

X JORNADAS CULTURAIS DE BALSAMÃO

4 a 7 de Outubro de 2007



CRISTIANISMO E HUMANISMO: **Desafios ao homem** **contemporâneo**

Celebrando a beatificação do
Pe. Estanislau Papczynski,
Fundador dos Marianos

X JORNADAS CULTURAIS DE BALSAMÃO

Convento de Balsamão,
4 a 7 de Outubro de 2007

ACTAS

CRISTIANISMO E HUMANISMO: DESAFIOS AO HOMEM CONTEMPORÂNEO

**Celebrando a beatificação do Pe. Estanislau
Papczynski, Fundador dos Marianos**

Centro Cultural de Balsamão
2008

FICHA TÉCNICA

Título:

Actas das X Jornadas Culturais de Balsamão – Cristianismo e humanismo: desafios ao homem contemporâneo

Editor:

Centro Cultural de Balsamão
Convento de Balsamão, 5340-091 CHACIM (Macedo de Cavaleiros)

Coordenação:

Basileu Pires e João Bartolomeu Rodrigues

Secretariado:

Basileu Pires

Capa montagem:

Igreja de Genísio (séc. XIII) e São João de Deus

Contracapa:

Bem-aventurado Estanislau (foto oficial da Beatificação)

Composição, impressão e acabamento:

Bringráfica - Indústrias Gráficas, Lda - Bragança

Local e data de edição:

Balsamão (Chacim), Outubro de 2008

Apoio:

Câmara Municipal de Carrazeda de Ansiães

Depósito legal n.º: 282376/08

ISBN: 972-96862-3-8

N.º de exemplares: 150

APRESENTAÇÃO

De 4 a 7 de Outubro de 2007, decorreram, em Balsamão e no Município de Carrazeda de Ansiães, as X Jornadas Culturais e Balsamão, subordinadas ao tema: *Cristianismo e humanismo: desafios ao homem contemporâneo*.

A 16 de Setembro de 2007 foi beatificado o Pe. Estanislau Papczynski, Fundador dos Marianos. Por isso, estas Jornadas realizaram-se em clima de festa e de acção de graças por esse dom concedido à Igreja, à sociedade e particularmente aos Marianos.

O Centro Cultural de Balsamão, que organizou as Jornadas – em parceria com a Câmara de Macedo de Cavaleiros, a Câmara de Carrazeda de Ansiães, o Convento de Balsamão e o Restaurante Saldanha (Peredo) –, tem a alegria de apresentar as conferências e comunicações proferidas durante as mesmas. A maioria aprofunda o tema proposto, outras falam-nos do património artístico de Balsamão, outras ainda referem-se ao Município de Carrazeda de Ansiães, que tivemos a alegria de visitar na tarde de sábado, 6 de Outubro. Há também uma comunicação que nos apresenta a vida atribulada mas victoriosa em Jesus Cristo do Bem-aventurado Estanislau Papczynski.

Cristianismo e humanismo: um tema apaixonante! Cristianismo e humanismo exigem-se mutuamente, sendo cada um critério de autenticidade para o outro: o que é verdadeiro humano é cristão e o que é verdadeiramente cristão é humano. O diálogo aberto entre o cristianismo e o humanismo será sempre libertador.

Caro leitor, que a leitura destas actas o ajudem a crescer em humanidade e suscitem em si o desejo de ser cristão, ser homem ao jeito de Jesus Cristo.

Confissão trinitária e antropologia relacional em Santo Agostinho¹

José M. Silva Rosa
Universidade da Beira Interior
(Covilhã)

*Immo vero vides Trinitatem
si caritatem uides*

(*De Trinitate*, VIII, VIII, 12)

A exegese relacional das teofanias trinitárias do Antigo Testamento, realizada nos primeiros quatro livros de *De Trinitate*, e a superação do dilema eunômiano quanto à natureza de Deus (ou a substância ou a relação), realizada nos livros V a VII, apesar de terem criado as condições de possibilidade de uma ontologia da relação, acabaram por se revelar frágeis quanto à natureza da *pessoa* («*quid tres?*»). De facto, a cerrada discussão terminológica em torno das noções de substância e de relação acabou por exigir, como vimos, uma noção — a pessoa — que as sobre-assumisse. Todavia, em virtude da distância entre homem e Deus², tal noção em âmbito trinitário tem apenas um valor aproximativo.

É, porém, deste fracasso parcial da especulação sobre a vida íntima de Deus, e do modo como a *pessoa* na Trindade deve sintetizar substância e relação, que emerge outra possibilidade e uma nova exigência na procura agostiniana. Não se acede à Trindade de fora, nem pela exegese escriturística, nem pela reflexão e especulação racionais, nem sequer ainda por qualquer semiose transcendental, apesar de as analogias trinitárias na alma serem *speculum trinitatis*. Tal como na *Fenomenologia da Vida* de Michel Henry, também aqui verificamos que o pensamento não pode ver, nem dar a ver, o abraço

¹ A Comunicação Oral às Jornadas Culturais teve como base este texto escrito, que constitui uma versão revista e sem o texto das notas do capítulo 5º da II Parte da nossa tese de Doutoramento, intitulada *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da filosofia*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 441-467.

² *De Trinitate*, VII, IV, 7

imemorial da Vida divina. Na verdade, «*immo uero uides trinitatem si caritatem uides*» — «se vês o amor, vês verdadeiramente a Trindade»³: só a *caritas* tem o poder de dar a ver a Trindade. O amor é a sua expressão mais fiel e, por conseguinte, a única via pela qual nos vamos aproximando⁴. A actividade discursiva, portanto, deverá dar lugar ao discurso da acção; ou, melhor dizendo, temos de descobrir a acção sob o discurso. Estamos no fulcro da inflexão metodológica de *De Trinitate*, articulando-a cardealmente em duas partes, como se fora um gonzo. Note-se bem: o «fracasso» de um «dizer directo», ou de uma «via curta» racional e especulativa, é para nós precioso porque reorienta a questão do domínio especulativo para o domínio de uma filosofia da acção. É nesta que se manifesta, *in actu exercito*, o terceiro termo da ontologia trinitária acima referida, termo onde a própria relação se manifesta como comunhão amorosa de pessoas, como relação de relações.

É, pois, compreensível que, no próprio movimento de inflexão metodológica⁵, Agostinho introduza o que se tornará na mais importante mediação — o amor — entre os dois termos (*fides et intellectus*) do seu método de inteligência da fé: «*crede ut intellegas, intellege ut credas*»⁶. Agostinho, como se sabe, gizou esta fórmula para corrigir quer o racionalismo daquele que só aceita compreender («*intellego ut credam*»), quer o fideísmo ou a credulidade daquele a quem basta acreditar, sem se esforçar por esclarecer os dados da fé. Contra esta alternativa exclusiva e artificiosa do «tudo ou nada», o autor de *De Utilitate credendi* mostrara a importância de reconhecer e restabelecer, em acção, as relações reais entre a memória, a inteligência e a vontade, i.e., não tanto segundo uma pretensa ordem cronológica onde a fé precederia a razão, mas — ao nível da *fides qua* — segundo um movimento recíproco e dialéctico de mútua potenciação. Em *De Utilitate credendi* surpreendemos Agostinho a refazer progressivamente os nexos entre a existência racional e a existência fiducial, nexos que a sua garrulice juvenil destruíra, opondo

³ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12. Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, p. 24 (cf. *In Io. Ep.* 7, 4-7; *Ep.* 186, 3, 7; *Sermões* 156, 5, 5 e 350, 1; *En. In Ps.* 79, 2).

⁴ Jean-Baptiste DU ROY, «L'expérience de l'amour et intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin», pp. 415-417.

⁵ Serge Lancel considera o livro VIII como o «discurso do método» agostiniano (cf. Serge LANCEL, *Saint Augustin*, p. 536).

⁶ Cf. *Sermo* 43.

de forma maniqueia a *auctoritas* e a *ratio*. Neste momento, onde a questão se joga não apenas ao nível das relações entre fé e razão, em geral, mas da investigação da realidade trinitária, em particular, um terceiro termo aparece como indispensável à progressão: o amor — se não amarmos nunca veremos⁷. «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*», afirma alhures⁸. O amor é, em si mesmo, um princípio de conhecimento: «*caritas capax verbi*». Deste modo, como propõe Jean-Luc Marion, é mesmo pertinente reescrever a fórmula no sentido de «*ama, ut intellegas*»⁹. Imbricam-se, assim, de forma significativa, a realidade que se procura e o método de acesso, devendo o caminho adequar-se ao fim. Mas se é verdade, como se diz, que ninguém pode amar o que desconhece¹⁰, como é possível, então, progredir no conhecimento da Trindade? Não retorna assim a exclusão racionalista entre razão e fé? É admissível que alguém conheça algo sem necessariamente ter de amar o que conhece. Correlativamente, se não fosse possível amar, pelo menos em parte, algo que se desconhece, então ninguém poderia amar Deus, antes de o conhecer¹¹. Com efeito, pouco sabemos da Trindade excelsa. E como que a preparar a investigação subsequente, Agostinho adianta: conhecemos outras tríades, mas nem por isso necessariamente as amamos. Portanto, será que amamos não uma trindade qualquer, mas apenas a Trindade que é Deus? A questão passará então por investigar as analogias e as comparações de que nos servimos quando acreditamos em Deus, a quem amamos sem conhecer¹². Tal como entre a substância e a relação, também as relações entre o amor e o conhecimento escapam

⁷ *De Trinitate*, VIII, IV, 6.

⁸ *Contra Faustum*, XXXII, 18. Para a importância do amor no processo de conhecimento, cf. Luigi SARTORI, «Per una metafisica dell'amore», pp. 35, *passim*, recuperando em sede epistemológica a noção dos «occhi della fede». Jaime GARCÍA ÁLVAREZ, «El misterio de la Trinidad y la comunidad», in *Revista Augustiniana* Vol. 33, n.º 101 (1992), pp. 619-622 (cf. a importância da *caritas* na hermenêutica: *De Doctrina christiana*, I, 42-44; II, 62, *et passim*).

⁹ Jean-Luc MARION, «Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo», in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353. Agostinho afirma, aliás, que a *caritas* é a única coisa que as Escrituras preceituam: «*Non autem praecipit scriptura nisi caritatem.*» (*De Doctrina christiana*, III, x, 15).

¹⁰ *De Trinitate*, XIV, XIV, 18.

¹¹ *De Trinitate*, VIII, IV, 6.

¹² *De Trinitate*, VIII, v, 8; cf. Marie-François BERROUARD, «La Trinité qui est Dieu», in Goulven MADEC (prés.), et als., *Augustin. Le message de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, pp. 99-117.

ao dilema do «tudo ou nada». Este é o domínio por excelência do *velado* e do *revelado*. Pode amar-se uma realidade que seja parcialmente conhecida. Esta, por conseguinte, em parte é conhecida e amada, em parte é desconhecida e não-amada. Se algo houvera de absolutamente desconhecido não poderia ser amado¹³. Verifica-se, portanto, segundo Agostinho, uma zona de intersecção entre o amor e a racionalidade.

Delineia-se, assim, a necessidade de uma terceira via: importa amar, e amar na fé, sem um conhecimento pleno e total da realidade em causa¹⁴. O amor inscrito no tempo comporta inevitavelmente uma dose de obscuridade noética¹⁵, fragiliza o gnóstico ideal da absoluta auto-transparência e coloca a inteligência sob o signo do mistério do outro, seja divino seja humano. De facto, quando amamos alguém, nesse acto podemos conhecer melhor Deus do que a realidade do outro *qua talis*. A razão é porque «*Deus caritas est*»¹⁶. No que respeita à Trindade, esta pode ser a fragilidade mais fecunda, instância crítica da tentação humana de inventar para si imagens de Deus¹⁷. O amor faz explodir a lógica exclusiva do conhecimento, também no sentido em que ele mesmo não pede tanto para ser conhecido quanto para ser amado. Por isso, «ninguém diga: “*Não sei o que amar*”. Ama o teu irmão e amarás o amor.»¹⁸ O mesmo é dizer: «ama e verás a Trindade.» «Ao irmão podes conhecê-lo pela vista, a Deus não. Se amares com amor espiritual aquele que vês com aspecto humano, verás a Deus, que é o próprio amor, tal como pode ser visto com o olhar interior.»¹⁹ Convocando São João —

«*Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est*»²⁰ —, tem Agostinho uma daquelas afirmações-chave que dão que pensar, que patenteiam ímpar profundidade meditativa e, finalmente, conduzem o seu pensamento a uma ontologia teológica²¹: «(...) o amor fraterno (é fraterno o amor em que há amor mútuo) não só provém de Deus, *mas é o próprio Deus (...)*»²² O amor dá verdadeiramente um conhecimento de Deus. E acrescenta noutro lugar: «Se alguém ama, sabe o que eu quero dizer.»²³

É este o grande momento agostiniano de intuição da natureza do amor. Tentando compreender *in recto* como a Trindade é uma comunidade de Amor, descobre *in obliquo* a estrutura radicalmente trinitária de todo o amor humano e inflecte-lhe, efectivamente, o carácter de desejo autocentrado, ainda que não *desapegado*. Ou seja, descobre que o amor é sempre a três, não a dois. Por outras palavras: porque brota de uma comunidade trinitária, o amor funda sempre outra comunidade trinitária²⁴. Querer escapar a isto é trair o amor. Por isso, o paradigma binário ou dualista, tal como o unitário ou modalista, jamais consegue dar conta da realidade simultaneamente unificadora e diferenciadora do amor. «O amor requer o amante de algo e o objecto que é amado com amor. Eis três coisas: o amante, o 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?»²⁵ «Isto é assim também nos amores externos e carnavais. Bebamos, porém, de algo mais puro e límpido (...). O que é que o espírito ama no amigo senão o espírito? Existem, portanto, três coisas: o amante, o que se ama e o amor. Resta ascender daqui e, tanto quanto ao homem foi dado, procurar mais alto estas três coisas. Mas que a nossa

¹³ *De Trinitate*, X, I, 1.

¹⁴ *De Trinitate*, VIII, IV, 6.

¹⁵ Cf. Bernhard WELTE, *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era tecnologica*, (trad. it. de G. Scandiani), Brescia, Editrice Morcelliana, 1986, p. 14.

¹⁶ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

¹⁷ Cf. *De Trinitate*, VIII, VIII, 11. Afirma William HILL, «Agostino e il concetto di relazione», in *Sacra Doctrina* (1989), p. 522, que Agostinho, com esta orientação, «antecipa um dos temas predominantes em muita teologia contemporânea, i.e., que Deus é o horizonte implícito e não tematizado do esforço cognoscitivo humano.» Sobre a «fragilidade forte» do amor, cf. Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, pp. 416-417.

¹⁸ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

¹⁹ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

²⁰ I Jo 4, 7-8; cf. Basil STUDER, «Spiritualité giovannea in Agostino», in *Mysterium Caritatis*, pp. 143-158.

²¹ Cf. o artigo já referido de Dominique DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 197-288.

²² *De Trinitate*, VIII, VIII, 12; cf. Hannah ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlim, Von Julius Springer, 1929, *passim*, mormente na IIIª Parte, «La vie en société» (cons. na trad. fra. de Anne-Sophie Astrup, *Le Concept d'Amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, Paris, Payot & Rivages, 1999).

²³ *In Iohannis euangelium*, 26, 4.

²⁴ Cf. Jaime GARCÍA ÁLVAREZ, «El misterio de la Trinidad y la comunidad», pp. 613-637.

²⁵ *De Trinitate*, VIII, IX, 14; cf. Anders NYGREN, *Érôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, (trad. fra. de P. Jundt, Préf. M. Goguel), vol. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1952, pp. 8 e ss.

interrogação descanse aqui um pouquinho, não porque já tenha encontrado o que procura, mas como quem descobre o lugar onde tem de continuar a procurar. Ainda não se encontrou, mas já se encontrou o lugar onde procurar.»²⁶ O amor é em nós, portanto, epifania de um «acontecimento eterno», de uma «experiência primordial» que, na mesma circulação amorosa, nos torna capazes de infinito²⁷. Pelo amor, somos igualmente introduzidos na vida trinitária, como sublinha Santo Agostinho: “Quanto mais inflamado é o nosso amor de Deus, tanto mais certa e serena é a visão que dele temos”. No livro VIII, dá-se uma viragem na sua reflexão. Ele já não procura apenas conhecer a Trindade a partir das Escrituras e da razão, mas também e sobretudo a partir do amor que é o eco da própria vida divina.»²⁸

Determinado o método, determinado o lugar onde procurar, que resta? Reiterar a necessidade de procurar e de se exercitar na procura. E que procuramos? Importa que, no caminho, não esqueçamos o destino: «Procuramos certamente a Trindade, não uma qualquer, mas aquela Trindade que é o Deus único, sumo e verdadeiro»²⁹. É importante esta insistência. É que ela reitera que as diferentes expressões humanas do amor ordenado, como por exemplo a amizade ou a sua expressão mais elevada em nós, o amor do próximo — «amor de Deus derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado»³⁰ — são espelho trinitário que remete para a *caritas*, que Deus é. São espelho, mas não são a Trindade. Mas como que a querer dar conta de que agora se orienta para montante, para a Fonte e para a Origem do amor, e não para jusante, para a foz, apesar de o Rio ser o mesmo, Agostinho concretiza melhor os termos da procura: o que agora se busca é se o Espírito Santo expressa por apropriação a caridade em Deus³¹. Não tendo podido progredir por via directa, no livro VIII³², é para aqui que Agostinho orienta o intento final de *De Trinitate*. «O amor dá-nos o conhecimento de Deus; o amor do outro é uma experiência do próprio

²⁶ *De Trinitate*, VIII, x, 14.

²⁷ Charles André BERNARD, «Mystère trinitaire et transformation en Dieu», p. 456.

²⁸ Marie-Anne VANNIER, «S. Augustin et la Trinité», p. 28, citando *De Trinitate*, VIII, IX, 13.

²⁹ *De Trinitate*, IX, I, 1.

³⁰ Rm 5, 5 cf. *De Trinitate*, XV, XXVI, 46.

³¹ *De Trinitate*, IX, I, 1.

³² Jean-Baptiste DU ROY, «L'expérience de l'amour et intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin», p. 417.436.

Deus. Em que sentido e a que preço? Agostinho diz-no-lo: importa recuperar este amor na sua fonte, o que supõe uma purificação e uma ascese amorosa (...). Só o amor gratuito nos pode dar a conhecer Deus, tornando-nos semelhantes a Ele (...). Esta purificação leva-nos a uma completa conversão: na verdade, é para a fonte do nosso amor que nos devemos voltar a fim de encontrar Deus.»³³

Invertendo metodologicamente a *ordo inveniendi*, podemos mesmo dizer que foi a crença no Espírito Santo como *caritas*, em Deus, que o conduziu a uma fenomenologia do amor humano e à análise das analogias psicológicas, sublinhando sempre aí o papel unitivo da vontade («*copulatrix voluntas*») e a intencionalidade relacional da inteligência³⁴. Na antropologia de *De Trinitate*, a vontade é por excelência o elemento relacional entre a memória e a inteligência. «(...) *Voluntas utrumque iungebat*»³⁵: é esta ideia que, como fio condutor e chave de leitura, perpassa os livros IX a XIV. Neste sentido, podemos dizer que há uma inversão: não é pelas analogias que chega à Trindade; é a fé na Trindade como relação de Amor a três que o leva a verificar que a «pericorese» se espelha na alma humana, desde as «portas da carne» até à «*acies mentis*». As ditas analogias psicológicas são sempre mais analogados segundos do que primeiros³⁶, mesmo se, no *ordo inveniendi*, não são dispensáveis como «hipóteses» e, analogicamente, conduzem a inteligência *ab inferioribus ad superiora*. Por isso, no princípio do livro XV, na breve síntese do percurso feito ao longo da obra, e reportando-se à passagem do livro VIII para o livro IX, afirma Agostinho que «quando se chegou à caridade, que a sagrada Escritura chama Deus, lentamente começou a brilhar a Trindade, i.e., o amante, o amado e o amor.»³⁷ Mas então o brilho tornou-se de tal modo intenso que, incapaz de se

³³ Jean-Baptiste DU ROY, «L'expérience de l'amour et intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin», pp. 425.426, *passim*; cf. o belo ensaio de Jesús CASTELLANO CERVERA, «Mística e Ontologia Trinitaria», in Piero CODA e L'ubomír ŽAK (edd.), *Abitando la Trinitá*, pp. 255-278.

³⁴ Cf. *De Trinitate*, XI, IV, 7. Matthias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, p. 179.

³⁵ *De Trinitate*, XII, XV, 25.

³⁶ Cf. Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. I, pp. 313 e ss; Basil STUDER, «La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona...», in *Mysterium Caritatis*, p. 310; Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 406.

³⁷ *De Trinitate*, XV, VI, 10.

fixar na «*lux ineffabilis*»³⁸, a mente se voltou para si mesma, procurando encontrar em si, «*per speculum et in aenigmate*», i.e., em imagem e por semelhança obscura³⁹, os vestígios da Trindade. É, pois, a tentativa de dar razões à afirmação «*uero uides trinitatem si caritatem uides*» que orienta Agostinho para as ditas ‘analogias psicológicas’, cujas primeiras tríades é o *amans, amor, amatus*, logo seguida da *mens, notitia, amor*⁴⁰: a mente, o conhecimento pelo qual se conhece («*qua se novit*») e o amor que a ambos estreita. Este autoconhecimento de si começa por limpar o homem e torná-lo humilde. A este não o incha a ciência, mas purifica-o como fogo, edifica-o e unifica-o na mesma *caritas*⁴¹. «Quando este Espírito, Deus de Deus, se oferece ao homem, inflama-o no amor de Deus e no amor do próximo, uma vez que é o próprio Amor. O homem só ama a Deus a partir de Deus.»⁴²

Na viragem para a interioridade aqui implicada, verifica-se que a própria ipseidade pessoal descoberta por Agostinho é constituída a partir de uma pericorese das faculdades, e não a partir de uma subjectividade substancial. «*Mens, notitia et amor*» estão na alma «essencialmente, não como num sujeito» / «*essentialiter, non tamquam in subiecto*»⁴³, tal como em Deus não há uma *quaternitas/deitas* que seja o *subjectum* das pessoas divinas. Analogicamente, as faculdades não existem na alma como se esta fosse um *subjectum*, o *suposto* dessas mesmas faculdades, pois também são consideradas *substantes*. Neste sentido pode dizer-se que «Agostinho esboça, nesta obra, uma problemática muito actual, a da constituição do sujeito pela mediação da intersubjectividade.»⁴⁴ A alma é inter-relação da *mens, notitia et amor*, na medida em que, por um lado, são absolutas e singulares e, por outro, dizem a relação (*relative ad se dicantur*)⁴⁵. Mas é ao amor que, por excelência, fica

³⁸ *De Trinitate*, XV, VI, 10.

³⁹ Cf. *De Trinitate*, XV, VIII, 14; IX, 16; XX, 39-XXI, 40 e ss. V.g., XX, 39.

⁴⁰ *De Trinitate*, VIII, X, 14; IX, II, 2; IV, 4.

⁴¹ Cf. 1 Cor 1, 8, retomado em *De Trinitate*, IV, *Prooemium*, 1, e em IV, IX, 12 como «fogo unificador da caridade».

⁴² *De Trinitate*, XV, XVII, 31.

⁴³ *De Trinitate*, IX, IV, 5; cf. Charles BOYER, «L’image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustiniennne», in *Gregorianum* 27 (1946), pp. 173-199.

⁴⁴ Marie-Anne VANNIER, «S. Augustin et la Trinité», p. 32; Mário Santiago de CARVALHO, «Da Linguagem da Relação em Cassiciaco», p. 45.

⁴⁵ *De Trinitate*, IX, IV, 5.6.

cometida a tarefa relacional⁴⁶: «a *caritas* aparece aqui como um termo aberto à relação.»⁴⁷ Assim, a noção de *persona* que emerge desta discussão trinitária é menos a causa do que a denúncia antecipada da moderna colagem entre o *cogito* (*sujeito pensante, autoconsciência*) e a *persona*, esgotando esta naquele. Agostinho «não está só na origem da doutrina das faculdades da alma, mas também na origem da sua crítica, ou pelo menos da crítica às abstracções que, sobre a sua teoria, foram construídas.»⁴⁸

As críticas feitas a Agostinho e à noção de *persona*, a pretexto de que teria antropomorfizado e psicologizado a Trindade, são válidas antes contra os sucedâneos modernos, para os quais *persona* se tornou o equivalente de uma identidade forte, *res cogitans*, substantiva, que se afirma por exclusão, e que, por conseguinte, dificilmente integra a intencionalidade relacional da confissão trinitária. Nesta, a identificação (*ser si-mesmo*) passa sempre pela relação (*ser pessoa*): do outro e para o outro. Deste modo, em vez de ser o lugar antropomórfico que atribui à Deus três pretensas autoconsciências, três subjectividades, três vontades (logo triteísta) — ou o compacta na ideia de uma única «personalidade» —, a reflexão trinitária que procurou purificar e libertar esta noção da estreiteza das projecções antropomórficas pode constituir-se, ainda hoje, numa nova «gramática antropológica»⁴⁹. Nesta, a *persona* diz o horizonte de uma realidade diferenciada e relacional que o ser humano não realizou integralmente, mas é nele ainda um *poder-vir-a-ser*: uma promessa.

Encontramos, pois, ao nível da pericorese espiritual da alma, a mesma inter-relação de faculdades que já se encontrou na pericorese das pessoas constitutiva da Vida íntima da Trindade⁵⁰. Agostinho, ao procurar responder directamente à pergunta se o Espírito Santo expressa apropriadamente (*proprie*) a caridade em Deus, é reorientado para a via da interioridade, mormente para o papel relacional cometido à vontade e ao amor. Por isso, se no livro IX, como acabou

⁴⁶ *De Trinitate*, XIV, VI, 8.

⁴⁷ José GRANADOS, «Vides Trinitatem si caritatem vides. Via do amor y Espírito Santo en el *De Trinitate* de san Agustín», in *Revista Augustiniana* n° 130, vol. XLIII (2002), p. 38.

⁴⁸ Vincenzo VITIELLO, «*De tenebris*. Trinità teologica e trinità antropologica in sant’Agostino», in Piero CODA e L’ubomír ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità*, p. 156.

⁴⁹ Mário Santiago de CARVALHO, «Sobre a razão patética», p. 117.

⁵⁰ Cf. *De Trinitate*, IX, V, 8; XV, XXI, 41, a presença recíproca e triplamente complexa de *mens, notitia et amor*.

de se dizer, a tríade é constituída pela *mens, notitia et amor*, a investigação levada a efeito no livro X revela a tríade *memória, inteligência e vontade*: «(...) *tractemus memoriam, intellegentiam, uoluntatem*.»⁵¹ Tem havido infindas discussões sobre as analogias psicológicas e sobre o facto de Agostinho, de livro para livro, variar a terminologia. Efectivamente, além da *mens, notitia et amor*, com que se inicia a *via interioritatis*, e da *memoria, intellegentia et uoluntas*, outras tríades aparecem: *memoria, visio interior, uoluntas*; *memoria, contuitus, dilectio*; *retentio, contemplatio, dilectio*⁵². Talvez se possa dizer que Agostinho faz algo parecido com *variações fenomenológicas* sobre a interioridade, pondo a tónica naquilo que de cada vez se destaca e preenche a sua intencionalidade. No livro XI, por exemplo, ao invés de avançar do espírito humano para as coisas inteligíveis, conforme o movimento dos livros anteriores, recua até às *portas da carne*, para o «homem exterior», para verificar aí a estrutura ternária/trinitária da própria sensibilidade: «Estas três coisas, o corpo que se vê, a visão e o que a ambos cinge, a atenção, são facilmente cognoscíveis (...).»⁵³ E o quiasma entre estes três elementos, no acto de ver, é de tal forma íntimo que já nem sequer podemos distingui-los⁵⁴. E apesar de esta unidade sensível (no «homem exterior») ser muito forte, inclusive violenta, de tal modo que se lhe pode chamar «ou amor ou cupidez ou libido», ela é ainda mais forte no «homem interior», isto é, na relação entre *memória, visão interior e vontade*, onde já nem sequer há diversidade de substância⁵⁵, pois tudo aí é interior, um único e mesmo espírito⁵⁶. Desta fenomenologia das faculdades infere o autor de *De Trinitate*, conforme o seu propósito, que a vontade, cuja função essencial é unir⁵⁷, é em nós uma «insinuação» da pessoa do Espírito na Trindade⁵⁸. Pode assim dizer-se, seguindo Thierry Deloos, que «o espírito humano não é trinitário

⁵¹ Cf. *De Trinitate*, X, xl, 17; 18.

⁵² *De Trinitate*, XI, iii, 6; XIV, ii, 4; cf. ii, 5 acerca destas três operações: *retentio, contemplatio, dilectio*, Maria Manuela Brito MARTINS, «La théorie de la représentation chez Augustin dans le livre XI du *De Trinitate*», in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 11-12 (1997), pp. 96-104.

⁵³ *De Trinitate*, XI, ii, 2.

⁵⁴ *De Trinitate*, XI, ii, 3.

⁵⁵ *De Trinitate*, XI, iii, 6.

⁵⁶ *De Trinitate*, XI, iv, 7.

⁵⁷ Cf. *De Trinitate*, XI, viii, 14-15.

⁵⁸ *De Trinitate*, XI, v, 9.

porque tem três faculdades, mas porque as três se coordenam espontaneamente — e se não subordinam — em direcção ao Ser, ao Verdadeiro e ao Bem, i.e., a Deus.»⁵⁹

Significativamente, de acordo com a orientação transcendental que Deloos reconhece, Agostinho, no livro XI, depois de analisar com cuidado o entrosamento das faculdades da alma apoiando-se na sensação dos objectos exteriores, regride, com toda a naturalidade, para um plano anterior à própria sensação — e anterior ao plano de onde partira, no livro IX — o das próprias realidades percebidas. Assim, recorrendo à teologia da criação presente nos *Sapienciais* — v.g., no livro da *Sabedoria*, 11, 21 —, reconhece que todas as coisas aparecem trinitariamente determinadas por «*modus, species et ordo*», «*unitas, species et ordo*», «*modus, pondus et mensura*»⁶⁰. É neste âmbito que ganha toda a relevância o seu preceito metodológico acima referido: *das coisas exteriores para as coisas interiores, das coisas inferiores para as coisas superiores*⁶¹.

Podemos então prosseguir, não segundo o *ordo cognoscendi* por que Agostinho progrediu e que exigiu a via longa da fenomenologia do amor humano, nas suas diferentes expressões, mas de acordo com o *ordo essendi* daquela, graças à qual «*Deus caritas est*». Pois, apesar de o *amor uel uoluntas*, na *imago* que somos, serem reveladores da Trindade, procuramos uma outra trindade, que não as tríades passageiras até aqui encontradas⁶². Assim, o longo, mas inevitável, *desvio*, ou melhor, a mediação pela interioridade humana, dos livros IX a XIV, do ponto de vista em que nos situamos, é uma espécie de intensificação da busca ou de *exercitatio animi*⁶³ para que possa retomar de novo, no livro XV, o ímpeto do livro oitavo, quando afirmava que a única fenomenologia apropriada para o conhecimento da Trindade seria uma fenomenologia do amor⁶⁴. Noutros textos, v.g.,

⁵⁹ *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. I, p. 318; cf. Manuel Barbosa da Costa FREITAS, «À imagem e Semelhança de Deus. Um tema de antropologia agostiniana», in *Didaskalia* 19 (1989), pp. 21-34, *passim*.

⁶⁰ *De Trinitate*, VI, 10, 12.

⁶¹ *De Trinitate*, XIV, iii, 5.

⁶² *De Trinitate*, XIV, iv, 6.

⁶³ *De Trinitate*, XV, vi, 10.

⁶⁴ Cf. Jean-Baptiste DU ROY, «L'expérience de l'amour et intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin», p. 438.

*In Iohannis Evangelium tractatus*⁶⁵, esta conclusão reorienta a investigação para a cuidada análise das formas do amor — num *ordo amoris* quase sempre ternário: *amor sui, amor Dei, amor proximi*⁶⁶. Neste caso, reorientou Agostinho, em primeiro lugar, para a interioridade, para as analogias psicológicas, onde justamente a raiz de todo amor, a *libertas*, assume o papel relacional mais decisivo. Mas, uma vez levadas ao extremo as possibilidades dessa via⁶⁷, podemos dizer que no livro XV, ao tratar do Espírito Santo, retoma o esforço da investigação quanto ao modo como a relação pode convir a Deus, esforço suspenso na passagem do livro VII — «(...) *non ut illud diceretur sed ne taceretur*» — para ao livro VIII — «(...) *vero vides trinitatem si caritatem vides*». É, pois, na pneumatologia como *ontologia de comunhão* que se cumpre, derradeiramente, a intencionalidade agostiniana, quanto à teoria das relações, conforme a referida sugestão do livro IX: a vontade é em nós uma insinuação do Espírito Santo⁶⁸. Só nesse âmbito se resolvem, quanto possível, as aporias do pensar categorial, que dividiu, mas que, depois, foi incapaz de reunir ou de reatar os nexos ontológicos da dispersão operada. Ora, para Agostinho, o Espírito Santo não é o Espírito do Pai e, depois, o Espírito do Filho, mas o Espírito de ambos: «*Spiritus Sanctus amborum*»⁶⁹, «caridade de ambos procedente»⁷⁰. Não deixa, porém, de observar: embora insinue em nós o amor, não é apenas o Espírito Santo que é chamado amor, mas «Deus é amor». E, aprofundando a célebre teoria das apropriações⁷¹, interroga-se: «Se alguma destas três pessoas se deve designar *propriamente* como amor, quem mais apto

⁶⁵ Mas também em *De Civitate Dei, In Epistulam Iohannis ad Parthos*. Cf. Abundantes referências em Dany DIDEBERG, «Amor», «Caritas», «Dilectio», in Cornelius MAYER (ed.), *Agustinus-Lexikon*, vol. I, cols. 294-300, cols. 730-743; vol. II, 1996-2002, II, cols. 435-453, respectivamente.

⁶⁶ O tema do *amor proximi* está bem presente em *De Trinitate*, mas não é nesta obra que Agostinho mais o desenvolve, apesar de, em VIII, VIII, 12, ser um dos mais belos textos sobre o amor: «*Diligat frater et diliget eandem dilectionem*» / «Ame o irmão e amaré o próprio amor». Agostinho prosseguiu, contudo, a sua «fenomenologia trinitária» voltando-se para a raiz do amor, para a estrutura relacional da interioridade (outras referências ao *amor proximi*, em *De Trinitate*: VIII, VII, 10; IX, 13, XV, XVII, 31-32; XXVI, 46).

⁶⁷ Cf. *De Trinitate*, XV, XVII, 28.

⁶⁸ *De Trinitate*, XI, v, 9.

⁶⁹ *De Trinitate*, V, XI, 12.

⁷⁰ *De Trinitate*, XV, VI, 10.

⁷¹ Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 408.

do que o Espírito Santo?»⁷² Portanto, na Trindade, o Espírito Santo é chamado amor *por apropriação*⁷³. Por apropriação (*proprie*), note-se bem, e não por exclusão, pois *universaliter* também o Pai e o Filho se dizem *caritas*. O perigo de uma aplicação unívoca das analogias psicológicas à Trindade seria atribuir a *memória* ao Pai, a *inteligência* ao Filho e a *voluntas/amor* ao Espírito Santo. Agostinho adverte que a analogia não é para ser tomada à letra e muito menos aplicada de forma insensata, segundo uma correspondência exclusiva⁷⁴, mas deve ser assumida ao jeito de uma co-presença e co-implicação relacional dos três nos três, o que implica uma *communio caritatis* bem mais complexa: «É preciso dizer que as três Pessoas em conjunto, e cada uma delas em particular, têm estas três coisas [*memoria, intellegentia, voluntas*] na sua natureza.»⁷⁵ Salvaguardado este aspecto e atendendo à apropriação peculiar do Espírito como Amor, pode-se dizer que ele «é, pois, Aquele em quem e por quem se reencontram as outras duas pessoas, desde toda a eternidade. Sem esta terceira pessoa, que é o Espírito, as outras duas não seriam constituídas na sua relação. Por outras palavras, longe de ser extrinsecamente ajuntado ao Pai e ao Filho, é como o *Si-mesmo* de Deus, na sua interioridade mais profunda, que o Espírito manifesta a sua realidade. Deus é Pai e Filho porque é Espírito, e é Espírito porque este é o Amor do Pai e do Filho.»⁷⁶ Não se deve, pois, recear que a relação introduza em Deus uma qualquer *deitas vel substantia caritatis*⁷⁷ separada das pessoas. Não há *quaternitas* nenhuma, mas *trinitas*. Insistamos: o Espírito Santo é o amor eterno com que reciprocamente se amam o Pai e Filho⁷⁸. Daí a dupla e conversível afirmação de São João, que é o eixo

⁷² *De Trinitate*, XV, XVII, 29.

⁷³ *De Trinitate*, XV, XVII, 29; cf. F. CAVALERA, «La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du *De Trinitate*», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2 (1930), pp. 382 e ss; Hans URS VON BALTHASAR, «Der Heilige Geist als Liebe», in *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln, 1967, pp. 106-122; Mauro COZZOLI, «Fondazione teologico-trinitaria dell'etica della carità», in *Lateranum* 57 (1991/1), pp. 171-197.

⁷⁴ *De Trinitate*, XV, XX, 39.

⁷⁵ *De Trinitate*, XV, XVII, 28.

⁷⁶ Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. I, pp. 306-307. Yves CONGAR, «L'actualité de la pneumatologie», in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma, 22-26 marzo 1982, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 25.

⁷⁷ Cf. *De Trinitate*, XV, XV, 27.

⁷⁸ *De Civitate Dei*, XI, 10.

em torno do qual se move o pensamento de Agostinho: «*Deus spiritus est* / «*Deus caritas est*»⁷⁹, deduzindo da Escritura, de modo natural, a terceira afirmação: «*Spiritus caritas est*»⁸⁰. A *caritas* é o modo próprio como Deus-Trindade é uno, porque é vínculo unitivo na diferença de pessoas. «Só esta distinção trinitária do ser de Deus torna compreensível a frase “Deus é amor”.»⁸¹

E este eterno amor-relação (*ad invicem*) é mais do que um ser ou uma substância: é uma *Pessoa*. O amor gera *sempre* pessoas, não indivíduos. É, pois, esta *perene restituição*, pericorese ou «dança» em Deus que torna impossível e inconcebível que cada uma das pessoas se baste a si mesma. Esta exuberância da Vida que se experiencia a si própria num *pathos* imemorial, também se exprime abundantemente como doação *ad extra*. É por isso que o seu nome próprio é Dom⁸², o dom «mais excelente de Deus»⁸³. O Espírito é a relação eterna do Pai e do Filho; esta relação é a expressão do seu amor, de tal modo que do Abraço Patético Imemorial procede eternamente uma terceira Pessoa. Não temos de procurar uma *quaternitas* qual relação das três Pessoas divinas. O Espírito é a Relação em Pessoa; o Espírito é *vinculum caritatis*⁸⁴, acontecimento de amor, enlace eterno, comunhão inefável do Pai e do Filho⁸⁵.

Não temos, portanto, de demandar uma relação que una as três Pessoas, caso em que uma relação substantivada arrastaria para uma *quaternitas*, mas devemos entender que o próprio Espírito é a *relação substancial* do Pai e do Filho, e na pericorese que realiza esse movimento de doação recíproca é Pessoa / Hipóstase, i.e., quiasma do ser e da relação em Deus. Se todas as pessoas em Deus exprimem, ao mesmo tempo, uma relação de amor, isso deve dizer-se por *apropriação* do Espírito Santo⁸⁶. «Juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é uma terceira relação divina, a saber: a relação das

⁷⁹ Jo 4, 24; 1 Jo 4, 8; cf. Luís F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato, Piemonte, 1999, pp. 23-24; Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité*, p. 143.

⁸⁰ Basil STUDER, «Impulsions patristiques pour un renouvellement de la théologie trinitaire», p. 5.

⁸¹ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 421.

⁸² *De Trinitate*, XV, XVIII, 32.

⁸³ *De Trinitate*, XV, XIX, 37.

⁸⁴ *In Iohannis euangelium* 26, 13.

⁸⁵ Cf. Luís F. LADARIA FERRER, «Persona y Relación en el “De Trinitate” de S. Agustín», pp. 259-261.

⁸⁶ Cf. *De Trinitate*, XV, XVII, 27 e ss.

relações do Pai e do Filho. Relação das relações, portanto, e nessa medida uma relação *eternamente nova*. (...) Só o Espírito de Deus, enquanto relação de relações, constitui o ser do amor como acontecimento.»⁸⁷

Do mesmo modo, tal como a *voluntas* significava a faculdade essencial de ligação, o vínculo unitivo entre *memoria* e *intellegentia*, e assim a *caritas*, não o conhecimento, era o que mais nos aproximava de Deus, assim também na Trindade há correspondência entre o Espírito e a *caritas*⁸⁸: «Se a vontade de Deus houver também deve se dizer propriamente de alguma pessoa na Trindade, [então] refere-se mais ao nome do Espírito Santo, como nome do amor. Pois que é o amor senão a vontade?»⁸⁹ Deste modo, o «dom do doador (*donum donatoris*) e o doador do dom (*Donator doni*) são expressões que utilizamos em sentido reciprocamente relativo. O Espírito Santo é, pois, de um modo inefável a comunhão do Pai e do Filho e leva este nome porque o mesmo pode convir ao Pai e ao Filho. Com efeito, no Espírito Santo diz em sentido próprio o que neles significa em comum, porque “o Pai é espírito e o Filho é espírito”, o Pai é santo e o Filho é santo. Portanto, no uso de um nome que é comum ao Pai e ao Filho e que, por isso, é apropriado para indicar o Espírito Santo como comunhão de ambos, refere-se o dom recíproco que é o Espírito Santo. Eis a Trindade única e único Deus, bom, grande, eterno, onipotente: a sua unidade, a sua divindade, a sua grandeza, a sua bondade, a sua eternidade, a sua onipotência é ele próprio.»⁹⁰

O *vinculum caritatis* não tem nome próprio porque o seu nome coincide com a *Trindade*: é a pericorese (dança) do Pai e do Filho; é o amor mútuo e subsistente do Pai e do Filho⁹¹. É assim que, talvez, pode ganhar alguma luz o problema — lógico, ontológico, filosófico, teológico — de qual a modalidade de unidade que permite em Deus uma única e mesma essência em três relações diferentes: é a *caritas* como eterna doação, movimento amoroso de sempre dar e receber, *êxtase recíproco*. «Na Trindade excelsa, uma pessoa apenas é

⁸⁷ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 476.

⁸⁸ *De Trinitate*, XV, XX, 38; cf. Henrique de Noronha GALVÃO, «Concepção economica e theologica do Deus Trindade nas *Confissões* de Santo Agostinho», pp. 191 e ss.

⁸⁹ *De Trinitate*, XV, XX, 39.

⁹⁰ *De Trinitate*, V, XII, 12. Agostino TRAPÉ, «S. Agostino e la pneumatologia latina», in *Credo in Spiritum Sanctum*, p. 233.

⁹¹ Cf. *De Trinitate*, XV, VI, 10.

como as três, e duas não são mais que uma só, pois em si são infinitas. Assim, cada uma delas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada um uma em todas, e todas em todas — e em todas a unidade.»⁹²

O amor perdeu aqui qualquer sentido captativo ou possessivo, para se entender como puro dom. O sentido do ser cumpre-se na confissão trinitária como generosidade ontológica radical, onde liberdade e necessidade confluem⁹³. Deus é em si Vida oblativa. A exuberância que a Vida assim patenteia é a essência da auto-revelação e da auto-manifestação do ser: «Deus *distingue-se*, ao amar-se a si mesmo»⁹⁴. A ontologia da relação tem o seu ápice numa pneumatologia de comunhão. A esta luz, o amor pode, com toda a legitimidade, denominar-se um transcendental do Ser⁹⁵. «Santo Agostinho faz uma verdadeira descoberta trinitária e pneumatológica quando exprime, pela primeira vez, uma ideia então totalmente estranha à teologia grega, a saber, a Trindade Santa considerada como Amor. Realça, além disso, a especial significação da Terceira hipóstase, exactamente como amor, como vínculo de amor, *amor* ou *dilectio*. (...) Esta beatitude do amor na Trindade, *consolação* do Paráclito, é o Espírito Santo. Em toda a literatura 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

⁹² *De Trinitate*, VI, x, 12.

⁹³ Maurice BLONDEL aprofundou como poucos esta intuição de Agostinho e da tradição cristã. Em *Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris, Beauchesne, p. 106, afirma: «(...) para os seres espirituais o *Vinculum* não é uma mera transnaturalização, mas o abraço que os une (...). Por analogia, esse abraço é o *Osculum* do Espírito que consoma a própria Unidade da Trindade.» E nos *Carnets Intimes* I. (1883-1894), p. 165, afirma igualmente: «(...) no próprio Deus encontra-se este *vinculum substantiale*, *osculum Patris et Filii*. Não se trata de uma relação analítica; é um vínculo sintético, mas ao mesmo tempo necessário: a pessoa do Pai é inteira e não sujeita a dependências; possui a sua originalidade divina, a integridade da sua essência e do seu papel. O Espírito procede; mas a sua pessoa santa é completa (...) O Filho é gerado, mas a sua pessoa santa é completa, sem repetição, sem dedução e sem confusão: é o Espírito de novidade. Nos seres criados sempre se encontra representado este mistério da Trindade (...)»

⁹⁴ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 419.

⁹⁵ Cf. Luigi SARTORI, «Per una metafisica dell'amore», p. 30; André MANARANCHE, *Le monotheisme chrétien*, p. 199.

sua teologia trinitária.»⁹⁶ Digamos, contudo, a propósito da «descoberta», que, no final de *De Trinitate*, o problema já se não coloca em termos de conhecimento, mas em termos de experiência interior e de transformação em Deus⁹⁷, de *in-habitação trinitária*. Trata-se de experimentar, no Espírito, a vida divina. «Habita [no amor] e serás in-habitado; permanece no amor e ele permanecerá em ti.» Quem não ama está morto⁹⁸.

E se há um lugar último onde o desejo de conhecer e de ver tem de ceder o passo àquela experiência é justamente na explicação de como é que o Espírito Santo, procedente do Pai, se não deve chamar Filho. De facto, é muito difícil distinguir, na Trindade, entre geração e processão⁹⁹. Assim, no *terminus* de *De Trinitate*, o autor lembra a promessa de aclarar este mistério, feita no livro II. Mas confessa que todas as vezes que tentou, sempre a ideia foi traída pela palavra¹⁰⁰. Por isso, «ó meu Deus: livra-me da multidão de palavras de que padeço interiormente, na minha alma»¹⁰¹. É precisamente este ponto-de-fuga da Trindade divina frente à linguagem que, como noutras ocasiões, a confina ao espaço de proximidade possível: o acto de louvor. Longe de uma reflexão seca ou de um qualquer intelectualismo magistral, a interrogação dá lugar ao acto de fala orante. A prece e a confissão de louvor, como fecho-da-abóbada, realizam o que dizem *in uno actu*.

A *pneumatologia da comunhão* de Agostinho expressa, finalmente, a sua intuição de que a pessoa do Espírito Santo diz, em Deus, o mistério radical da Liberdade de Deus e da diferenciação do Ser. Este permanece *in fieri*, mas nem por isso imperfeito — pelo contrário: mais perfeito porque inesgotável e pleno de possibilidades. O Amor livremente associa a Si todos os seres¹⁰²; ele é o princípio ontológico da realidade. Deste modo, a prece final com que Agostinho fecha *De Trinitate*, pedindo para ser introduzido na Vida, coloca-nos

⁹⁶ Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Paraclét*, p. 49.74; cf. Basil STUDER, «Spiritualité giovannea in Agostino», in *Mysterium Caritatis*, p. 197.

⁹⁷ Cf. Charles André BERNARD, «Mystère trinitaire et transformation en Dieu», pp. 453 e ss.

⁹⁸ *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 7, 10; *De Trinitate*, VIII, VIII, 12; 1 Jo 3, 15,

⁹⁹ *De Trinitate*, XV, XXVII, 48.

¹⁰⁰ *De Trinitate*, XV, XXV, 45.

¹⁰¹ *De Trinitate*, XV, XXVIII, 51.

¹⁰² É neste sentido que Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 482, afirma que «Como Espírito Santo, Deus é o mistério do mundo.» E nas pp. 498.502: «No acontecimento do amor, Deus e o homem compartilham o mesmo mistério.»

sob a tal reserva escatológica quanto ao sentido de abertura às possibilidades de transcendência inscritas na diacronia, na qual se dá sempre eclosão de mais ser, numa impensada «história escatológica» da Trindade¹⁰³. «Um amor sem possibilidades não é amor. O amor está [sempre] cheio de possibilidades criadoras. (...) O amor não se esgota.»¹⁰⁴ O amor tem sempre futuro, acrescenta sempre ser ao ser, «chamando o não-ser para que seja.»¹⁰⁵ O Deus-Trindade é a figura extrema de um divino em Relação, aberto a todos os possíveis do Amor sem condições¹⁰⁶.

A Teologia Balthasariana

Para uma visão unitária entre cristianismo e humanismo

Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho
(Universidade Católica Portuguesa – Prof. Jubilada)

Introdução

“E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”(Jo 1, 14).

Não conheço maior expoente de humanismo. É a vinda do Absoluto amor divino a revelar-se, a manifestar-se à humanidade, não a partir de uma sarça ardente, mas de um encontro pessoal, que é convite a um seguimento: “Vinde e vede!”.

Trata-se de um convite a partir de uma atracção pessoal para um caminho que conduz à felicidade, mas que é um caminho exigente – trata-se de amar a Deus sobre todas as coisas e aos outros como a si próprio, e mais do que a si próprio: como o Pai e o Filho eternamente se amam no Espírito Santo.

É a mais objectiva forma de amar – é a total entrega ao bem, e não há maior bem do que querer praticá-lo. E entregar-se a praticá-lo é viver em liberdade, porque o bem é libertador, e é o caminho da santidade.

O santo é um homem livre.

O humanismo procura libertar o homem de todas as formas de escravidão, deseja que o homem o seja plenamente, logo, deve desejar que seja santo.

Haverá maior libertação do que aquela que o Filho de Deus nos deu? Foi a libertação do pecado e da morte eterna, foi o dom de participar na vida divina, isto é, de entrar numa relação com Deus e com os homens de total abertura e de corajosa decisão de viver a construir uma história de real entrega ao bem, à construção de uma humanidade digna de Deus.

Trata-se de uma vida moralmente sã? Mais, muito mais: trata-se de uma vida enxertada no bem supremo – em Cristo, e na força do Espírito de amor que o une ao Pai e que permanece nos que o acolhem – na força do Espírito Santo.

¹⁰³ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 493.

¹⁰⁴ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 433.496

¹⁰⁵ Rm 4, 17.

¹⁰⁶ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 476.