellt, wie und unter welchen Bedingungen eine theologische Beteiligung in der bioethischen Arbeit möglich ist, wobei eine Definition des interdisziplinären Charakters der Bioethik erforderlich ist.

215 *Liturgia e Architectura: uma nova architectura para um novo projecto litúrgico*

JOSÉ MANUEL PEREIRA RIBEIRO GOMES

Sumário: A tese faz a análise dos documentos surgidos após a Reforma Conciliar, numa perspectiva «arquitecturoológica», de modo a estabelecer os princípios fundamentais para a «construção» dum verdadeiro espaço litúrgico. A nova eclesiologia, como as novas condições de vida (*habitat*) do homem moderno, exigem um *génie du lieu chrétien* onde um conjunto de significações imediatamente perceptíveis, dizem d'Aquele que congrega à volta do altar a comunidade de todos os crentes. O modelo da igreja-casa é o modelo onde uma dimensão de acolhimento e de hospitalidade, própria às nossas casas, diz da reunião «por Cristo, com Cristo e em Cristo».

Summary: This text analyses documents published after the Conciliar Reform, from an 'architecturological' perspective, in order to establish fundamental principals for the 'construction' of a true liturgical space. The new ecclesiology, like the new living conditions (*habitat*) of modern mankind, demand a *génie du lieu chrétien* where a set of immediately perceptible meanings tell of Him who brings the community of all believers together around the altar. The model of the 'church-home' is the model where a dimension of welcome and hospitality, proper to our own homes, tells of meeting "through Christ, with Christ and in Christ".

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 227 *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*
ALINA TORRES MONTEIRO por Isidro Lamelas
- 230 *Uma interpretação trinitária do Pai-Nosso, Espírito Santo e Espírito de Filiação à luz do Da Trinitate e de outros escritos de Santo Agostinho*
MANUEL ALBERTO PEREIRA DE MATOS por José Rosa
- 233 *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*
MIGUEL DE SALIS DO AMARAL por João Eleutério
- 235 *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*
VÍTOR FRANCO GOMES por Georges Chantraine, S.J.
- 236 *Concílio Vaticano II. O contributo do Episcopado de África e Madagáscar para a Teologia da Igreja local*
DIAMANTINO GUAPO ANTUNES por José Eduardo Borges de Pinho

- 238 *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência Moral, a partir do magistério da Conferência*
MANUEL ANTÓNIO GUERREIRO ROSÁRIO por Jerónimo Trigo
- 240 *Compromissos incontestados: a auto-representação dos intelectuais portugueses*
CATARINA SILVA NUNES por Alfredo Teixeira
- 242 *Entre a Exigência e a Ternura: uma antropologia do habitat institucional católico*
ALFREDO TEIXEIRA por J. Silva Lima
- 244 *Nota sobre o recente dinamismo editorial em Portugal nas áreas da teologia e das ciências religiosas*
ALEXANDRE PALMA

THEOLOGICA LUSITANA

- 253 *Sermão de Frei Francisco Foreiro aos Padres Conciliares de Trento*
JOSÉ NUNES CARREIRA

«Uma vez falou, e duas ouvi» (Sl 62,12)

Este motivo numérico, tão caro à literatura bíblica sapiencial, alude a possibilidades hermenêuticas inscritas por um único evento. Na aventura plural que é o tempo, a mesma realidade vai sendo apreendida de diferentes modos. Sendo que esta diversidade não se institui imediatamente como corte ou deriva: antes, emerge como condição da própria existência na história.

O ano de 1971 foi – lembremos – um marco crucial para a Faculdade de Teologia, da Universidade Católica Portuguesa: obtém o reconhecimento do Estado Português, a aprovação canónica pela Santa Sé e lança, nesse ano, o primeiro número da «sua» Revista, a Didaskalia. A finalidade desta era fomentar e difundir a investigação científica desenvolvida prioritariamente pelos docentes, inscrevendo-a tanto no espaço eclesial português, como nas redes internacionais da Teologia. Há que dizê-lo, o desígnio foi amplamente conseguido, graças ao empenho exemplar colocado, neste projecto, ao longo de três décadas e meia.

Mas, durante este tempo, muita coisa se alterou. A Faculdade cresceu em tamanho e em configuração. Surgiram no seu seio outras Revistas teológicas (que aqui saudamos). O próprio paradigma da investigação e da publicação científicas reivindicava ajustamentos. A circulação nacional e internacional sugere novos requisitos. Face a este quadro, o Conselho de Direcção da Didaskalia encetou um aturado pro-

O Primado da Relação
Da Intencionalidade trinitária da filosofia

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Universidade da Beira Interior (Covilhã)

DA GÉNESE DA INVESTIGAÇÃO

*a escrita exige solidões e desertos
e coisas que se vêem como quem vê outra coisa*

SOPHIA DE MELLO BREYNER, «A escrita»,
in *Ilhas. Obra Poética III*, p. 328

Abertura em compasso ternário

A relação é a casa do pensamento, o *meio* onde a inteligência habita. Aqui *mora* e sem esta *demora* não há pensamento. Pensar é descobrir-se *entre* o uno e o múltiplo, *entre* o mesmo e o outro, sem se poder furtar a esta relação nem a poder exaurir numa completa transparência racional. A filosofia surpreende-se amor da sabedoria em tal *entremeio*, entre aquela inevitabilidade e esta impossibilidade. O pensamento, porém, sempre do ser, é tão-só uma expressão da relação. Importa regredir, por isso, da região da lógica, mormente das suas paragens mais rarefeitas, para o vale fértil da ontologia e da acção, onde o uno e o múltiplo, a identidade e a alteridade se vinculam e se *comprometem* concretamente. O universo, o nosso mundo, não é nem multiplicidade pura nem unidade pura, mas experimentamo-lo como relacio-

nalidade *in actu exercito*. Porém, não é na natureza que, fenomenologicamente, temos a notícia mais segura do *enlace imemorial* entre pensar e ser. Ao nível da nossa existência humana, a *Pessoa* é a epifania por excelência de tal *novidade ontológica*. A afirmação da *Pessoa* como síntese de substância e de relação, de ser e de consciência é um dos gestos metafísicos mais arrojados e decisivos do pensamento ocidental, cujo berço foi a afirmação de *um Deus diferente*, um Deus-em-relação, um Deus-Trindade. Expressão de um optimismo ontológico radical frente aos mitos da queda e da cisão, o pensamento trinitário ousa afirmar que a diferença e a relação constituem a Vida íntima do Absoluto, de Deus, em eterna *dança* de amor, e que a mesma se exprime, segundo um princípio de exuberância positiva, em análoga diferenciação do ser e dos seres, contra os esquemas da dívida e da degradação ontológicas. *Um, dois, três; eu, tu, ele; mesmo, outro, diferença; unidade, alteridade, relação; mundo, homem, Deus; Pai, Filho, Espírito*: eis os passos e o espaço da pericorese essencial que orientou esta investigação de doutoramento.

A fé dá que pensar

Tematicamente, tese que aqui se apresenta, intitulada *O Primado da Relação. Da Intencionalidade trinitária da Filosofia*, nasceu de releituras sucessivas da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Com efeito, as tentativas de captar o ímpeto criativo da obra e de determinar as *linhas-de-fuga* que fazem dela «*um momento decisivo da história do pensamento*» (P. Hadot), constituem os dois itinerários que estruturam a tese em duas partes, intituladas a primeira: *Manifestação e Revelação*; e a segunda: *Ser, Relação e Trindade*.

O primeiro itinerário, prosseguido na Iª Parte, é protréptico e transporta-nos da obra de Agostinho para uma determinada intencionalidade relacional e mesmo trinitária presente no pensamento contemporâneo. Do mesmo modo que, em *De Trinitate*, a passagem da exegese das teofanias trinitárias (livros I-IV) para a investigação de como as categorias da *substância* e da *relação* podem convir à Trindade (livros V-VII) obrigou a reequacionar a relação entre *revelação* bíblica e o poder de *evidenciação* da razão e, depois, a uma inversão da investigação (livros VIII-XV), assim certos itinerários da fenomenologia contemporânea, mormente francesa, visando a correlação originária entre o fenómeno e a sua fenomenalidade, demandaram a impressionalidade primordial que revela a consciência à própria consciência (*fenomenalização originária*), escopo que, no limite, obrigou a uma *inversão da Fenomenologia* a partir de dentro. A Arquipassibilidade da Vida, e não o Eu constituinte, a intencionalidade da consciência ou o horizonte mundano, constitui a *essência da manifestação*, afirma Michel Henry. Assim, no *pathos* originário da Vida, fenomenológica por essência porque auto-revelação, dá-se o quiasma entre a *mani-*

festação e a *revelação*, noções que as modernas filosofias dos limites opuseram. Mostra-se assim que a Fenomenologia radical da Vida, passando por uma ontologia da relação, reclama uma transcendência relacional e trinitária – «*enlacement pathétique originnaire*», «*Ereignis trinitarischem*» –, afirmações da experiência cristã que uma metodologia que se quer rigorosa não pode ignorar.

O segundo itinerário, que constitui a IIª Parte, é anatréptico e pode resumir-se assim: da *substância* para a *relação*, da *relação* para a *Pessoa* e, nesta, para o seu dinamismo mais íntimo: o Amor. Na teoria das relações trinitárias, o Amor significa *apropriadamente* o Espírito Santo: é o *vinculum caritatis*. Deste modo, partindo do esforço de Agostinho por reconhecer na Trindade uma relação essencial, regride-se hermeneuticamente para concepção aristotélica de relação. Reconhecendo-se a importância que o tratamento lógico da questão tem no Estagirita, verifica-se ao mesmo tempo o seu estatuto ontológico *mínimo*. De facto, a afirmação de Aristóteles é clara: «De entre todas as categorias, a relação (*prós ti*) é a que tem menos natureza (*phýsis*) ou substância (*ousia*).» (*Metaph.*, N, 1088 a 22) Outra será a orientação da experiência cristã primitiva, onde a relação assume especial relevância, à luz da confissão trinitária, menos como um *saber* que como um *modo de vida*. Ambas as linhas se entrecruzam nas discussões do séc. IV, sobre a natureza do divino. O debate entre o modalismo, o arianismo e o monoteísmo trinitário constitui, sem dúvida, um momento matricial e exemplar da cultura ocidental. O primeiro embaite foi protagonizado primeiro por Ário e Atanásio de Alexandria; o segundo por Eunómio de Cízico e os Padres Capadócijs, especialmente Basílio de Cesareia. Agostinho de Hipona inscreve-se no debate num momento mais tardio, cerca de quarenta anos depois, e nele a superação do *conflito de interpretações* entre as noções de *substância* e de *relação*, aplicadas à Trindade, dá-se através da noção de *Pessoa*, a qual, primeiro em âmbito trinitário e depois antropológico, diz uma dimensão absoluta (*ad se*) e simultaneamente relacional (*ad aliud*). Uma *ontologia da relação* tem a sua melhor expressão numa *ontologia da pessoa*. Tal solução especulativa do livro VII de *De Trinitate*, porém, não saciou Agostinho. A Trindade não é da ordem do que se *pode dar a ver*, mas da ordem da exuberância da Vida e do Amor. «*Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides*» (VIII, VIII, 12) é a chave para compreender a inversão agostiniana do plano especulativo para o plano da acção sob o discurso. Assim, a segunda parte da obra responde à insatisfação sublinhando a dinâmica do Amor e da Vontade no homem, *insinuação em nós* do que é o Espírito Santo na Trindade.

O esforço de Agostinho por reinterpretar ontologicamente a categoria da relação recondu-lo a uma *ontologia do amor* e, finalmente, a uma *ontologia da comunhão* trinitária como *mysterium* radical da diferenciação e da unificação em Deus e, por *dissimilis similitudo*, em toda a realidade. Deste modo, «*le jeu trinitaire*» que «*re-prenne par avance toutes nos désolations, y compris celle de la métaphysique*» (J.-L. Marion) obvia, por antecipação, quer aos bloqueios substancialistas e identitários (cau-

cionadores de «identidades assassinas») quer às derivas pulverizantes do pensamento ocidental (patentes nas múltiplas «ideologias da diferença») e é hoje, cada vez mais, uma *figura* para onde se volta também o pensamento filosófico. Muitas vezes, ao longo desta investigação, nos aconteceu pensar sobre o modo como o pensamento pode ser um espaço de acolhimento (*pathos*) e de formulação da *fides quae*, e como esta, em vez de tolher, abre novos horizontes ao humano interrogar. Assim uma convicção se foi aprofundando em nós: a experiência crente, longe de ser uma posição informe, anúncio rouco ou um *grito*, abriga insuspeitas larguras, alturas, lonjuras e profundidades. É um lugar de intensa diferenciação, unificação e universalização tanto da vida como do pensamento. *A fê dá a pensar e dá que pensar.*

Releituras de *De Trinitate*. Demanda do «impulso criativo»

«O movimento de regresso a Agostinho não corresponde a uma estagnação, antes leva a procurar na refontalização dos textos originais o impulso criativo que permite o desenvolvimento da ciência e amplia o conhecimento da Verdade.»¹ No esquema global de *De Trinitate*, procurando apropriar este «impulso criativo» de que fala Gama Caeiro, chamou-nos particularmente a atenção o *modo fenomenológico* como Santo Agostinho procurava esclarecer a questão em causa, i.e., a possibilidade de coadunar a unidade (da substância) e a diferença (das pessoas / relações) em Deus. De facto, nas diferentes e sucessivas tentativas de elucidação da Trindade que estruturam a obra, o seu autor procura remontar às condições «transcendentais» de revelação *daquilo* que se revela e *como* se revela. Assim, a *fenomenologia* das teofanias bíblicas vetero e neotestamentárias, nas quais crê insinuada a Trindade, e o significado relacional patente na figura do «*anjo*», onde a dialéctica revelação / ocultação assume intensíssimas expressões (livros I a IV); a discussão com os arianos e os modalistas e o *conflito de interpretações* em torno da oposição entre a substância e a relação, conflito que só a «novidade ontológica» da *Pessoa* vem sanar, apontando uma solução (livros V a VII); o longo «desvio» pelas estruturas triádicas / trinitárias da interioridade humana (livros IX a XIV), consumando-se aqui uma radical orientação transcendental; e, enfim, o rumo para uma *ontologia do amor e da comunhão* (livros VIII e XV), perscrutando a Vida divina, na qual a figura do «Espírito» como *vinculum caritatis* aparece, finalmente, como solução por excesso para a *teoria das relações* – todas estas tentativas constituíam como que variações fenomenológicas, *avant la lettre*, em torno dos modos de manifestação divina e de auto-revelação trinitária da

¹ Francisco da Gama CAEIRO, «A presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Didaskalia* 19 (1989/1), p. 92. E acrescentava: «Os domínios da Filosofia e da Teologia não se confundem, mas no Doutor de Hipona jamais andam divorciados: razão para não esquecermos o renovado surto de interesse por Agostinho no ensino teológico universitário, onde designadamente as perspectivas da sua doutrina trinitária abrem novas vias, aprofundando a noção desta ligação íntima, desta implicação mútua do Deus em si e do Deus para nós, do Deus da *theologia* e do Deus da *ekonomia*, no dizer dos Antigos.»

Vida, como se, em cada tentativa, Agostinho buscasse almejada *species* que, teimosamente, lhe escapava.

Nesta fase da nossa investigação, com a IIª Parte da tese quase concluída, a premissa da interrogação acerca do «impulso criativo» da obra e a experiência do pensar com outros, foram determinantes no rumo a seguir e no alargamento das perspectivas. Dá-se então, neste contexto, o encontro com a obra de Michel Henry e a leitura sistemática dos seus textos. *Et lux in tenebris lucet*: no projecto de uma «filosofia do cristianismo» do autor de *C'est moi la Vérité* descobrimos um pensamento decisivo não apenas para o entendimento e a formulação da «intuição nativa» da obra de Agostinho, mas que também nos conduzia directamente à possibilidade de uma «fenomenologia trinitária», por via de uma Fenomenologia da Vida inscrita no projecto da metodologia fenomenológica mais rigorosa. Pouco a pouco, o autor de *L'essence de la manifestation, de l'Incarnation. Une philosophie de la chair e de Vie et révélation* começa a suscitar em nós o interesse por outros pensadores franceses – Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, Stanislas Breton, Michel Serres – na qual se nos revelaram inesperadas vias quanto ao aprofundamento e prossecução do nosso intento: a possibilidade de uma fenomenologia da relação e, enfim, trinitária. É este «desvio hermenêutico» que gera a Iª Parte da nossa tese, intitulada «*Manifestação e Revelação*.» Não é que nele se abandone *De Trinitate*, bem pelo contrário. Mas importava auscultar a obra a partir do presente filosófico, quer dizer, também das possibilidades que, directa ou indirectamente, o actual pensamento hermenêutico e fenomenológico nela reconhece. Para isso, como tantas vezes reitera Michel Henry, não há melhor método que o fenomenológico, porque visa, de modo radical, o essencial e mais significativo. Deste modo, próximos e distantes de Agostinho – pois «*o diferente ilumina o mesmo*», vice-versa, afirma M. Serres –, quer dizer, nem colados nem afastados, iniciámos uma longa parábola relativamente a *De Trinitate*, como se também aqui experimentássemos uma lei íntima da consciência segundo a qual é preciso afastar-se para poder recuperar, noutra plano, o que se deixa. A relação requer sempre proximidade e distância, identidade e diferença, mesmidade e alteridade. E se tal é a dita dialéctica da consciência, nela, qual *imago Dei*, parecia haver ainda uma ressonância do que a tradição chamava «pericorese trinitária». E deste modo, da leitura de *De Trinitate*, obra que alimentou amplos horizontes do pensamento medieval, somos conduzidos à intencionalidade relacional e trinitária da Fenomenologia de M. Henry. Este, numa idêntica intencionalidade, devolve-nos a uma «filosofia do cristianismo» e à tradição de uma meditação sobre a auto-revelação da Vida, em cuja encruzilhada reencontramos *De Trinitate* na sua tentativa de dar conta da unidade e da diferença em Deus. Como num amplo círculo hermenêutico, uma mesma intencionalidade coloca-nos em duplo movimento entre a obra de Agostinho de Hipona e o pensamento contemporâneo.

Luta contra o Maniqueísmo

Devemos confessar que uma das motivações mais profundas que acompanharam toda a investigação foi a luta contra uma certa dilaceração interior, contra um maniqueísmo latente que se exprimia na concepção de uma identidade forte, pura e solitária, que nada podia atingir ou macular. Se P. Ricoeur afirmava que filosofava para não se tornar fideísta, cremos poder dizer, pelo nosso lado, que filosofar constitui um esforço para não nos tornarmos maniqueus.

Pode reconhecer-se naquela tendência ainda o fundo gnóstico que persiste na razão ocidental. Como denuncia U. Eco, esse fundo está patente desde gestos mais simples – v.g., o modo como lidamos com subprodutos de uma sociedade de consumo – até às formas mais elaboradas de relação com a realidade, que tende a anular mentalmente as diferenças ou a ver nelas um princípio maligno que importa combater, dominar e extirpar. Uma das raízes mais arreigadas do modo violento como nos relacionamos hoje com a realidade – com a natureza, com os outros, com a transcendência – relaciona-se com este maniqueísmo larvar da nossa cultura, atormentada por identificar imediatamente o bem e o mal, de separar já, impacientemente, o trigo e joio, sem esperar pela colheita final. Tal atitude, pouco atenta aos dinamismos da realidade, despreza e teme a criação, a diferença e a pluralidade como abominações, e considera a *existência em relação* como a expressão de um crime ou de uma queda ontológica.

E quase sem se dar por disso, algumas expressões do pensamento e da acção no Ocidente – na teologia, na política, na economia, no direito, na ciência; mas a matriz fundamental é filosófico-religiosa –, tornaram-se profundamente violentas. Se se procurar a razão filosófica mais profunda disto – que alguns já chamaram a «*tragédia da Filosofia*» (S. Boulgakov) –, ela reside no facto de a atenção se ter focado quase sempre, triunfalmente, no «princípio da identidade» (F. Varillon). À parte as correntes místicas, o fascínio da Unidade traduziu-se quase sempre necessidade compulsiva de dar nome, de identificar, de exorcizar o medo do desconhecido, encontrar a *arkhē*, dar razões... Em suma: tornou-se num pensar tendencialmente inquisidor e policiador que a todo o momento pede o BI a tudo e a todos. E se isto é verdade, quer dizer, se o pensamento oficial esteve mais atento aos resultados estabilizados dos processos de unificação e de universalização do que aos dinamismos de diferenciação e às funções de relação que possibilitavam aqueles processos – vénia para todas as tendências inversas, que também se verificaram –, sente-se cada vez mais hoje a necessidade de uma ontologia insubmissa às lógicas binárias, às métricas canonizadas, uma ontologia «*nómada e dançante*» (pericorética), atenta ao que *está entre*. Uma Ontologia de *entremeios*, enfim, que ouse afirmar que a relação, a simbiose, a aliança, o pacto, o lugar, o tempo, a itinerância, a acção, a comunidade, o encontro, a mestiçagem, o *pathos*, o amor, a ternura, a fragilidade, a comunhão – numa

palavra: a Vida –, são modalidades de ser ontologicamente originárias, não derivadas nem «*petites servantes*» de uma Substância todo-poderosa. Se a Ontologia clássica pôs a tónica sobretudo no sujeito e no predicado, urge interpretar hoje o *substantivo* e o *adjectivo abrindo-se ao Verbo*, i.e., à relação *em acto*. Estamos intimamente convencidos – mas não se trata apenas de uma convicção – de que o paradigma trinitário pode constituir-se, *hic et nunc*, numa instância crítica do modo violento e polémico como nos relacionamos com a realidade que nos envolve: o mundo, a diversidade inorgânica, biológica, geográfica; a realidade humana e sua múltipla expressão rática, linguística, cultural, simbólica, política; e ainda as expressões plurais do sentido transcendente da existência, como as religiões. Contra tal visão polémica, a Trindade é também, por antecipação, o ícone de uma *Ontologia* ou de uma *Ecologia integral*. Verdadeiramente, uma ontologia trinitária é o paradigma adequado para uma época de globalização. Num mundo cada vez mais global, mais repetitivo e padronizado, as fronteiras entre os sistemas simbólicos de troca encontram-se cada vez mais frágeis e permeáveis, gerando fenómenos contraditórios – por exemplo, a reivindicação da diferença tornar-se simultaneamente fracturante e homogeneizante. A riqueza deste espaço global de miscigenação e de trocas é imensa, como sublinha M. Serres (*La légende des anges*), mas precisa como de pão para a boca de símbolos criativos e relacionais, e não de repetições estéreis que, por contraposição, acabam por gerar novos bloqueios culturais, ráticos, sociais, económicos, políticos e simbólicos. É vital introduzir num mundo em acelerado processo de globalização e de unificação símbolos de relação e de diferenciação reais, que valorizem a diferença como tal, sem ceder às tentações da fractura ou da homogeneização: na identidade atentos à diferença, nesta atentos à unidade.

SINOPSE DA ESTRUTURA E DOS NEXOS

*‘in meditatione mea exardescit ignis
ut quaeram faciem tuam semper.*

AGOSTINHO DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, VII, 13

Estruturalmente, como se disse, esta tese é constituída por duas partes («*Manifestação e Revelação*»; «*Ser, Relação e Trindade*»), havendo entre elas um diálogo íntimo. Com efeito, cada uma delas emerge a partir da outra *in via*, por exigências intrínsecas da própria investigação: a segunda concretiza e exemplifica a primeira que ela própria suscitou; esta responde àquela amplificando-lhe a intenção e legitimando filosoficamente o primado da relação que, depois, suporá no seu próprio desen-

volvimento. Ambas desenham, sugestivamente, o espaço de um abraço em movimento ou de analepse e de prolepse recíprocas, como um solenóide, cuja espiral gerada não só permite tratar a mesma questão em escalas diferenciadas, mas servir como íman atrator da investigação, mantendo-as em íntima relação. É este o princípio de coordenação e de leitura que esteve no nosso ânimo. Por isso, na sequência dos temas que se apresentam a seguir, não só concretizamos os conteúdos de cada capítulo como sugerimos relações entre ambas as Partes. Visamos sugerir, por conseguinte, a ordem inter-remissiva, feita de fluxos e refluxos, entre as partes e o todo, e vice-versa, que esteve presente no próprio processo de investigação e de redação. Assim, a Iª Parte é constituída por uma breve *Introdução* a que se seguem cinco capítulos: (I) «*Imagens de Deus e interpretação*»; (II) «*Fenomenologia e teologia*»; (III) «*Simbologia, ontologia, transcendência*»; (IV) «*De uma fenomenologia saturada rumo a uma ontologia*» e (V) «*A Vida: manifestação ontológica relacional*». O fio condutor que os encadeia encontra-se na relação que o título geral desta Parte evidencia: «*Manifestação e Revelação*». A IIª Parte, subordinada ao título «*Ser, Relação, Trindade*», inicia-se também com uma pequena *Introdução*, integrando seguidamente seis capítulos: (I) «*Substância e relação: a posição aristotélica*»; (II) «*A experiência cristã da relação*»; (III) «*Entre arianismo e modalismo: exigência de um pensar relacional*»; (IV) «*Teofanias trinitárias: a interpretação agostiniana*»; (V) «*A Pessoa no horizonte de uma ontologia relacional*» e (VI) «*Trindade e amor: «Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides»».*

Principiamos por esclarecer o título da Iª Parte – «*Manifestação e Revelação*» –, atentando na relação entre os termos, ou seja na cópula do enunciado («e») que não visa justapô-los, mas determinar o ponto focal onde ambos convergem.

Manifestação e Revelação

Reconduzidos ao pensamento contemporâneo pelo «*modo fenomenológico*» como Santo Agostinho progride em *De Trinitate*, rapidamente a investigação mostrou que a Fenomenologia não fala apenas grego. O seu vocabulário, recheado de metáforas ópticas, recupera nostalgicamente a linguagem das teofanias, visando uma presença: o ideal da *evidência absoluta* não mima, a seu modo, o ancestral desejo de «ver Deus face a face», «em pessoa»? Por outro lado, boa parte da Teologia do século XX integrou a metodologia fenomenológica na sua própria linguagem. No discurso sobre a manifestação do ser², a Teologia reconhece uma linguagem possível não só para falar da Criação e da Revelação histórica, mas também, analo-

² Cf. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'Histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995, p. 73: «A revelação conserva-nos na questão do ser.»

gicamente, da própria Trindade, no sentido em que a eterna circulação de Vida, dela afirmada, cumpriria o ideal de preenchimento fenomenológico e excedê-lo-ia. Por outras palavras, a recuperação da relação, que o «e» da formulação manifesta, visava a convergência de ambas numa instância mais radical: atestar a *impressionalidade originária* da consciência e averiguar as condições que tornam possível tal auto-revelação — a essência fenomenológica da Vida. A intencionalidade relacional do pensamento, por conseguinte, na esteira da Fenomenologia, não só permitia, mas preconizava uma convergência entre o discurso filosófico sobre a manifestação do ser e o discurso teológico sobre a auto-revelação trinitária. Passar fenomenologicamente de um para o outro, porém, exigia descrever rigorosamente a intencionalidade da consciência e determinar, em concreto, não só a possibilidade da transgressão da Fenomenologia, como até da sua inversão — o *fenómeno saturado*, em Jean-Luc Marion, em virtude do excesso do *dado*, opera uma transgressão fenomenológica; o *pathos* da Vida, i.e., a auto-revelação da Vida que se experiencia e se revela a si mesma, patenteia a necessidade de inverter a Fenomenologia, afirma M. Henry: há um «*clarão que brilha nas trevas*», a partir de si mesmo, sem consciência intencional constituinte nem horizonte mundano. Adiante, evidentemente, retomaremos estas referências decisivas de agora apenas aludidas.

Foi, pois, perseguindo tal convergência que se intitulou a Iª Parte «*Manifestação e Revelação*». E se com a cópula mínima se intendia o quiasma entre a manifestação e a revelação, também se visava, simultaneamente, cortar o passo às pretensões racionalistas e fideístas que, reforçando-se mutuamente, cavaram um fosso quase abissal entre uma e outra. Sabemos, efectivamente, que algumas teologias e filosofias foram feitas no pressuposto da sua recíproca oposição. Não obstante, tal não era uma inevitabilidade fatal, carecendo ao invés de base ontológica, sobretudo porque tal rivalidade encontrava a sua génese numa sobredeterminação de esquemas gnósticos e soteriológicos que, amiúde, precisavam de opor, se não mesmo cindir, a manifestação do ser e a auto-revelação divina. Nesta orientação para a correlação originária entre o que aparece e o aparecer, i.e., para a fenomenalidade do fenómeno, a metodologia fenomenológica, ao recusar optar *exclusivamente* pelo ser ou pelas aparências, e ao rejeitar também a redução da fenomenalidade à dialéctica de um *Mesmo* em metamorfose histórica, como em Espinosa ou Hegel, apareceu como uma das filosofias mais radicalmente antimaniqueias e antimonistas da tradição ocidental. A *epokhē* fenomenológica, ao pôr entre parênteses teses de existência e ao demandar o *aparecer originário* revelava uma atitude profundamente antidualista na sua essência. Todavia, apesar desta atitude decisiva, tal não significa que a metodologia fenomenológica husserliana tenha desenvolvido e levado até ao fim as promessas iniciais. Se com rigor se atender à fenomenalidade do fenómeno, uma pergunta final determina o prosseguimento de possibilidades insuspeitas e inauditas: «*Se a consciência tudo revela, o que é que revela a consciência à própria consciência?*» É por

aqui que avançarão J.-L. Marion e M. Henry. E na senda desta orientação surgirão também novos projectos de renovação da ontologia, atendendo à «*sorgività pura e originaria*» do ser à luz do paradigma trinitário, para utilizar a expressão de B. Forte, constituindo um movimento que reúne hoje um grande leque de pensadores, de diversa proveniência³.

«*Não farás imagens*»

O capítulo de abertura da investigação intitula-se «*Imagens de Deus e Interpretação*». É conhecida, e muitas vezes realçada, a convergência do mandato bíblico, colocado na boca de Deus: «*Não farás imagens*» (Ex 20, 4; Lv 26, 1; Dt 4, 23), com a crítica da filosofia grega ao antropomorfismo idólatra, zuzido por Xenófanes de Cólofon: «*Os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus*». ⁴ Ora, uma investigação dedicada a uma das «figurações» teológicas mais originais, a Trindade — e onde, pretensamente, aquele preceito mais teria sido violado —, não podia ignorar a reflexão da Fenomenologia da Religião sobre essa «*máquina de fabricar deuses*» que é o homem, na conhecida expressão de Henri Bergson. Impunha-se, pois, revisitar o *homo religiosus* e a sua tendência para figurar concretamente as divindades e o transcendente, de modo particular se tais figuras divinas se esgotam em modelos de acção. De uma leitura comum a várias disciplinas positivas, poder-se-ia extrair um princípio como este: «*diz-me que deuses tens e dir-te-ei quem és*». A formulação é simplista, o campo é melindroso e, evidentemente, não se quis aprofundar um tema que, por si só, requeria estudos muito diversos. Impunha-se, todavia, uma breve alusão às teologias políticas, tanto mais que uma interpretação da história do cristianismo põe o monoteísmo de tendência ariana a fundamentar modelos de poder imperial, piramidal e absolutista, por contra-posição com as concepções participativas e tendencialmente «democráticas» do poder, que invocam como modelo a Trindade. Evidentemente, tais associações directas são sempre problemáticas, mas não faltam estudos sobre as formas históricas concretas que as mesmas assumiram. Neste sentido, o terceiro capítulo da IIª Parte, intitulado «*Entre arianismo e modalismo: exigência de um pensar relacionab*», exemplifica suficientemente o problema genérico formulado neste capítulo da Iª Parte. Se é verdade que as religiões são mais poéticas e estão mais próximas da vida que a filosofia, esta não se pode eximir de interrogar as imagens e crenças daquelas, em especial a que infantilmente põe um Deus, monarca absoluto, a reger a história humana

³ Cf. Bruno FORTE, «La dimora nella Trinità: contributo ad una ontologia trinitaria», in Piero CODA e Lubomír ZAK (edd.), *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 109-122.

⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, V, 109, 1-3; VII, 22, 1; cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge / London / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney, 1983, pp. 168-169 [*Os Filósofos Pré-socráticos*, trad. port. de C. Fonseca, FCG, Lisboa, 1994, pp. 172 e ss].

com uma batuta de ferro. Tal questão interessava-nos ainda por uma razão particular: porque, ao contrário da nossa interpretação, alguns acusam o «Deus de Agostinho» — o Deus pretensamente forjado por Agostinho — de ser um Deus «déspota», «legalista», «implacável», um «carrasco de crianças», um «princípio tirânico do real»⁵, etc. Uma boa maneira de repudiar tal hermenêutica não seria voltar de novo a *De Trinitate* e à imagem de Deus que aí se patenteia? No seguimento da nossa reflexão, tal interrogação implicou outra: a de um discurso possível e com sentido sobre «Deus». Ludwig Wittgenstein, por exemplo, formulou com clareza a relação, ao afirmar «Deus» como a figura do «sentido do Mundo», associando-lhe a «metáfora do Pai». Ora, no auge de uma «idade hermenêutica da razão», hoje menos que nunca a experiência crente se pode eximir à interpretação da sua linguagem e das imagens de Deus que a atravessam. Interpretar é dar sentido. Não ter medo da interpretação: tal é o repto que a hermenêutica contemporânea lança à experiência cristã. O cristianismo sempre esteve, e deve estar, «sob o risco da interpretação», afirma Claude Geffré. Importava pois auscultar os textos, quer os da revelação quer os da tradição. Os textos, particularmente os textos religiosos e sapienciais da humanidade, são fontes inesgotáveis de sentido e não admitem ser anexados e afunilados em leituras míopes e particularismos estéreis. A reflexão filosófica ou bebe dessas fontes não-filosóficas, ainda que criticamente; ou estiola em micrologias autistas. Tal amplificação do horizonte de reflexão levada a efeito pela hermenêutica contemporânea configurava um convite para levar a sério a experiência cristã e revisitar os textos pelos quais, historicamente, ela se exprimiu. É aqui que se encontra uma correlação intrínseca com a investigação realizada no segundo capítulo da IIª Parte intitulado «*A experiência cristã da relação*». E no horizonte mais amplo deste processo hermenêutico e de relação sobressai, evidentemente, a figura de Santo Agostinho — homem de encruzilhadas, ensarilhado em múltiplos *conflitos de interpretações*: razão por que alguns, como P. Ricoeur, dizem expressamente preferi-lo a todos os outros.

Continuando no âmbito do capítulo inaugural, que rasga horizontes a ambas as Partes, seguidamente, em diálogo com Goulven Madec, questionamos a separação entre Teologia e Filosofia — de facto, o divórcio entre ambas é objecto de uma crítica radical e impiedosa por parte deste autor. Apesar de não perfilhar nenhum confucionismo pardacento, quando a divisão se torna num inquestionado pressuposto epistemológico (como se a escola devesse imitar a fábrica), repercutindo-se noutras ordens — v.g. natural *versus* sobrenatural, revelação *versus* manifestação —, torna-se não só um empecilho como um perigo, afirma G. Madec. Impede a compreensão das obras plurais, por exemplo, patrísticas, cuja génese vital ignora e nada deve a tais espartilhos. E os textos de Santo Agostinho, considera este autor, têm sido dos mais maltratados e incompreendidos por esta «higiene metodológica».

⁵ Jacques DUQUESNE, *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer-Benard Grasset, 1997.

Ora, só a acção parece capaz de dissolver as aporias pensantes. Daí que se tenha sugerido a necessidade de refontalizar os discursos disciplinares nos seus contextos natais e na experiência humana que lhes confere densidade existencial, pois aí se verificará que eles não admitem a discriminação escolar que os fatia e parcela, «grelhando-os» em esquematismos estéreis e roubando-lhes o ímpeto nativo — tal seria válido para a teologia, refontalizando-se nos textos bíblicos e nos Padres da Igreja, mas também para a filosofia no sentido acima referido e, de algum modo, para todos os saberes. Recorrendo ao paradigma relacional e ao carácter *primordial* da relação (Francis Jacques, Pierre-Jean Labarrière), questionámos ainda as chamadas *ideologias da diferença* que, amiúde, repetem com diverso sinal os discursos identitários que criticam. Uma coisa é afirmar a singularidade, outra reivindicar reactivamente a diferença: aquela unifica e diferencia, esta cinde e homogeneiza.

Fenomenologia e Teologia

A pergunta que preside a esta formulação — que não é só nossa, como se verá — é se a Fenomenologia, apesar do imenso alargamento que operou na noção de fenómeno, não se revela, depois de tudo, um espaço demasiado apertado para acolher todas as possibilidades de manifestação do ser. A questão pode ser colocada a partir de múltiplos âmbitos: ontológico, estético, hermenêutico-cultural, histórico, linguístico e também, evidentemente, religioso e teológico.

Neste último sentido, vemos alguns estudiosos da Fenomenologia — Angela Ales Bello, nomeadamente — sublinharem a evolução husserliana desde o famoso «ateísmo fenomenológico» das *Investigações Lógicas* até à «teleologia do Espírito» aberta a um divino de tipo feuerbachiano, recorrente nos últimos escritos. Pense-se o que se pensar desta evolução, Husserl terminou a *Quinta Meditação Cartesiana* com uma referência directa a Agostinho, particularmente significativa: «*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*»⁶. Estaria Husserl a sugerir uma orientação possível da Fenomenologia futura? Ora, se atendermos ao modo como a admonição foi prosseguida pelo autor de *De Doctrina christiana* — e Husserl não o ignorava —, verificamos que na subjectividade transcendental desenhada pela «pericorese das faculdades» (as tríades) se descobre uma transcendência que a consciência não põe. E em *De Trinitate* essa transcendência é ela própria Trindade. Será que este percurso configuraria ainda um prolongamento admissível pelo pai da Fenomenologia? De modo nenhum. Diga-se, porém, que a possibilidade de Deus (não apenas como «objecto intencional» da consciência) é uma questão presente nas últimas investigações de Husserl⁷, contrariando o esforço que os defensores de uma pureza fe-

nomenológica «incontaminada» e suspensa fazem por esquecer (ou ocultar) tais textos. Historicamente, sabemos que a Fenomenologia se constituiu como um projecto em aberto, tendo gerado muitos percursos de dissidência, a começar por M. Heidegger e M. Merleau-Ponty: o primeiro deixando a pretensa «caixa da consciência» e voltando-se para o «ser-no-mundo», o segundo interessando-se pelo *invisível do visível*. Como sublinham J.-F. Courtine, S. Breton, J.-L. Marion, E. Lévinas, M. Henry (ao contrário de D. Janicaud), nessas «transgressões» residiu muita da sua fecundidade, visto que só dessa forma se podia atender à fenomenalidade «que se manifesta de muitos modos», que não apenas segundo a canónica exclusiva da consciência constituinte. Se assim fora, esta, em vez de lugar ontofânico da fenomenalidade erigir-se-ia finalmente em juiz das suas possibilidades. Nega-se, por conseguinte, que a fenomenologia tenha de ficar muda diante do *inaparente* (Heidegger), de *fenómenos saturados* (Marion) ou ainda perante o *fenómeno religioso* (J.-L. Chrétien) e a *Vida* (M. Henry). Pode-se, legitimamente, demandar se a Fenomenologia, sem trair o seu propósito, ao seguir a correlação entre o que aparece e o aparecer, i.e., entre o fenómeno e a fenomenalidade do fenómeno, não terá de se abrir ao excesso do aparecer. Caso contrário, urge perguntar se a consciência intencional, o Eu constituinte e o horizonte mundano, no *terminus* das sucessivas reduções, não podem tornar-se o leito de Procusto da fenomenalidade, amputando-a de uma auto-revelação mais originária. Será contraditório o pensamento de uma doação que, em vez de se deixar «reduzir», inverta a redução, reconduzindo a si o eu constituinte e o horizonte? Efectivamente, se a Fenomenologia recusar tais possibilidades — entre elas a de um Incondicionado poder intersectar a experiência humana — não revelará com isso pressupostos gratuitos e inaceitáveis num saber que se pretendia deles isento?

É sugestivo notar, de novo, a coincidência do vocabulário óptico da Fenomenologia, em particular a noção de *evidência* e o *dar-se em pessoa*, com a linguagem da revelação cristã e a das epifanias religiosas. No cerne da Fenomenologia encontramos, de facto, um jogo de luz e de sombra, de figura e de fundo, que só uma terceira instância parece capaz de discernir e de correlacionar, instância ultimamente analogável ao «paraíso perdido» de uma presença que a consciência anela. Sublinha S. Breton, a este propósito, que tal nostalgia e tensão constitutivas são comparáveis às da revelação religiosa, particularmente às da experiência cristã. E registando a afirmação de Ireneu de Lião — «*Em Cristo, Deus revela-se escondendo-se e esconde-se revelando-se*» —, assevera que é possível descrever a relação entre «Cristo» e «Deus» de modo radicalmente fenomenológico. Recuando ainda para outra lonjura, acrescenta que, derradeiramente, só uma interpretação ontológica da Trindade (K. Heidegger) pode dar conta do desejo de relação e de presença (conciliar o *esse in* e o *esse ad*; o *em-si* e o *para-si*) que perpassa a consciência e todo o desejo de ver.

⁶ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, § 64 (Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 161.

⁷ Nos manuscritos que A. Ales Bello trouxe a lume, v.g., uma carta dirigida a Rudolf Otto, em 5 de Março de 1919, depois da publicação da famosa obra *Das Heilige*, Husserl manifesta a sua concordância acerca da legitimidade da *fenomenologia*

da *consciência religiosa* ali praticada, considerando-a fenomenologicamente rigorosa. Noutra carta a Erich Przywara, no dia 15 de Julho de 1932, afirma que «o método fenomenológico satisfaz todos os genuínos problemas da evidência (...), o que vale igualmente para as evidências religiosas».

No mesmo sentido, neste percurso de alargamento da Fenomenologia e de relação desta com a Teologia, registámos uma interrogação de Jacques Derrida, enfaticamente dirigida a Heidegger – se «*a revelabilidade [não] será mais originária do que a revelação?*». Abrir-se-ia, assim, uma possibilidade de coordenação positiva entre ambas, ao contrário da oposição estrita que, em dado momento, Heidegger chegara a propor entre a revelação (cristã, *misteriosa*) de Deus e a manifestação do ser (filosófica, *pensável*)? A pergunta de Derrida lança aparentemente uma ponte sobre o abismo que separava a revelação e a manifestação. Todavia, ao regredir para uma revelabilidade primordial, Derrida admite um movimento de recuo já presente em Heidegger. De facto, no âmbito dos artigos que constituem *Identidade e Diferença* («*O princípio de identidade*» e «*A constituição onto-teo-lógica da metafísica*»), estigmatizando a ontoteologia ocidental e dando o famoso «passo atrás», encontramos a afirmação inequívoca de uma relacionalidade primordial (que a Fenomenologia husserliana anelava, mas fora incapaz de cumprir). Assim, ao comentar o fragmento B 3, de Parménides – «*O mesmo (tó autó) é pensar (noeîn) e ser (eînai)*» – Heidegger regride um passo, descobrindo no seio do *mesmo* o «Abismo» da relação originária entre o *ser* e o *pensar*. Tal co-pertença originária mostra que o *mesmo* já comporta em si *alteridade*. Eis, assim, em Heidegger, uma trindade imemorial: *mesmo, pensar e ser*. A meditação de Heidegger revela o que Parménides parecia inviabilizar. E, finalmente, ainda o «enigma da diferença» também interpretado em compasso ternário: a relação de «Tempo» e «Ser» como «*Ereignis*». Eis o «Acontecimento» que transforma a teologia em *teiologia*. Deste modo, por via do *Ereignis*, um pensamento que se descobrira *a-teu* e iconoclasta do Deus-Ente Supremo dos filósofos, revela-se «*mais próximo do Deus divino*», desse que «*nos pode ainda salvar*» e que «*fulgura na dimensão do ser*». E eis de novo que, no âmbito de uma promissora «*fenomenologia do inaparente*» e de uma simbólica relacional, «*retorna o deus*» e «*retorna o religioso*». Que Deus e que religioso? A resposta é problemática, mas Gianni Vattimo assume, sem titubear: é a Trindade, é um Deus-em-relação porque «*o Deus trinitário não é alguém que nos convida a um regresso ao fundamento no sentido metafísico do termo*»⁸. Pelo contrário, é a recuperação *secular* de uma fragilidade insita no estar em relação – uma *ontologia débil, kenótica* – antecipada nas afirmações cristãs do Deus-*agapê* e da *kénōsis* do Verbo – indicativos que Heidegger, contudo, evitara deliberadamente. E assim, longe da soberania da substância, eis que o pensamento contemporâneo parece reclamar uma ontologia relacional de categorias *fracas*. No mesmo sentido vai o voto de J.-L. Marion, em *L'idole et la distance*, para nós programática, de que «*o jogo trinitário assuma antecipadamente todas as nossas desolações, inclusive as da metafísica*». Quer dizer: o autor sugere que, depois da crítica heideggeriana à ontoteo-

⁸ Gianni VATTIMO, «O rasto do rasto», in Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, *La religion. Séminaire de Capri, 1994*, Paris, Seuil / Éditions Laterza, 1996 [*A Religião*, trad. port. de M. Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 1997, p. 108].

logia ocidental e ao conúbio espúrio entre «Deus» e «Ser», que teria «*entificado*» / «*reificado*» aquele e «*esquecido*» este, a Trindade é a figura por onde pode não só «retornar o religioso» (como sugerira G. Vattimo), como advir um novo pensamento do divino e uma nova ontologia, talvez triádica e trinitária. E nesta, a categoria que o pensamento oficial considerou a mais afastada da substância (a relação, *ens minimum*) acaba por recuperar a primazia que a confissão trinitária sempre lhe reconhecera. A hermenêutica filosófica contemporânea recupera, assim, uma das categorias mais obliteradas do pensamento ocidental, a relação, e uma das suas mais estimulantes figurações de Deus, a Trindade.

«*Como se víssemos o invisível*»

Acabámos de referir o «retorno do religioso» e o «Advento de um deus mais divino», conforme os indicativos de Heidegger. Tal orientação para uma *ontologia do sagrado* (v.g., na simbólica em torno do *Geviert* cósmico) apontava para a revalorização de outras formas de conhecimento que não a *razão conceptual*, nomeadamente o conhecimento *poético e simbólico*. Assim, recolhendo esta orientação e também para averiguar a justeza da crítica de M. Henry a M. Heidegger – este, apesar do seu entendimento de verdade como *desvelamento* e da recondução do pensar a uma relacionalidade primordial («*Ereignis*»), teria operado uma oclusão mundana da fenomenologia muito mais refinada e subtil que a de Husserl – investigou-se o significado, a importância e também os limites do conhecimento simbólico.

Em primeiro lugar, importava reconhecer a dimensão simbólica como uma dimensão antropológica originária e irreduzível. O homem é um ser essencialmente simbólico – *animal symbolicum*: é a tese de Ernst Cassirer visando, no mesmo movimento, destronar a clássica e rígida definição do *homo animal rationale* que, na sua leitura, conduziu a antropologia para um bloqueio substancialista. Nesta tese, para a qual convoca ímpar erudição, desde a Filosofia antiga às modernas teorias matemáticas, físicas e biológicas, E. Cassirer será acompanhado por muitos outros autores contemporâneos, provenientes das mais diversas regiões epistemológicas, a grande maioria deles reunidos no âmbito do *Círculo Eranos* e dos *Cahiers Internationaux du Symbolisme* – dois espaços que muito se bateram pela recuperação da dimensão simbólica e imaginal contra o predomínio epistemológico do conceito, da lei e do facto. Nesta linha, o século XX, invertendo séculos de repressão de «*la folle du logis*», afirmou-se como um século da «*redescoberta da simbólica*» e da «*imaginação criadora*». Não se justificando trazer para aqui a plêiade de autores que travaram essa luta e nos ajudaram a tematizar a questão, permitimo-nos sublinhar, além de E. Cassirer, os contributos decisivos de G. Durand, de M. Eliade e de P. Ricoeur, em torno da afirmação de que onde a linguagem humana mais manifesta a sua capacidade e aptidão para *trazer o ser à presença* é no domínio do simbólico. Nesta pers-

pectiva, a dimensão simbólica é uma modalidade transcendental de ser, espaço de eclosão de mais sentido e de abertura do ser à transcendência. Nas simbólicas da humanidade manifesta-se um «excesso» e uma exuberância que as métricas dos esquematismos conceptuais não colhem. Nas clareiras que o símbolo abre no ser desvela-se um «algo mais», um *Sem-Nome* que se dá simultaneamente como presença e como ausência: o símbolo é *cifra de um mistério*. Tem, pois, valor ontológico, afirma R. Abelio — quer dizer, constitui uma ontofania e não apenas uma outra representação da realidade. Importa, por conseguinte, constituir uma *ontologia simbólica* — G. Gusdorf dirá uma *ontologie vécue* —, que será necessariamente relacional. O símbolo, qual *nó antropológico* por excelência, coloca-nos assim *no coração do debate filosófico e teológico dos nossos dias*, sustenta Y. Labbé. E, na mesma toada, acrescenta Ricoeur a conhecida sentença, de extracção kantiana: «*O símbolo dá que pensar*».

Nem todos chegarão à exigência de uma *ontologia do símbolo*. Mas a verdade é que, além da Filosofia, da Antropologia, da Sociologia, da Psicanálise, da História e da Fenomenologia das Religiões e da Espiritualidade, da Epistemologia e da Simbologia, a dimensão simbólica e imaginal surge hoje recuperada também em âmbito propriamente teológico, de onde tinha sido proscrita, reconhecem J. Ladrière e S. Breton. De facto, entre as linguagens humanas disponíveis, o símbolo aparece como o melhor mediador com o sagrado. No auge da hierofania, o sagrado e o ser co-implicam-se: «*a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo*» afirma M. Eliade, sugerindo uma convergência da Ontologia e da Teologia (longe da que-rela ontoteológica) numa Simbólica. Deste modo, por via do que alguns chamam «*redenção do imaginab*» na Teologia, veio para o centro da reflexão a possibilidade de coordenar positivamente a simbologia, a ontologia e a transcendência. Temos, pois, desenhado, um espaço ternário, que se repercutirá nalguns pensadores como exigência de uma ontologia «*triádica e trinitária*» (M. F. Sciacca). É essa eclosão de mais sentido que, transfigurando a matéria, o símbolo efectua e que J.-L. Marion persegue, não só em âmbito teológico como também estético, com o seu projecto de uma «*fenomenologia saturada*».

Do «*fenómeno saturado*» — O excesso de doação

A moderna filosofia dos limites, cujas expressões maiores são a crítica kantiana e a fenomenologia husserliana, pretende ter determinado as fronteiras a partir das quais já nenhum fenómeno é possível. É esta pretensão que a «*fenomenologia saturada*» de J.-L. Marion vem não só questionar, mas deitar por terra. O autor de *Le phénomène saturé* começa por mostrar o círculo em que se movem as críticas kantiana e husserliana. Não é possível afirmar que um qualquer fenómeno é possível ou impossível sem se ter esclarecido, antecipadamente, o próprio fenómeno da possibilidade enquanto tal. É em torno da determinação de «*o que é possível*» que tudo se

joga. Ora, determinando que a possibilidade de algo aparecer depende do acordo com as condições formais da experiência, Kant matou à partida a *possibilidade* como tal, decretando que o que não se adequar ao «*poder de conhecer*» não pode aparecer. Tal posição gratuita constitui um golpe de estado nos «*direitos ao aparecer*», pois a «*possibilidade de aparecer nunca pertence ao que aparece*»: é preciso procurá-la alhures, na fenomenalidade do fenómeno e não no fenómeno constituído. É nesta orientação decisiva que se determina a possibilidade de um «*fenómeno saturado*». Husserl, é verdade, superou Kant, invocando uma «*fenomenalidade sem condições*». Mas esta pretensão carece de razões que Husserl não deu nem podia dar. A intuição doadora não permite falar de uma «*fenomenalidade sem condições*» porque a própria intuição permanece nele, Husserl, condicionada pelos limites do *Eu* constituinte e pela redução a um horizonte mundano. É uma intuição sempre sob o signo da penúria. Seria preciso admitir, ao invés, a possibilidade de uma doação intuitiva que alterasse as condições: que invertesse a necessidade de um horizonte, extravasando-o; que reconduzisse a si o *Eu* constituinte, em vez de nele se reduzir e inscrever. É neste ponto que o autor de *L'idole et la distance* decide questionar sistematicamente os limites da filosofia kantiana. Fá-lo, seguindo em primeiro lugar por uma via negativa, propondo uma definição de «*fenómeno saturado*» — «*não-objectivável [invisible], segundo a quantidade, insuportável segundo a qualidade, absoluto segundo a relação e inobservável segundo a modalidade*» — que, depois, confirma, ponto por ponto, numa crítica rigorosa às categorias kantianas do entendimento. Resulta daí que o «*fenómeno saturado*» diz uma abundância de dado intuitivo, um excesso de visibilidade: o olhar nem pode deixar de o ver, nem pode considerá-lo objecto. «*Há o olho para o ver, mas não [há olho] para o esguardar*». A exuberância que tal saturação comporta inverte o sentido comum da fenomenologia, de tal forma que o sujeito constituinte fica constituído como testemunho do excesso de doação. A «*ideia estética*», em Kant, operava essa saturação, mas o seu autor não deu seguimento às possibilidades que aí se abriam. No *ícone*, porém, encontra-se um exemplo privilegiado de «*fenómeno saturado*»: no *excesso de doação* que nele se dá a ver, o ícone é o sujeito da sua própria manifestação, sentido que Nicolai Greschny assevera por inteiro ao apresentar o famoso Ícone da Trindade, de André Rublev: «*Chamaremos revelação aqui a esta aparição puramente de si e a partir de si, que não submete a sua possibilidade a nenhuma determinação prévia. E — insistimos — trata-se, pura e simplesmente, do fenómeno tomado na sua plena acepção. (...) Reconhecer os fenómenos saturados equivale a repensar seriamente «aliquid quo maius cogitari nequit» — seriamente, quer dizer, como uma última possibilidade da fenomenologia.*»⁹

⁹ Jean-Luc MARION, «Le phénomène saturé», in *Phénoménologie et théologie*, Paris, Éditions Criterion, 1992, pp. 124. 127.128; cf. Nicolai GRESCHNY, *L'icône de la Trinité d'André Rublev*, Noum Le Fuzelier, Éditions du Lion de Juda, 1986.

Para uma «*Fenomenologia radical da Vida*»

Se M. Henry reconhece a justeza das críticas de J.-L. Marion a Kant e a Husserl, a sua orientação seguirá por outra via: a de uma *Fenomenologia radical da Vida*. Podemos dizer que esta é a ideia mestra e o fio condutor da sua filosofia, desde a primeira obra, em 1963, *L'essence de la manifestation*, onde concluiu que a *passividade* (e não a consciência intencional) é a *essência da manifestação*. A orientação está dada e as sucessivas investigações do autor (v.g., *Phénoménologie matérielle*; *C'est moi la Vérité. La philosophie du christianisme*; *Incarnation. Une philosophie de la chair*; *Paroles du Christ*, entre outras) prosseguirão o mesmo rumo, acentuando outrossim o rigor na atenção à fenomenalidade do fenómeno, ao ponto de considerar necessário inverter a Fenomenologia por dentro.

A primeira evidência da consciência é a de que há manifestação. Ao darmos conta do que quer que seja, uma ontofania está já sempre *in actu exercito*. Tal inviabiliza a redução do ser às suas manifestações históricas, mundanas, bem como ao horizonte transcendental da consciência e à sua intencionalidade constituinte, enquanto *poderes de evidenciação*. Importa, pois, que, aquém do fenómeno e da consciência, atendamos à fenomenalidade do fenómeno, ao aparecer do que aparece, porque aí se manifestam possibilidades originárias de revelação. Heidegger quis fugir às aporias do idealismo transcendental e erradicar noções como «consciência», «subjectividade» e «interioridade», recuando para o poder de desocultação e de *verdade* (*alētheia*) patente no mundo. Mas com isso ficou ele próprio preso do *phainesthai* grego, que indica o brilho do ser, a sua fulguração, mas é incapaz de lhe conferir existência. A sua ontologia fenomenológica descreve a *desocultação*, mas não é esta que põe, que cria a fenomenalidade do fenómeno. Heidegger esqueceu a Vida como poder de auto-revelação. Nele, a verdade é afirmada como desocultação, mas nada se diz sobre o seu conteúdo, sobre o que ela é. Paradoxalmente, o «mundo» da fenomenologia, inclusive o da ontologia fenomenológica, é um lugar de penúria e indigência, porque «*modos essenciais de aparecer*» foram excluídos *a priori*, configurando um «*deslize fraudulento*» de uma investigação que se queria rigorosa.

A pergunta essencial a fazer à Fenomenologia é esta: se a intencionalidade da consciência tudo revela o que é que revela a consciência a si própria? A resposta a esta pergunta obriga a Fenomenologia a levar a sério o dito «*Noli foras ire...*» de Agostinho e a transcender-se. E o que ela revela no mais fundo da consciência é a presença de uma dimensão *impressional* ou *patética*. Tal *passividade* radical, tal poder *auto-impressionante* nada deve ao mundo nem ao aparecer do mundo, onde reina a separação entre o ver e o visto, entre a luz e aquilo que a luz ilumina. A «*afectividade é a essência originária da revelação, a auto-afecção fenomenológica do ser e o seu primeiro surgimento.*» Mas de onde é dada à consciência tal impressionalidade radical? A fenomenologia tradicional não soube nem pôde responder. Esse poder de manifestação

não vem nem do mundo, nem do eu, mas de um *pathos* originário, a Vida fenomenológica radical e absoluta. Segundo Michel Henry, nenhuma impressão se determina a si mesma – «*não me dei a mim mesmo nesta condição de me vivenciar*» –, nenhuma tem o poder de se fundar a si mesma como poder impressional, todas elas são dadas num poder de auto-revelação Arqui-originário: a Vida; a Vida real, concreta, invisível, presente em todo o vivente. Husserl não pôde chegar até aqui, limitando-se a intencionar o *eídos* da vida, isto é, visar aquilo onde ela está ausente. A auto-revelação da Vida em si e a partir de si, antes da intencionalidade e do horizonte do mundo, requer a inversão da fenomenologia. Tal dimensão patética originária fora vislumbrada por Descartes, nas *Meditações Metafísicas*, ao afirmar «*at certe videre videom*». Nesta *cogitatio* encontra-se efectivamente uma auto-revelação anterior ao *cogito* que o pai da Fenomenologia ignorou, afirma ainda o autor de *C'est moi la Vérité*.

Ora, é nas afirmações centrais do cristianismo, nomeadamente na identificação entre Verdade e Vida feita por João, que a Fenomenologia reconhece a sua «*matéria fenomenológica adequada*». A orientação radical que ela própria descobriu em si está aí antecipada. Note-se: não se passa probatoriamente da fenomenologia para o cristianismo; M. Henry não pretende demonstrar a inversão da Fenomenologia com os textos de São João, mas apenas verificar que, na orientação para a Vida como *pathos* primordial, a Fenomenologia deve reconhecer, de facto – senão, uma filosofia que se pretendia isenta de quaisquer pressupostos entraria em contradição –, nas afirmações do cristianismo sobre a Vida, o preenchimento efectivo, e até excedido, das suas exigências fenomenológicas. Não seria honesto ignorar que as afirmações centrais da experiência cristã (a relação fenomenológica do Pai com o Verbo) apresentam aquilo a que a Fenomenologia mais intimamente aspira: a Vida como auto-revelação absoluta. O filósofo que encontra tais afirmações apenas verifica a efectivação da inversão fenomenológica e não pode ignorar esse facto: não por razões históricas, mas porque elas intersectam de forma radical o seu mesmo objecto. Importa que nos detenhamos nesta questão, porque ela concerne não apenas à «fenomenologia do cristianismo» de *C'est moi la Vérité*, mas respeita também à natureza do nosso próprio trabalho. Não há no pensamento de M. Henry nem uma *hybris* naturalizante do mistério, nem, ao invés, uma deriva teologizante da filosofia fenomenológica. Nem a invocação de textos da tradição confessante e da experiência cristã tornam um pensar teológico, nem a Trindade é da ordem do *misterioso*, mas da índole do *mysterium* (celebração da vida) radicalmente *fenomenológico*, porque é da essência da Vida manifestar-se, brilhar, aparecer – «a luz brilha nas trevas» (Jo 1, 5). É neste sentido que o cristianismo é uma Fenomenologia radical da Vida. Não é a Fenomenologia que lhe outorga esse carácter, como uma esmola: é essa a sua natureza íntima, a partir da auto-revelação da Vida. A esta «Vida absoluta» ou à «Vida fenomenológica absoluta» o cristianismo chama Deus-Trindade. «A interioridade recíproca do Pai com o Filho – a autogeração da Vida enquanto geração do Primei-

ro Vivente — é fenomenológica por essência». Deus é Vida Arquipassiva, Vida absoluta que se auto-frui e auto-revela, enlaçando no seu abraço *patético* originário todos os viventes. Esta Vida é a Vida do Pai e do Filho: «o Deus trinitário do cristianismo é o Deus real que vive em cada Si vivo.»

«As intuições fenomenológicas da Vida e da teologia joânica coincidem: no reconhecimento de um comum pressuposto que já não é o pressuposto do pensamento. Antes do pensamento, antes pois da fenomenologia e antes da teologia (e da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica), uma Revelação está actuante, a qual nada lhes deve, e que todas elas igualmente supõem. Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e do desenvolvimento da sua inteligibilidade fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo com a qual ele se abraça. (...) É a embriaguez sem limites da Vida, o Arquigozo do seu amor eterno, no seu Verbo, o seu Espírito que nos submerge.»¹⁰ Eis que por via de uma Fenomenologia radical da Vida se constitui uma Fenomenologia trinitária.

Ser, Relação, Trindade

Tendo já apresentado, no início da sinopse temática, as relações da Iª Parte com a IIª, apresentemos agora esta começando pelo centro. O âmago encontra-se nos Capítulos V e VI: «A Pessoa no horizonte de uma ontologia relacional, «Trindade e amor: «Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides»«. Com efeito, a interpretação ontológica da Trindade (*communio caritatis*), para que a obra homónima do Bispo de Hipona aponta, é o centro e o cume da nossa tese, donde tudo parte e para onde tudo converge. Mas a afirmação agostiniana da existência de relações essenciais («pessoas») em Deus, se gerou a releitura amplificante no âmbito do pensamento fenomenológico contemporâneo que acabámos de referir, gerou igualmente um movimento de recuo, anatrético. Importava averiguar também como é que, de uma situação de «fenómeno mínimo» e insignificante («*petite servante*»), a relação viera a adquirir tamanha gravidade teológica e filosófica. Assim se respondia igualmente, *in obliquo*, a certas acusações do pensamento contemporâneo, já que nem tudo, no destino histórico da filosofia ocidental, é coberto pelo barrete ontoteológico — no *Santo dos santos* da confissão trinitária o primado é da relação, não o da equação *Deus=Ipsum esse*.

Começamos, então, por analisar e problematizar a doutrina aristotélica das categorias, verificando o lugar deficitário que, por comparação com a substância, a categoria da relação ocupa na metafísica do Estagirita, o que acaba por ter repercussões na sua concepção de um divino auto-referencial: *pensamento que se pensa a si*

próprio. A experiência cristã, porém, mais como prática de relação que como teoria, trouxe para o centro uma simbólica do divino totalmente diferente: um Deus que está em relação porque é relação de relações («pessoas»).

Podemos dizer que estavam criadas as condições para o vertiginoso e, por vezes, violento conflito de interpretações que estalará, mais tarde, entre a confissão trinitária e o arianismo, e do qual os protagonistas serão os Capadócijs, no séc. IV, ainda que o debate com o modalismo comece no séc. II. Do recontro resultará o reconhecimento de que a linguagem da relação é a mais apta para exprimir a realidade trinitária, já que as relações dizem as *Pessoas* em Deus. Em linguagem filosófica, diremos que se operou uma alteração decisiva na concepção do divino: a substância uniformizante dá lugar ao primado da relação que no mesmo movimento distingue e unifica. É ainda no arco deste debate exemplar, por vezes desproporcionado, que se situa a obra *De Trinitate*, do Bispo de Hipona.

Agostinho, contudo, não começa por aí, mas por uma averiguação do valor dos símbolos e das figuras angélicas presentes nas teofanias bíblicas, investigação que se estende pelos primeiros quatro livros. Só depois, a partir do livro V, tentará articular especulativamente as noções de substância e de relação. A noção de *Pessoa* como síntese de ambas (livro VII) acabará por se lhe revelar recheada de dificuldades, quase o remetendo ao mutismo. É nas aporias, porém, que mais se afina um pensamento. Aprofundando uma e outra vez o significado essencial das *Pessoas*, na Trindade, socorrendo-se da analogia especular das tríades da alma, Agostinho é conduzido, finalmente, para uma *ontologia do amor e da comunhão* expressa na figura relacional por antonomásia na Trindade: o Espírito Santo (*vinculum caritatis*). E assim, no âmbito de uma Fenomenologia radical da Vida trinitária, que *De Trinitate* exemplifica, retoma-se, outra vez, a intencionalidade relacional verificada na Iª Parte. Fixadas assim as relações cardeais, encetemos uma apresentação sucinta.

Substância e relação: a posição aristotélica

Tendo em contraluz a revalorização ontológica da relação operada pelo pensamento contemporâneo, seguindo agora uma via retroversa, importava averiguar se e em que condições a categoria da relação fora reduzida a um lugar ontologicamente tão deficiente, a uma realidade ténue, quase a tender para o não-ser. A isto responde o primeiro capítulo da IIª Parte, «*Substância e relação: a posição aristotélica*». Com efeito, seguindo pacientemente o fio dos textos aristotélicos atinentes à questão, procuramos determinar o mais exactamente possível, no quadro aristotélico das categorias, quer o significado da relação (*prós tí*) quer o modo como esta se articula com a substância (*ousía*). Daqui resulta a verificação de uma lógica categorial binária, estruturada na relação de oposição substância — acidentes. E ainda que estes sempre se refiram logicamente àquela (os acidentes são *da substância*), no plano me-

¹⁰ Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, pp. 364.374 [*Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, (trad. port. de F. Martins / M. Costa Freitas), Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 279.286].

tafísico a substância prevalece ontologicamente sobre os acidentes, desequilíbrio que se acentua sempre que *prós ti* é o outro termo de comparação. Evidentemente, não era um juízo sobre o pensamento de Aristóteles que nos interessava, mas tão-só legitimar com a nossa própria leitura uma afirmação tantas vezes colhida em segunda mão. E o que verificámos foi isto: em si mesmo, o facto de Aristóteles ter tematizado logicamente a relação teve uma importância decisiva para o seu ulterior aproveitamento, mesmo se a sua concepção metafísica está em continuidade com o quadro geral do pensamento grego, proclive a uma ontologia fracturada entre Uno e Múltiplo (apesar dos esforços relacionais de Platão que, supostamente, até teria intuído a Trindade). Esta é uma das questões melindrosas, em Aristóteles, pois, como se sabe, a Filosofia Primeira, ciência do *ser enquanto ser*, tende para uma visão unificada da realidade. Mas a diferenciação das substâncias vai ao arrepio desta orientação. Com efeito, para além da Lógica, também no âmbito da Física (*phusikēs*), que trata da substância sensível (*aisthētē*), quer corruptível (*phthartē*) quer eterna (*aiidios*), fará sentido falar de relação (topológica, cinética, biológica, meteorológica, aritmética...). Mas a substância eterna, imóvel (*akínētos*) e separada (*kekhorisménē*)¹¹, Motor Imóvel e Acto Puro, da qual a ciência é a Teologia, escapa a qualquer relação, determinando a concepção de um deus (*tó theion*) solitário («Que haja apenas um soberano!»¹²), sem diferenciações íntimas nem relações com o *kosmos*. Numa palavra, a relação entre o *saber do que aparece* (os fenómenos) e a teologia encontra, em Aristóteles, uma expressão divorciada que se repercute noutros planos. Outra seria a orientação da ontologia inspirada na experiência cristã.

Experiência cristã da relação

A experiência cristã nascente não veio competir com a filosofia grega por uma determinada visão especulativa da realidade. Ela compreende-se no âmbito de um *Acontecimento* (*kairós*) e de uma relação directa com a vida, as palavras, os sinais, as acções, a morte e a ressurreição de um homem concreto, Jesus de Nazaré — e não a partir de qualquer especulação sobre a natureza do real. Cristo, por outro lado, jamais se afirmou uma espécie filósofo face ao sentido da vida ou de herói solitário frente ao destino. Em tudo o que dizia e fazia, sempre afirmou uma relação que o envolvia a si, a *Alguém maior do que ele* e a *Outro que havia de vir*. A sua acção — nos milagres, nos ensinamentos, na oração, mas também nos gestos mais simples — encontrava-se suspensa de uma íntima comunhão com o seu *Abba*. De tal modo que o próprio Jesus afirma uma relação *fenomenológica* radical, *simbiótica*, entre si e o Pai: «*Quem me vê, vê o Pai*» (Jo 14, 9).

¹¹ *Metafísica*, XII, 1069 a 34; 1073 a 4.

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 1076 a, 3-4.

A experiência cristã da relação arranca da certeza de ter sido enlaçado gratuitamente pela Vida que abraça o Pai e o Verbo — «*Nele era a Vida e a Vida era a luz dos homens*» (Jo 1, 4) — e constituído testemunha dessa relação: «*nós vimos a sua glória*». (Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1-3) No chamado *discurso de despedida*, no Evangelho de João (15, 15), o próprio Jesus inclui os discípulos nessa relação de Vida e de Amor — «*Já não vos chamo servos*» («*doulous*»), *mas amigos* («*philous*») *porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi do meu Pai*» — determinando assim a orientação agápica e relacional da experiência cristã. Podemos, afirmar que a experiência cristã começa por ser uma *ontologia de amor vivido*, um *modo de vida* em relação e diferenciação radicais.

Tal experiência, porém, não se dá fora da Palavra — «*no princípio era o Verbo*» (Jo 1, 1) — que determina o próprio anúncio: «*Ide e baptizai em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*.» (Mt 28, 19; Mc 16, 15-16) Não se pode afirmar, portanto, que o *kérygma* cristão fosse tão-só a pura expressão de uma experiência interior do Ressuscitado, ou *um grito*, conforme a expressão de Henry Dumèry. É de facto uma experiência existencial radical, mas inextricáveis dela surgem as primitivas fórmulas de fé já trinitariamente estruturadas. Não é, pois, verdade que a confissão trinitária não se enraíze na acção de Jesus, na fé e na prática das comunidades primitivas, e manifeste, ao invés, uma influência estranha, uma «contaminação helenística» da experiência cristã. Tal ideia, que fez furor entre a teologia liberal do séc. XIX, não resiste a um estudo sério.

Também o fenómeno da *multiplicidade de línguas* (de fogo e faladas) presente na intensa experiência de Pentecostes manifesta, simbolicamente, o sentido de uma universalização, unificação e diferenciação, sinal de um tempo novo, cumprindo assim a promessa de Jesus: *Outro havia de vir*. Mas essa abertura ao futuro não significa uma ruptura com a história anterior. Nesse sentido, no imediato discurso de Pedro, começam a ser reinterpretadas as Escrituras do Antigo Testamento: a criação, a aliança, o profetismo e demais intervenções históricas, no cume das quais se encontra a fé na Encarnação do Verbo de Deus — «*O Verbo fez-se carne e habitou entre nós*» (Jo 1, 14) — e na Ressurreição de Jesus. A fé num Deus trino assevera que a generosidade e a bondade são constitutivas da vida íntima de Deus. A experiência cristã não tem medo de afirmar que o amor gratuito e dadivoso da diferença, não a inveja nem um *eros* carente, é a essência do divino. «*Deus é amor*» / «*Deus caritas est*» (1 Jo 4, 8), quer dizer: comunhão de pessoas, *communio caritatis*. Esta fé num Deus trino constituiu uma «revolução no ser», no sentido em que impossibilitou na raiz uma visão solitária do divino e determinou uma nova compreensão da realidade. A partir da visão trinitária de Deus, a unidade e a pluralidade, a identidade e a diferença, a ipseidade e a alteridade são igualmente originárias, de igual ordem, igualmente importantes, em Deus e em todas as regiões de realidade. É este o paradigma de uma ontologia capaz de responder a todas as tentações: modalistas ou arianas, monistas ou maniqueias, identitárias ou pulverizantes — como nas recentes *ideologias da diferença*.

Uma das questões filosóficas mais recorrentes no pensamento ocidental – se não mesmo a questão filosófica do pensar enquanto tal – expressa-se em termos da relação entre o Uno e o Múltiplo. E se este «tormento dos filósofos» se concentrou, historicamente, em diversos domínios do pensamento e da acção humana – cosmologia, ontologia, lógica, epistemologia, ciência, ética, política, direito –, é legítimo admitir que onde encontrou expressão mais polémica foi em torno da determinação da natureza do divino. As soluções filosóficas para este problema têm oscilado, pendularmente, entre o maniqueísmo, e suas metamorfoses, e o monismo – o politeísmo e o henoteísmo podem considerar-se para o efeito expressões de monismo. Mas o dualismo e o monismo são soluções fáceis que, de um modo ou de outro, evitam ou elidem o problema essencial da relação Uno-Múltiplo, excluindo um dos pólos. A ontologia clássica, como se sabe, aproveitando a teoria platónica da participação, os pares aristotélicos matéria-forma, potência-acto, substância-acidentes, a doutrina dos diferentes tipos de predicação (existencial, essencial e acidental) no quadro das múltiplas significações do ser («O ser diz-se de muitos modos»), acrescentando ainda, no caso de São Tomás, o princípio de composição de essência-existência dos entes finitos, encontrou uma solução na doutrina da analogia do ser e dos transcendentais, afirmando a sua convertibilidade – *unum, bonum, verum* – no horizonte de uma ontologia da Beleza – *pulchrum*. Mas, paradoxalmente, quando tematiza a relação enquanto tal, deixa-a em lugar secundário, mero *fenómeno de acompanhamento* da substância.

Afirmámos acima que uma das razões mais decisivas da nossa investigação foi lutar contra o maniqueísmo. Podemos reiterar agora que filosofamos para não nos tornar maniqueus. *Amar a sabedoria* é uma forma de resistir ao maniqueísmo, constante tentação. Mas só uma ontologia trinitária, intersectando e baralhando a lógica e os esquemas monistas e maniqueístas, afirmando um Deus onde a identidade (uno) e a diferença (trino) têm a mesma relevância ontológica, é capaz de responder não só ao desejo de unidade, mas, no mesmo movimento, corrigir as tendências hegemónicas e totalitárias de tal desejo. Neste sentido, reconhecíamos que o paradigma trinitário e relacional é uma instância crítica quer do maniqueísmo, pessimista e desesperado, onde o mundo não tem salvação, quer dos projectos filosóficos, políticos, sociais, culturais e até económicos com tentações identitárias e homogeneizantes que, em nome de uma identidade «global» abstracta, pensada, se tornam profundamente violentos para com as singularidades. Ora, assumir ontologicamente o paradigma trinitário é, por um lado, rejeitar o carácter principial da violência, da luta e da guerra como esquema de relação e afirmar a igual legitimidade dos paradigmas simbióticos e relacionais e, por outro, recusar uma lógica dualista e fatalista do poder – ou dominas ou és dominado – que tantas vezes se legitimou à sombra de uma certa imagem de Deus: «*Que haja apenas um soberano!*»

Ontologicamente, é este o pano de fundo do conflito desmesurado entre o arianismo, o modalismo e, no *meio*, no fio da navalha, o monoteísmo trinitário, conflito que vai subindo, em crescendo, desde o séc. II ao séc. IV, quando um obscuro sacerdote alexandrino, Ário, levanta a questão: «*Será que Deus pode ter um filho?*» Esta simples pergunta desencadeia um debate exemplar, de cujas consequências ainda hoje vivemos. E não podendo aprofundar aqui a demonstração, desenhamos-lhe apenas os contornos.

Os primeiros cristãos, apesar de no baptismo se sentirem imersos na vida íntima do Pai, do Filho e do Espírito Santo, nem por isso abandonaram o «Único» de Israel, a quem Jesus orava e chamava Deus e seu Pai. Esta imbricação, contudo, fez com que, face aos perigos do politeísmo a que a confissão trinitária poderia dar azo, tenha havido uma espécie de recuo interpretativo, no séc. II, visando salvaguardar a pureza de um *Deus único e uno*. Nasce assim o chamado monarquianismo modalista ou sabelianismo (Noeto, Práxeas, Sabélio) afirmando uma única substância de Deus, da qual o Pai, o Filho e o Espírito seriam tão-só «modos» – diríamos: «expressões plásticas». Uma tendência judaizante quanto à concepção de Deus conseguiu absorver a originalidade trinitária cristã. Em resposta, os cristãos de Antioquia e, depois, Tertuliano esforçam-se por tornar compreensível a realidade que confessavam e viviam: a Trindade. Neste esforço contra o modalismo nasce a fórmula «*una essentia vel substantia et tres personae*» que, aparentemente, solucionava o problema, apesar de a ideia de «*personae*» / «máscaras», ser considerada por alguns ainda uma concessão ao modalismo. Tal possibilidade manteve-se latente, mas explode quando Ário acusa o seu Bispo, Alexandre de Alexandria, de tendências modalistas. Ário, com efeito, afirmava que Deus não pode ser Pai. Um Deus inengendrado, eterno, perfeito, imutável e impassível, não pode gerar, não pode diferenciar-se interiormente. Segundo este «catarismo teológico», o Filho é necessariamente uma criatura que veio a ser *do nada, ex nihilo*, pela vontade de Deus. Estava ateadado o rastilho. O primeiro momento deste conflito será protagonizado por Ário e Atanásio, em bases escriturísticas e penderá para um lado ou para o outro conforme os humores da política imperial – o Imperador começa por ver no arianismo e na soberania de «um só» um aliado político. A segunda geração, já depois da «paz» de Niceia, em 325, onde o Filho foi declarado consubstancial (*homoousios*) ao Pai, será protagonizada pelos Capadócijs e por uma plêiade de antinicensos e far-se-á em bases mais filosóficas, assumindo lugar de relevo no debate a dialéctica e a lógica categorial aristotélicas, especialmente a doutrina da relação – as quais, durante os primeiros séculos, tinham sido violentamente zurdidas pelos autores cristãos (v.g., Tertuliano, Taciano, Ireneu de Lião e outros). A afirmação recorrente sublinhava que a lógica silogística e a vã dialéctica aristotélicas não só eram incapazes de explicar a natureza de Deus, como tentá-lo seria uma blasfémia. É este o fundo do debate aceso e violento entre Basílio de Cesareia e Eunómio de Cízico.

Este é um cristão fervoroso e um homem muito bem preparado na filosofia aristotélica. Mas há nele uma «intuição mística» da substância divina como «não-gerada», «absoluta» e «separada», a partir da qual deduz todo um sistema que o obriga a negar a realidade da Trindade, ideia que lhe parecia introduzir o accidental em Deus. Eunómio apresenta uma tese fundamental e um dilema: a) de Deus nada se pode predicar accidentalmente; b) um predicado refere-se ou a uma substância ou a um acidente. Assim, porque o predicado de Pai («não-gerado», *agénētos*) e o de Filho («gerado», *gennētos*) dizem substâncias primeiras, têm de ser ontologicamente distintos, resultando que a Trindade é apenas um nome que aplicamos a Deus. Deste modo, parece não haver alternativa entre o arianismo e a posição contrária, o modalismo. O Filho e o Espírito estão fora da esfera de Deus. Basílio de Cesareia responde que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não se dizem *segundo a substância*, mas *segundo a relação*. Note-se, contudo, que para Eunómio isto confirma ainda mais a sua visão, uma vez que a sua ideia de relação é meramente accidental, conforme o quadro categorial aristotélico. Só uma interpretação ontológica das relações («pessoas») pode resolver a dificuldade. É para esta visão não-acidental, mas essencial, de relação que se orientará Agostinho, apesar das imensas dificuldades que experimentará, em *De Trinitate*.

Podemos dizer, a rematar, que a oscilação exemplar entre arianismo e modalismo, incapazes de se *demorar* no meio, na relação, patenteia uma espécie de drama secular do pensamento ocidental: ou unificar em excesso até impossibilitar a diferenciação; ou separar de forma tão violenta que nunca mais há possibilidade de unificação. Nem o monismo pode dar conta da diferença real nem o arianismo da unidade real. Por isso a Filosofia, i.e., *o amor da sabedoria*, poderia contar-se como a longa história de uma *vontade de relação*, tantas vezes fracassada.

Recordemos que o jovem Agostinho, leitor atento das *Categorias* de Aristóteles, sentira na pele algumas destas dificuldades. Também nele a concepção da substância exclusivamente como matéria e o entendimento accidental da relação o haviam conduzido a uma visão materialista de Deus. A sua evolução intelectual, no trânsito do maniqueísmo para o neoplatonismo e, depois, para o cristianismo, de facto, poderia esquematizar-se deste modo: nem o «Dois» maniqueu e o abismo de uma ruptura abissal – *excesso de diferença / ausência de unidade* –, nem o «Um» neoplatónico – *excesso de unidade / ausência de diferença* –, mas o «Tri-Uno» da concepção trinitária que, no mesmo movimento, permite a unificação, a diferenciação e a universalização. Aqui encontrará Agostinho a possibilidade de vincular a identidade e a diferença em Deus, solução que aquelas concepções, já por defeito já por excesso, não comportavam. Não é por aqui, porém, que Agostinho começa *De Trinitate*.

«*Angelus officii nomen, non naturae*». Das teofanias trinitárias

Antes da especulação racional, Agostinho começa por fazer exegese relacional das chamadas «*antiquae demonstrationes*», i.e., das teofanias trinitárias na Bíblia. Este procedimento do autor de *De Trinitate* foi também um indicativo para que, na 1ª Parte da nossa investigação, averiguássemos as relações entre «*Simbologia, ontologia, transcendência*» e encontrássemos uma coordenação que, depois, a possibilidade de um «fenómeno saturado» reconfirmou.

Diga-se que tentar encontrar antecipações trinitárias («*vestigia trinitatis*») nas Escrituras era comum entre os autores cristãos a partir do séc. II. Tal *modus interpretandi* acentuou-se, contudo, na disputa entre Ário e Atanásio de Alexandria e na primeira geração do debate: arianismo / confissão de Niceia. Agostinho insere-se ainda nessa tradição, mas o seu traço peculiar é que procurará remontar reflexivamente para a condição transcendental da revelação divina / manifestações angélicas e não ficar apenas por uma colecção dos *dicta probantia* retirados das Escrituras. Deste modo, a via privilegiada que o autor de *De Trinitate* segue passa pela natureza «funcional» do anjo e pelo carácter dúplex que esta figura mediadora patenteia. É, pois, no ministério dos anjos – «*ministrantibus angelis*» – que se concentra, para já, todo o jogo entre «mostrar» e «esconder» presente na *revelação*. De facto, o *Anjo de Deus*, na Bíblia, ora designa o próprio Deus, ora, grande parte das vezes, indica uma criatura sujeita ao seu poder. E à primeira hipótese, aceitando a veracidade das antecipações trinitárias, acrescerá a necessidade de averiguar qual das pessoas divinas se revela em cada teofania.

É por isso que Agostinho se detém pacientemente junto ao Carvalho de Mambré (Gn 18), nesse espaço de *hospitalidade originária*, meditando sobre a visita que três misteriosos jovens fazem a Abraão. Aqui, como no episódio de Lot (Gn 19), é sobretudo a variação numérica e verbal, patente na linguagem com que Abraão se dirige aos seus hóspedes, que fascina Agostinho. Vê ali antecipadas as suas próprias dificuldades ao querer pensar conjuntamente na unidade e na diferença, na Trindade. Também as passagens relativas ao sacrifício de Isaac, a narrativa da nuvem e da coluna de fogo e, sobretudo, a célebre hierofania da sarça-ardente são momentos decisivos deste percurso de valorização/desvalorização simbólicas, no qual experimenta a necessidade muito viva de refazer a linguagem e a gramática. No fim desta paciente perquisição das Escrituras, Agostinho confirma o que era, provavelmente, a sua convicção inicial: a linguagem simbólica, que se serve dos elementos sensíveis e temporais, bem como a figura angélica, ultimamente são incapazes de dar a ver Deus e a Trindade. A invisibilidade é a sua natureza íntima. Não se pode ver a face de Deus e continuar a viver, o que pode ser interpretado inversamente: só a Vida, enlaçando vidas, pode dar o conhecimento que o ver deseja. Deus, porque é um «Deus Vivo», não pode ser visto; à sua Vida só se acede não acedendo, i.e., «de cos-

tas» ou pateticamente; requer-se uma passibilidade: deixar-se envolver no modo próprio por que ela, a Vida, acede a si mesma. «*Eis aqui um lugar junto de mim (...). Cobrir-te-ei com a minha mão (...).*» / «*Ecce locus penes me (...). Et tegam manu mea super te (...).*» (Ex 33, 20.23). O olhar, ao invés, é curioso; quer ver, por isso se separa da Vida. A leitura filosófica de M. Henry vai toda neste sentido que, aliás, de modo algum repugna à exegese de Agostinho.

Acontece, contudo, que nesta hierofania da sarça, Agostinho lê uma antecipação da Encarnação do Verbo. Quando Deus diz a Moisés «*poderás ver as minhas costas; o meu rosto, porém, jamais o verás*», Agostinho interpreta «as costas de Deus» como a natureza humana de Cristo e, nesse sentido, *De Trinitate*, abre também a porta a uma fenomenologia das relações entre Cristo e Deus (que os arianos recusavam). Tal via, contudo, será prosseguida por Agostinho a partir das figuras cristológicas da *forma servi* e da *forma Dei*, o que, por outro lado, lhe permite dar conta, frente aos mesmos arianos, das hierofanias trinitárias do Novo Testamento em que Jesus é apresentado como inferior ao Pai (v.g., no Baptismo). Numa leitura mais existencial, porém, em apenas «*poder ver as costas*» Agostinho reconhece a condição humana imersa no tempo: nesta vida andamos sempre *atrás de Deus*, numa paradoxal dialéctica, porque aquilo que O revela também no-Lo esconde. Já em *De Doctrina christiana* Agostinho mostrara reservas relativamente ao conhecimento simbólico em virtude desta ambiguidade radical que o perpassa. Não estranha, pois, que, tendo levado aos limites a linguagem simbólica, a abandone como incapaz de revelar o que mais importa. Apesar do valor reconhecido às mediações simbólicas (cóslicas e angelológicas), Agostinho seguirá pela via da interioridade. No arco desenhado pelos quinze livros de *De Trinitate*, os intermediários cósmico-angelológicos dão lugar à simbólica das tríades da alma, de modo especial às potências relacionais, a vontade e o amor, consumando-se no pensamento agostiniano a orientação para uma Fenomenologia radical da Vida, um *interior íntimo meo et superior sumo meo* que culminará numa *ontologia da comunhão* trinitária.

Da Relação à Pessoa, rumo a uma 'ontologia da comunhão'

Os capítulos V e VI da IIª Parte constituem o núcleo da tese. Esboçemos o percurso argumentativo que, *in via*, justifica a asserção. Cumprida a via exegética, Agostinho tenta seguir uma via especulativa em torno das noções de substância, de relação e de pessoa. Assim, a abrir o livro V de *De Trinitate* vemo-lo afirmar sem titubeios a unidade da substância divina – «*o Pai e Filho e o Espírito Santo são uma mesma substância*» – para, deste modo, não dar margem ao arianismo que, substancialmente, separa o Pai do Filho e do Espírito Santo. Todavia, corre o risco de cair no perigo oposto, o modalismo, para o qual Deus é uma única substância e o Pai, o Filho e o Espírito apenas «modos» dessa substância única. O arianismo separa as fi-

guras divinas em substâncias distintas, o modalismo compacta-as numa única. Por isso, ao afirmar tão peremptoriamente a unidade de uma mesma substância, em Deus, terá depois bastantes dificuldades em justificar razoavelmente, como pretende, a diferença, porque a aplicação da categoria da relação à Trindade parece-lhe fragmentar, acto contínuo, a unidade da substância divina. Como é que Agostinho sai deste dilema? Seguindo o princípio do *terceiro-incluído*: Pai, Filho e Espírito não se predicam de Deus nem segundo a substância nem o acidente: «*Dizem-se segundo a relação.*»¹³ A questão consiste, então, em saber qual o valor que atribui à relação, pois na lógica aristotélica a locução *prós ti* exprime um acidente que implica mutabilidade, predicado não admissível em Deus. Num primeiro momento, Agostinho limita-se a afirmar, negativamente, que a relação em Deus não significa um acidente. É, pois, uma relação essencial. Todavia, porque inicialmente estabelecera a equivalência entre substância e essência, a noção de «relação essencial» corre também ela o perigo do modalismo. Em notórias dificuldades, Agostinho socorre-se da tradição, que introduzia a fórmula «*una essentia vel substantia et tres personae*». *Prima facie*, contudo, não vê grandes vantagens na fórmula: Dizem-se «*três pessoas, não para dizer o que é, mas para não ficar calado.*»¹⁴ Encontrou, contudo, uma noção que lhe permite escapar ao sabelianismo, por um lado, e ao arianismo, por outro. Agostinho de Hipona, todavia, não é homem para ficar muito tempo represso do silêncio. Depois de cerrada análise à noção de *Pessoa*, investigação longa, sinuosa e semeada de dificuldades, acaba por concluir que, efectivamente, só esta noção está apta para a resolução do problema, pois num sentido é absoluta (proclive à substância), 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.*»¹⁵ Deste modo, a relação exprime o ser divino por intermédio da noção de *Pessoa*. Esta é o quiasma de convergência da substância e da relação.

Podemos assim dizer que Agostinho estabeleceu a possibilidade especulativa de uma *ontologia relacional*, no âmbito de uma *ontologia pessoal*. Todavia, no *terminus* desta investigação, no livro VII, Agostinho sente um sabor a pouco. A via especulativa saldou-se por um «sucesso» parcial quanto ao esclarecimento da compossibilidade trinitária. O pensamento deparou aqui com os limites do seu poder de dar a ver. Afirmar discursivamente a convergência da relação e da substância na realidade das *Pessoas* (relações essenciais) é dizer pouco ou quase nada sobre a Vida íntima destas relações. Aqui dá-se a inflexão que divide axialmente *De Trinitate*: a relação ontologiza-se e a substância adquire relacionalidade *in actu exercito*, i.e., na acção própria das *Pessoas*. Não esperes pois *ver de fora*, racionalmente, como espectador, o

¹³ *De Trinitate*, V, v, 6: «Dicitur enim ad aliquid».

¹⁴ *De Trinitate*, V, ix, 10: «Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur.»

¹⁵ *De Trinitate*, VII, vi, 11.

abraço imemorial da Vida divina: «*Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides*»¹⁶. «Se vês» quer aqui dizer: se te deixas enlaçar pela *caritas*, se amas e te deixas amar. Por isso, afirmativamente e não no condicional pode dizer-se: «*ama e verás a Trindade.*» É para uma ontologia do amor e da *communio trinitatis* que Agostinho ruma, a partir do livro VIII de *De Trinitate*.

* * *

Se o «fracasso» de um «dizer directo e especulativo» sobre a noção de *Pessoa*, na Trindade, determina uma viragem do discurso para a acção, tal não se dá sem um paradoxo. É que o discurso deveria, conseqüentemente, calar-se. Agostinho, porém, não fica «quietamente» mudo e absorto no Amor; convida-nos, antes, a que, a partir daqui, descubramos a acção por debaixo do discurso.

Em primeiro lugar, importava deixar claro, face às anteriores tentativas (exegética e especulativa), que o amor é em si mesmo um poder de conhecimento. Esta é uma afirmação que a actual epistemologia, depois das modernas hipertrofias da razão e atrofias de outras dimensões essenciais do conhecimento, deveria escutar com atenção. Longe de qualquer romantismo a destempo, o Amor é verdadeiramente uma potência cognoscitiva. Assim, a fórmula «*crede ut intellegas*» deve ser reescrita: «*ama ut intellegas*» propõe J.-L. Marion¹⁷, pois a «*caritas*» é «*capax verbi*». Não, porém, no sentido de um conhecimento objectivante e constituinte de um objecto, que fica de fora a ver, mas de um saber que enlaça, envolvendo a inteligência e todas as potências do homem. É neste preciso sentido que Agostinho afirma, tendo em mente São João: «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem.*» / «Não se entra na verdade senão pelo amor.»¹⁸ E ninguém diga que não ama por não saber o que amar: «*Ama o teu irmão e amarás o amor.*» O amor de Deus e o amor do próximo não são dois amores. O Amor é um só, coincidindo aqui com o abraço patético da Vida que estreita em si todos os viventes, na linguagem de Michel Henry. Neste plano fundamental, Vida e Amor, dinamismos *ad extra* e *ad intra*, confluem. A exuberância da Vida e o recolhimento do Espírito, que tantas filosofias tiveram de opor, coincidem numa interpretação ontológica da *koinônia* trinitária. Por isso, onde houver amor aí está a Trindade. Podemos afirmar sem hesitações: o Amor manifesta a Trindade, revela as profundezas de Deus. «*Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor*» / «*Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est.*» (1 Jo 4, 7-8)

E assim, próximo de João, Agostinho prepara a sua afirmação mais extraordinária sobre o Amor, essência fenomenológica da Vida divina: «*o amor fraterno (...)*

não só provém de Deus, mas é o próprio Deus (...).»¹⁹ E como indicativo de que o que está a afirmar não se compreende como um conhecimento exterior, mas apenas no interior de uma experiência, procura evocá-la, mostrando que se trata de um discurso de acção: «*Se alguém ama, sabe o que eu quero dizer.*»²⁰ Este inciso é precioso: o discurso sobre o amor visa recuperar e iterar no outro a novidade do Acontecimento do Amor. Mais do que falar sobre ele, acorda-o, reactualiza-o. E em vez de se voltar para as formas exteriores de *amor proximi* (que era um via possível, desenvolvida noutros textos), e ainda incapaz de se fixar no «*ineffabilis complexus patris et imaginis*» / «*inefável abraço do Pai e do Filho*», decide voltar-se para o *homem interior* para verificar aí a estrutura radicalmente trinitária do enleio amoroso: «*O amor requer o amante de algo e o objecto que é amado com amor. Eis três coisas: o amante, o que se ama e o amor. Que é pois o amor, senão uma vida unindo, ou desejando unir, duas vidas, isto é, o amante e o amado?*»²¹ Inicia assim a longa pericorese pelas trindades da alma: *memoria, intellegentia, uoluntas, memoria, visio interior, voluntas; memoria, contuitus, dilectio; retentio, contemplatio, dilectio*²², compassos ternários de um sinuoso percurso cujo escopo essencial não é tanto «ver» a Trindade «*per speculum et in aenigmate*», mas exercitar o espírito para que, no *terminus*, o amor possa apontar mais alto. Nesta fina topologia dos lugares e das faculdades da alma, rapidamente se destacará o elemento relacional por excelência: a vontade. De modo que a *uoluntas*, ao vincular tão estreitamente a inteligência e a memória é, na *imago Dei* que somos, uma «insinuação do Espírito Santo». Anuncia, assim, o que será o ponto alto do livro XV: sendo o Espírito Santo Espírito do Pai e Espírito do Filho, i.e., o Espírito de ambos simultaneamente – «*Spiritus Sanctus amborum*» –, deve ser chamado *vinculum caritatis*. Assim, se na Trindade as relações significam as *Pessoas* e uma delas é *apropriadamente* o Amor (i.e., a relação) das outras duas, então o Espírito Santo é, na Trindade, *Relação de Relações*. A pneumatologia de Agostinho exprime-se ultimamente como *ontologia da comunhão trinitária*. O Espírito diz, na Trindade, o mistério último da diferenciação da realidade, o que permite, repensar a ontologia não a partir do *ens in quantum ens*, mas a partir do amor, da doação, da bondade.

Linha-de-fuga

«*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. (...)*

¹⁶ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

¹⁷ Jean-Luc MARION, «Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo», in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353.

¹⁸ *Contra Faustum*, XXXII, 18.

¹⁹ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

²⁰ *In Iohannis euangelium*, 26, 4.

²¹ *De Trinitate*, VIII, IX, 14.

²² *De Trinitate*, XI, III, 6; XIV, II, 4.

Esta beatitude do amor na Trindade, consolação do Paráclito, é o Espírito Santo. Em toda a literatura patrística, é apenas em Agostinho que encontramos este esquema de amor: o que ama, o amado e o próprio amor. [Ele] compreendeu a Terceira hipóstase como Amor hipostático, e é isto que constitui a importância perene da sua teologia trinitária.»²³

Quando alguns dos actuais expoentes do pensamento teológico ocidental criticam Agostinho de Hipona por, pretensamente, ter «psicologizado a Trindade» e de ter esquecido as «pessoas» em Deus para se fixar «na unidade da essência comum», estas palavras, vindas de um autor oriental, Sergei Boulgakov, autor de *A Tragédia da Filosofia*²⁴, assumem ainda maior relevância. Sobretudo quando este autor, tal como outros pensadores e místicos russos do séc. XIX e XX – v.g., Vladimir Soloviev, Pavel Florensky, Vladimir Lossky –, vem insistindo na necessidade de repensar e refundar a ontologia tradicional em chave trinitária²⁵ e, nesta, pondo todo o particular ênfase na relação, no amor e na comunhão.

Depois de vários séculos em que, frente à razão crítica, foi remetido para uma dimensão periférica, se não mesmo irracional, o Amor vê reconhecida a relevância filosófica que, afinal, sempre deveria ter tido, ou não fora a *philosophia* o amor da sabedoria. O repto hoje, contudo, é não se ficar apenas pelo pensamento: de um *amor da sabedoria* transitar para uma *sabedoria do amor*. O desafio que a *ontologia do amor e da comunhão* lançam à filosofia é que seja fiel ao seu nome e comece a realizar *in via* o que afirma. Foi esta a intuição de Agostinho e a inflexão decisiva que operou centro de *De Trinitate*. Considera Eberhard Jüngel que o homem contemporâneo «não é alérgico a Deus», mas tão-só «a um Deus pensável de um modo absoluto»²⁶, concluindo a sua obra notável afirmando que na figura do Deus-Trindade, *num-Deus-em-relação*, se encontra o *mistério do mundo* enquanto espaço de pluralidade e de liberdade, aberto ao futuro. É para este ícone do *mysterium* da diferenciação do real que, já de modo explícito ou tão-só ainda como um estremecimento na lonjura, o pensamento hoje cada vez se volta mais. «O esplêndido isolamento de um Deus transcendente e solitário não o prepara para este diálogo com o homem, o qual, na sua experiência humana e também na sua aspiração mais alta, tem necessidade de um Deus que seja capaz de dialogar. Por outras palavras: Deus deve ser trinitário ou não ser.»²⁷

²³ Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Panclét*, (trad. fr. de C. Andronikof, Préf. V. Volkoff), Paris, L'Âge d'Homme, 1996, p. 49-74.

²⁴ Nesta obra de 1920-21, mas só publicada em 1927, em alemão, Sergei Boulgakov discute a «tragédia» de uma filosofia que põs no centro o «princípio de identidade». E conclui que só uma «ontologia trinitária» pode salvar o pensamento dessa «tragédia». (cf. Sergius BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1927)

²⁵ Cf. Pavel FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, (trad. fr. C. Andronikof), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994.

²⁶ 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. 63].

²⁷ Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. II, p. 301. [2 vols., dact., Thèse de Doctorat d'État ès Lettres soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne – Paris IV, au 11 mars 1994, sous la direction du Prof. Pierre Aubenque].

A decisão da fé na cultura das preferências individuais

DOMINGOS TERRA

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

As nossas sociedades modernas, democráticas e pluralistas, são fortemente marcadas por uma tendência cultural que poderíamos designar de 'afirmação intensa da individualidade'. O ser humano, que as habita, reivindica a independência individual, faz questão de manifestar preferências e efectuar escolhas sem constrangimentos. Esta tendência cultural não apresenta contornos precisos no tecido social. Constitui uma atmosfera difusa, com zonas mais ou menos densas. Não chega a ter um papel exclusivo no condicionamento de tais sociedades. Não explica cabalmente o comportamento de quem as integra. É um factor cultural entre outros, mesmo tendo um peso particular.

Assim, é de esperar que, no quadro das nossas sociedades modernas, a fé cristã sofra o impacto da atmosfera cultural da afirmação intensa da individualidade. A sua influência far-se-á sentir quer na apropriação pessoal da fé, quer na vivência posterior da mesma. É certo que, em princípio, fazer sua a fé cristã assume o aspecto duma decisão¹. Tornar-se crente supõe o encontro fecundo entre uma pessoa que escolhe e uma fé que se dá a escolher. Mesmo que esta seja em parte uma herança, ser crente implica um acto de adesão pessoal. Contudo, a dita atmosfera cultural vem condicionar o modo como o ser humano exerce a sua liberdade. Mo-

¹ Joseph Doré, «La responsabilité et les tâches de la théologie», in Joseph Doré (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. II, Paris, Desclée, 1992, pp. 363-364.