

# ITINERARIUM

Manuel Barbosa da Costa Freitas, ofm  
1928 -2010

*Homenagem*



*fons vincit sitientem*

mais il la réfère immédiatement au texte des Béatitudes, soulignant, par là, que la pureté du coeur n'est pas tant le résultat d'un effort personnel qu'un don de Dieu qui nous donne déjà d'avoir part à sa vie, c'est une illumination qui est donnée. C'est à la fois le renouvellement de l'image de Dieu par la conversion et le don de cette nouveauté qui rend l'être humain «capable de contempler la gloire de Dieu»<sup>13</sup>. C'est là un horizon qui n'est pas de l'ordre de cette vie, mais qui, peu à peu, devient réalité par l'amour de Dieu et du prochain. Ainsi Augustin est-il amené à envisager la création nouvelle et en particulier le rôle de l'Esprit Saint. Sans doute lui a-t-il fallu du temps pour comprendre la place de l'Esprit Saint, mais dans ses *Homélies sur l'Évangile de S. Jean*, il lui donne toute sa mesure. Il fait également ressortir que le Christ est l'unique Médiateur (I, 19). C'est, en quelque sorte, une réinterprétation du thème de la patrie et de la voie qu'il propose dans la *Lettre 147*, dans la mesure où la patrie est la vision de Dieu et la voie, la pureté du coeur ou l'humilité, comme il l'explique dans le *Sermon Dolbeau 26* (§ 59). C'est à partir du thème de la patrie et de la voie qu'il envisage la lumière qui est Dieu même vers qui le Christ nous conduit, en nous illuminant, à condition toutefois que nous acceptions son projet, d'où la dialectique de la *conversio ad Deum* ou de l'*aversio a Deo* et la théologie du baptême qu'Augustin développe pour rendre compte de l'illumination qui est donnée (*S. Guelf. 5, 2 ; conf. 13*).

\* \* \*

La lumière et l'illumination ont une place fondamentale dans l'œuvre d'Augustin, elle lui servent d'analogie pour parler de Dieu et de la participation à sa vie. Plus radicalement, c'est à partir de là qu'Augustin développe sa christologie et qu'il montre ce qu'il en est de la création et de la filiation divine, autant dire l'importance théologique de ces thèmes.

<sup>13</sup> *Lettre 147*, 49.

## Da gênese trinitária da noção de pessoa

por  
José Maria da Silva Rosa  
(Universidade da Beira Interior)

### Nota Introdutória

“Para avançar é preciso saber recuar”, reza a milenar sabedoria dos povos. Se se aceita tal apotegma, num tempo em que uma das noções antropológicas mais importantes do pensamento ocidental — se não mesmo a mais importante, a de *Pessoa* — vem sendo sujeita a sucessivas *revisões em baixa*; quero dizer: sujeita a sucessivos reducionismos de índole cosmológica, histórica, psicológica, biológica, jurídica, etc., e considerada não só obsoleta, como até um “empecilho metafísico” para certo tipo de Antropologias regionais muito em voga, e, outrossim, como dizia, se se quer perspectivar neste tempo o seu futuro e a relação que a mesma entretém com a sociedade que queremos ou não construir neste tempo que é o nosso, importa considerar a tradição que a constituiu como realidade essencial e ontológica, não certamente no sentido de repetir hoje soluções anacrônicas, mas de buscar nessa tradição o ímpeto criador e o impulso matricial de determinação do “humano” que não se deixam estagnar essa mesma tradição, e que, por isso, rasgam horizontes de futuro que queremos mais humano, ainda que alguns já nos coloquem na era do pós-humano. E, *de facto*, também eles não deixam de ter as suas razões.

\* \* \*

\* Este estudo de Homenagem ao Professor Manuel Barbosa Costa Freitas foi inicialmente apresentado ao Congresso Internacional *Pessoa & Sociedade*, organizado pelo Prof. João Vila-Chã, S.J., na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, em 2008. Uma vez que as *Actas* deste não foram publicadas, editamo-lo aqui com generoso consentimento do organizador do Congresso. Por outro lado, este texto muito deve ao magistério intelectual e cordial do Prof. Costa Freitas, não apenas por ter sido pensado e escrito ainda quando ele estava vivo, mas também porque foi ele quem nos iniciou nos estudos agostinianos que conduziram a uma dissertação de doutoramento à qual este artigo muito recorre. A nossa ideia inicial para esta Homenagem, porém, era mergulhar nos próprios textos do Professor Costa Freitas e escrever algo como «*De Persona*. M.B. Costa Freitas leitor de Duns Escoto». Afazeres demasiados goraram este nosso intento que assim tem de ficar para futura oportunidade.

Apesar da sua eventual génese na religiosidade da Etrúria pré-romana, derivando segundo alguns do nome de uma deusa etrusca chamada *Persú*, e da sua posterior utilização no contexto teatral como *máscara* para *amplificar* a voz dos intérpretes — *persona* derivaria assim de *per+sonare* — e mau grado ainda, mais tarde, no âmbito do direito romano, ganhar qualificação jurídica como *personalidade*, i.e., sujeito de direitos e de deveres civis visando retirar ao *Paterfamilias* o *direito de vida e de morte* sobre os filhos, foi só no âmbito das confissões cristãs de Fé e teológicas, entre os séculos II e IV da nossa era, que a noção de *Pessoa* ganhou o alcance ontológico que a guindou ao lugar cimeiro na Antropologia ocidental. Com efeito, quer as antigas religiões orientais quer a Filosofia greco-latina não utilizam a noção de *Pessoa* — que, por exemplo, nunca aparece como tal na Bíblia, nem no Antigo nem no Novo Testamento.

A Filosofia greco-latina, como se sabe, tinha outras noções para se referir ao humano. A ideia de uma identidade permanente no homem, surge, ao que se pensa, em âmbito órfico-pitagórico como *identidade de uma alma* ou de um princípio espiritual de ordem superior, garante da persistência e continuidade da identidade da alma no ciclo das suas transmigrações. O contexto natal é de ordem religiosa e moral, pois os actos realizados por uma alma numa determinada existência assumem um valor que se prolonga em prémio ou castigo na cadeia das sucessivas reencarnações (v.g., nas *Purificações* de Empédocles, aparece com um sentido que diríamos *kármico*). É esta igualmente uma das ideias mestras da antropologia platónica, por exemplo, no *Fédon* ou na *República*: o homem é a sua alma e vale o que esta valer.

Aristóteles, por sua vez, no *De Anima*, acima das dimensões *vegetativa* e *sensitiva*, sublinhou a dimensão *lógica* e *racional* da alma humana, chamando o homem *animal detentor de Lógos* e *animal político*<sup>1</sup>. Esta orientação segundo a qual o homem é acima de tudo uma substância racional teve grande fortuna no Ocidente, até Husserl, pelo menos, começando muito cedo nas releituras estóicas do Estagirita. Nestas, o homem, ou melhor, o superior no homem, é o *Lógos* porque de natureza divina. Por tal faúlha ou centelha do divino, o homem torna-se um cidadão do mundo (*kosmopolítês*) visto que o *mundus / univversus* é expressão pródiga e exuberante, em última análise, do mesmo *Lógos*. Fica assim de-

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 1.5; *De Anima*, 434 a 7; *De Generatione animalium*, V, 7, 786b, 21.

terminada a orientação matricial da antropologia greco-latina: pela sua substância pensante, o homem é essencialmente um cidadão e, por isso, deve ser capaz de fundar ele próprio, com outros *lógoi*, uma cidade à medida humana (*polis, civitas*).

No que se refere à tradição religiosa judaica e cristã, com a qual a Filosofia greco-latina se confronta nos primeiros séculos da nossa era, a fonte da dignidade humana sobrevinha de se considerar o ser humano como criatura e imagem de Deus (*imago Dei*), dando renovada leitura aos mitos antropogónicos do Médio Oriente Antigo, que tinham pensado o humano quase sempre numa relação de rivalidade com os deuses, daí lhe advindo quer a sua superioridade face às bestas quer a sua inferioridade serviçal, de escravo, em relação aos deuses — basta conferir dois ou três textos exemplares a este respeito: o poema babilónico da Criação, o *Enuma Elish*, e a *Epopéia de Gilgamesh*, ou ainda a *Epopéia de Atrahasis*.

O cristianismo, porém, para além da herança judaica das doutrinas da Criação e do *homo imago Dei*, acrescenta algo de novo e absolutamente decisivo para a valorização do humano e, posteriormente, para a reconfiguração ontológica da noção de *Pessoa*: a doutrina da Encarnação do Verbo. A afirmação joânica de que “o Verbo se fez carne” (*kai o Lógos sárx egéneto / et Verbum caro factum est*) e os debates que a relação entre Jesus e o Pai desencadeiam frente à Filosofia greco-latina vão obrigar o pensamento a um esforço prodigioso de auto-compreensão e criação, entre os sécs. II e V, esforço que ocupou os melhores espíritos desde Novaciano e Tertuliano a Santo Agostinho, passando pelos Padres Alexandrinos, Capadócijs, etc.. Tal esforço teológico, lógico e filosófico permanece como uma das matrizes mais profundas da nossa cultura ocidental, ainda e precisamente quando ignorada ou esquecida. Efectivamente, no quadro da reflexão filosófico-teológica cristã tardo-antiga, a *pessoa* surge em âmbito trinitário como uma *novidade ontológica* radical que, estilhaçando um pensamento do *mesmo* e incapaz de se manter em relação, constitui um dos gestos metafísicos mais arrojados do pensamento ocidental.

### I – A introdução da noção de *Pessoa* na linguagem da fé

A noção de *Pessoa* é introduzida na linguagem da fé pela tradição eclesial confessante, no séc. II, como resposta a um problema teológico

concreto e premente: o da natureza íntima do Deus trinitário da fé cristã. Por outras palavras, à medida que iam tomando consciência da sua diferença frente ao monoteísmo judaico e ao politeísmo pagão, os cristãos colocam-se a si próprios a seguinte questão: “Em que Deus é que acreditamos?” Com efeito, apesar de, pelo baptismo, os primeiros cristãos se sentirem imersos na vida íntima do Pai, do Filho e do Espírito Santo, nem por isso abandonaram a fé no “Deus Único” de Israel, a quem Jesus orava e a quem chamava Deus e seu Pai. Esta imbricação de experiências religiosas, contudo, fez com que, face aos perigos do politeísmo a que a confissão trinitária poderia dar azo — na relação com as tríades pagãs, egípcias, caldaicas, gnósticas, médio-platónicas — tenha havido uma espécie de recuo interpretativo visando salvaguardar a pureza do *Deus único e uno*. Nasceu assim uma heresia, o monarquianismo modalista, também chamada de sabelianismo, cujos principais representantes foram Noeto, Práxeas e Sabélio, afirmando que Deus é uma substância única e da qual o Pai, o Filho e o Espírito seriam tão-só “modos” ou “máscaras” — hoje diríamos, talvez, simples *expressões plásticas* para nós, na sucessão temporal da *moda*. E assim, no que se refere à concepção de Deus, uma tendência judaizante, no seio da experiência cristã em vias da sua auto-compreensão, conseguiu absorver a originalidade da confissão trinitária cujas raízes eram neotestamentárias.

Em resposta a esta dissolução do Pai e do Filho e do Espírito no oceano de uma substância única e inefável, os cristãos de Antioquia e, logo a seguir, Tertuliano na obra *Aduersus Praxeas*, esforçaram-se por tornar compreensível a realidade que confessavam e em cuja vida se sentiam imersos: a *Trinitas*, a Trindade. Neste esforço contra o modalismo nasceu a fórmula “uma essência ou substância e três pessoas” — “una essentia vel substantia et tres personae” que, por algum tempo, solucionou doxologicamente o problema, apesar de a ideia de “personae” / “máscaras” ainda ter sido considerada por alguns uma concessão ao modalismo que combatiam<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Para uma visão sinóptica deste complexo processo, cf. Andrea MILANO, *Persona in Teologia. Alle origine del significato di Persona nel Cristianesimo antico*. Napoli, Edizioni Dehoniane, 1984, pp. 45 e ss; 65 e ss, relativamente ao pensamento de Tertuliano. Quanto a este ainda conceder algo ou não à perspectiva modalista, cf. Joseph MORINGT, *Théologie trinitaire de Tertulien*, (4 vols), Paris, Aubier-Montaigne, 1966-1969; vol. IV, “Unité et procession”, pp. 768 e ss.

À defesa da Trindade e à aplicação da noção de *Pessoa* ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo, levadas a cabo por Tertuliano, seguem-se, no mesmo sentido, os esforços de Hilário de Poitiers, de Dídimo o Cego, de Ireneu de Lião e de Hipólito de Roma, apenas para referirmos alguns autores. O resultado foi explicitamente integrado, mais tarde, no chamado *Simbolo de Atanásio* sob a fórmula: “alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.” Sublinhe-se, contudo, que a afirmação da tradição eclesial confessante não pretendia com tal fórmula “explicar” o *mysterium Trinitatis* (que era entendido como uma “celebração de amor” e não como um enigma para o pensar), mas ela exprimia apenas o modo como as comunidades formulavam para si próprias aquilo que viviam e em que acreditavam. Deste modo, a afirmação trinitária antes de ser um dogma formulado foi a expressão da Vida trinitariamente celebrada e nela compreendida.

Contudo, se durante o séc. III a possibilidade de a noção de *Pessoa* ser tendencialmente modalista se manteve latente, tal interpretação explodiu brutalmente no princípio do séc. IV, quando Ário, um obscuro sacerdote alexandrino da paróquia de Bauicalis, acusou o seu Bispo, Alexandre de Alexandria, de à sua maneira voltar a pregar o modalismo de Sabélio. Ário, com efeito, afirmava contra Alexandre que Deus não foi, não é, nem jamais pode ser Pai: Deus não pode ter um Filho. Um Deus ingénito, eterno, perfeito, imutável e impassível não pode gerar, não pode diferenciar-se interiormente, em si mesmo, como Pai, Filho e Espírito. Segundo este “catarismo teológico”, o Filho terá de ser necessariamente uma criatura que, como todas as outras, veio ao ser *do nada, ex nihilo*, pela vontade de Deus. Assim, afirmar que o “Filho” é “pessoa divina” seria não só pregar e manter-se no modalismo, como afirmar de Deus uma autêntica blasfémia: a paternidade.

Estava ateadado o rastilho de um barril de pólvora. O primeiro momento deste imenso *conflito de interpretações* sobre a natureza íntima de Deus foi protagonizado por Ário e Atanásio em bases escriturísticas (os *dicta probantia* a partir da Bíblia) e penderá ora para um lado ora para o outro ao sabor dos humores da política imperial — de facto, o Imperador começou por ver no arianismo e na soberania de “um só” um aliado político da sua suprema soberania, mas acabou por verificar que, *de facto*, a ideia era mais fonte de discórdia e dissensões que de pacificação do Im-

pério. Fez assim todos os esforços, a acreditar nas palavras de Eusébio de Cesareia<sup>3</sup>, para que, no Concílio de Niceia, em 325, o Filho fosse declarado consubstancial (*homoousios*) ao Pai e não semelhante (*hómoios*) ao Pai. Mas só aparentemente, i.e., só à superfície e por pouco tempo, a declaração conciliar de Niceia pacificou o conflito.

O debate da segunda geração, já depois desta pretensa “paz” de Niceia e da “apoteose” de Constantino, em 335, foi protagonizado pelos Padres Capadócijs e uma plêiade de autores antinicensos, tendo um dos seus momentos mais altos, do ponto de vista filosófico, na polémica entre Eunómio de Cízico, acérrimo defensor e seguidor de Ário, e Basílio de Cesareia, defensor estrénuo da doutrina trinitária da tradição confessante.

Foi este quem, pela primeira vez, para tentar exprimir o *mysterium Trinitatis* em linguagem razoável afirmou que as *Pessoas* exprimem as diferenças de relação no seio do mesmo Deus Uno (*Monarquia*). E foi assim que a lógica aristotélica das categorias, e com ela o conflito potencial entre *substância* e *relação*, entraram no debate da Teologia trinitária. Todavia, paradoxalmente, pode dizer-se que “o Concílio de Niceia, cuja pesada responsabilidade foi introduzir na confissão de fé as palavras da filosofia grega, de facto “des-helenizou” a mensagem cristã. [Porque] os termos gregos foram utilizados para exprimir um sentido que jamais ocorrera a esta filosofia. A inculturação no domínio da linguagem [foi] definitivamente uma vitória da mensagem recebida (...) sobre os *a priori* da razão humana.”<sup>4</sup> As velhas categorias eram gregas, mas o conteúdo era totalmente novo. *Vinho novo em odres velhos*, os quais, em vez de romperem, foram alargados e regenerados com o novo conteúdo. Por outras palavras, a doutrina aristotélica da relação (*prós ti*), por esta ser considerada pelo Estagirita como o acidente mais afastado da substância (*ousia*), não estava apta para exprimir com propriedade a doutrina das *Pessoas* em Deus. O que era preciso? Importava reinterpretar ontologi-

<sup>3</sup> Este, numa Carta endereçada à sua comunidade, afirma que o termo técnico *homoousios* / *consubstancial*, teria sido acrescentado ao *Simbolo* niceno a pedido do próprio Imperador Constantino. Não há acordo entre os estudiosos sobre este “facto”.

<sup>4</sup> Bernard SESBOÛÉ, *Dieu peut-il avoir un fils?*, p. 231. Contudo, é preciso observar a este propósito que estes movimentos de tradução nunca seguem a pureza de um sentido único. Não foram apenas as categorias gregas a cristianizar-se, se tal era possível, mas a fé cristã, ao pôr-se a “falar grego” de algum modo helenizou-se.

camente a categoria da relação, desanexando-a do domínio do accidental<sup>5</sup>. E no mesmo esforço, é a própria noção de *Pessoa* que, progressivamente, deixa de ficar refém do âmbito cosmético, teatral e jurídico, onde tivera origem, para passar a designar uma *novidade ontológica*, um novo modo ou patamar de ser totalmente original, onde *substância* e *relação* convergem concretamente. A *Pessoa* visa exprimir assim, no mesmo movimento, uma substância relacional: um *esse in* (ser em si) que é simultaneamente *esse ad* (ser para) — e uma relação essencial: um *esse ad* que é ao mesmo tempo *esse in*. Tal tarefa de transgressão criadora de linguagem no quadro categorial aristotélico, bem como da metafísica que lhe está subjacente, realizada na síntese concreta da *Pessoa* para a qual convergem entre o “em si” da substância (*ousia*) e o “ser para” da relação (*prós ti*), iniciada pelos Padres Capadócijs, teve um dos seus momentos mais altos com Santo Agostinho, numa das suas obras maiores: *De Trinitate*, escrita entre 400 e 419.

Agostinho de Hipona, com efeito, é o obreiro dessa “revolução no ser” cujo núcleo é a “novidade ontológica” implicada na noção de *Pessoa* da confissão trinitária. Assim o afirmava Joseph Ratzinger: “É unicamente o acto [de se dar] que constitui a [pessoa] como pessoa (*dieser Akt ist sie Person*). Não é, pois, aquele que se dá, mas o próprio acto de doação (*Akt der Hingabe*), “onda” e não “corpúsculo”... Nesta ideia do ser relacional de palavra e amor (*Beziehentlichkeit in Wort und Liebe*), independente do conceito de substância (*Substanzbegriff*), não integrável na série de “acidentes”, o pensamento cristão encontrou o núcleo do conceito de “Pessoa” (*der Kern des Personsbegriffs*), que exprime infinitamente mais e algo de todo diferente do que a simples ideia de “indivíduo” (“*Individuum*”). Escutemos ainda Agostinho: “Em Deus não há acidentes, mas apenas substância e relação” [*De Trinitate*, V, 5, 6]. É uma total re-

<sup>5</sup> Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Arthème Fayard, 1999, p. 533: “A introdução [da noção de *persona*] era antiga no Ocidente, uma vez que a distinção real das três “pessoas” tinha feito a sua aparição, no princípio do séc. III, no *Adversus Praxean* de Tertuliano. Mas a fórmula do cartaginês “una substantia, tres personae” foi traduzida no Oriente por “*mia ousia, tria prosôpa*”, e esta última palavra, para os teólogos de língua grega, parecia alimentar perigosamente a heresia modalista de Sabélio. Acabaram, pois, por preferir “hipóstases”.” Nesta altura, porém, no séc. IV, depois de Niceia, em virtude da proximidade deste termo com a *ousia*, seguiu-se um movimento inverso: o de diferenciação de *hipóstase* face à *ousia* e o de aproximação com o sentido de *prosôpon*. A este propósito, foi decisivo o Sínodo de Alexandria, em 362, onde pela primeira vez se admitiu a distinção entre uma “substância” (*ousia*) e as três “hipóstases” (*hypostases*).

volução da imagem do mundo (*eine Revolution des Weltbildes*): o reino solitário da categoria da substância foi despedaçado, descobre-se a “relação” como uma forma original de ser (*Relation als eine gleichrangige Urweise des Wirklichen entdeckt*), da mesma ordem que a substância. É, pois, possível superar o que hoje se chama “pensamento objectivante”; aparece um novo patamar de ser (*neue Ebene des Seins tritt in Erscheinung*). E é preciso reconhecer que a missão do pensamento filosófico, tal como decorre destes dados, está longe de estar cumprida, embora o pensamento moderno dependa das possibilidades que assim lhe foram abertas e não seja concebível sem elas.”<sup>6</sup>

## II – A novidade da Pessoa, em *De Trinitate* de Santo Agostinho

Voltemo-nos então para o autor de *De Trinitate*. Este ao aceitar inscrever-se, explicitamente, sob a agenda e os problemas que os heréticos arianos estabeleceram, está bem consciente das dificuldades que a categoria de substância comporta, pois, utilizada de um modo indiferenciado, não permite exprimir a diferença essencial do monoteísmo trinitário que a experiência cristã confessa. Nessa medida, Agostinho esforçar-se-á por estabelecer uma linguagem mais apropriada ao pensar e ao dizer o mistério, a qual lhe parece ter de ser a da relação, via para onde os Capadócijs, como se disse, já tinham rumado. Mas se tenta compreender a Trindade em termos de relação, *prima facie*, parece-lhe que a substância divina se fragmenta, com todos os riscos de subordinacionismo e até de triteísmo que isso comporta. É nesta tensão paradoxal entre a substância e a relação, qual fio de funâmbulo para onde o pensamento da fé foi levado pelas argúcias e disputas dos hereges<sup>7</sup>, que Agostinho progride, a muito custo, tentando estabelecer a sua *teoria das relações*<sup>8</sup>, lugar onde

<sup>6</sup> Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum: vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, p. 127

<sup>7</sup> *De Trinitate*, IV, XXI, 31: “Prius enim sunt discutienda et refellenda haereticorum argumenta (...)” / “Em primeiro lugar é preciso discutir e refutar os argumentos dos heréticos (...)” (cf. VII, IV, 9).

<sup>8</sup> Cf. Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse, Librairie de l'Université, 1940, pp. 17-22, a propósito de outros textos — *In Iohannis euangelium*, 39; *Enarratio prima in Psalmum*, 68; *Epistula*, 170, 238-241; *De Civitate Dei*, XI — onde, entre 411 e 416, a par de *De Trinitate*, V-VII, Agostinho trata da *teoria das relações trinitárias*.

substância e relação possam finalmente convergir sem conflito, e onde se revela uma modalidade de ser capaz de assumir ambas, em quiasma superador: a pessoa concreta. No dinamismo intrínseco desta, a substância e a relação poderão encontrar a sua ontologia apropriada como ontologia triádica e trinitária.

Abrindo o livro V de *De Trinitate*, no âmbito do que podemos chamar uma *captatio benevolentiae* do seu leitor, o Bispo de Hipona estabelece desde logo uma distinção fundamental, que funcionará como princípio de diferenciação frente à compactação argumentativa dos modalistas (unidade da substância divina) e dos arianos (diferença de substâncias do Pai, do Filho e do Espírito Santo), ao mesmo tempo que introduz na sua própria argumentação o desfazimento essencial que o obrigará a progredir sempre mais, a saber: o que se diz da “natureza incomutável, invisível e da vida suma que a si mesma se basta” não pode ser medido a partir das coisas “mutáveis, percíveis e indigentes”<sup>9</sup>.

Com efeito, como que a balizar bem o campo argumentativo onde se moverá contra os arianos, o autor de *De Trinitate* afirma taxativamente: “Deus é, sem dúvida, substância ou, se melhor se pode chamar, essência, o que os Gregos chamam *ousia*”<sup>10</sup>, precisando de imediato o seu entendimento da essência, em estilo significativamente ternário: “A essência de Deus enquanto tal, absolutamente, nada tem de mutável, nem na sua eternidade, nem na sua verdade, nem na sua vontade: porque nele a verdade é eterna e eterno é o amor; verdadeiro o amor e verdadeira a eternidade; amável a eternidade e a verdade.”<sup>11</sup> Deste modo, prossegue, *como essência vem do verbo ser, Deus é verdadeiramente Ser*. Por isso, nada há nele de accidental (o que, porém, não quer dizer que tudo nele seja *substancialmente* predicável, i.e., predicado da substância como impunha a *canónica* aristotélica). Note-se que se Agostinho assume aqui, sem rebuço, a linguagem categorial da filosofia aristotélica, praticando o princípio inaugurado pelos Capadócijs, de que não só era possível, como legítimo e mesmo necessário, rebater os hereges no seu terreno, com as suas

<sup>9</sup> *De Trinitate*, V, I, 2.

<sup>10</sup> *De Trinitate*, V, II, 3. Em *De Trinitate*, II, XVIII, 35 e III, II, 8, identificara a essência com *idipsum*, nome próprio do sumo e incomutável bem que é Deus: “*Idipsum quippe hoc loco illud summum et incommutabile bonum intellegitur quod deus est (...)*” / “*Idipsum* significa aqui o bem sumo e imutável que é Deus (...)”

<sup>11</sup> *De Trinitate*, IV, *Prooemium*, 1; IV, XVIII, 24; *Confessiones*, VII, X, 16; XII, XV, 18.

próprias armas, isto é, com a argumentação lógica e dialéctica, é porque necessita, face ao desconforto sentido, de introduzir uma novidade semântica no quadro categorial no que à relação diz respeito. Mas avança muito cautelosamente. Tem o cuidado de primeiro unir para, depois, poder diferenciar e relacionar. Procura não cair nas armadilhas de um pensamento (como o ariano) que, por ter rompido brutalmente a realidade divina<sup>12</sup>, se revela depois absolutamente incapaz de relacionar e unificar as diferenças. Veremos, contudo, que, começando por aceitar o recobrimento mais ou menos parcial de *substância* com *essência*, acaba por se embrenhar em imensas dificuldades, precisamente aquelas de que queria escapar, quando pretender elucidar a realidade ontológica das relações em Deus. Mas se não aceitasse, e fosse pela via inversa — i.e., se, conforme o suposto *esquema* dos Padres Gregos, tivesse começado por sublinhar a diferença das pessoas em Deus, para depois afirmar a unidade — poderíamos concluir que o resultado seria mais satisfatório? Não fora esse o logro em que caíra o arianismo? Agostinho compreende perfeitamente o que está em jogo e não tem qualquer dificuldade em se decidir: importa unificar para diferenciar, ao invés de dividir para, depois, unir. A sua própria experiência pessoal de passagem pelo maniqueísmo (onde a divisão é insanável) sugeria-lhe que a primeira metodologia era de longe preferível, apesar de também ela não estar isenta de dificuldades.

De facto, a sinonímia da categoria da substância (“o que é em si mesmo”) com a noção de essência (o Ser mesmo, incomutável, eterno, perfeito — “semper, semel et simul” — segundo a sua interpretação de *Êxodo* 3, 14) poderia funcionar bem no âmbito de um monoteísmo estrito, tipo judaico ou, passe o anacronismo, islâmico. Mas no âmbito de um monoteísmo trinitário, que confessa a existência simultânea, em Deus, da identidade (contra o arianismo) e da diferença (contra o modalismo), tal identificação torna problemática a fundamentação ontológica das relações (paternidade, filiação, espiração activa e passiva<sup>13</sup>) entre as pesso-

<sup>12</sup> Ou compactado, como seria o caso dos modalistas. A argumentação, contudo, em *De Trinitate* V—VII, dirige-se predominantemente contra o arianismo e os eunomianos.

<sup>13</sup> Estes termos técnicos são mais tardios. Cf. Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 403 e ss. V.g.: “Três destas relações são realmente distintas: a paternidade, a filiação e a espiração passiva. Ao invés, a espiração activa é idêntica à paternidade e à filiação e pertence em comum ao Pai e ao Filho. A espiração passiva, pelo contrário, é realmente distinta da paternidade e da filiação. Isto significa que, em razão das processões, há em Deus três oposições relativas realmente distin-

as divinas, as quais, à luz da mesma linguagem categorial, parece que deveriam ser remetidas para o domínio do accidental, pois pareciam implicar a ideia de uma qualquer mutabilidade diferenciadora em Deus<sup>14</sup>. Por outras palavras: se, conforme a tábua das categorias, a relação dissesse univocamente um acidente, sendo certo que este traduz sempre uma mutação, então a relação jamais se poderia predicar de Deus.

Mas poderá admitir-se uma relação que, em Deus, não diga o accidental e que, por conseguinte, escape à mudança, ou terão razão os arianos e os eunomianos ao afirmar que “tudo o que se pensa ou predica de Deus se deve predicar segundo a substância, jamais segundo os acidentes”<sup>15</sup> — o que lógica e necessariamente conduz a negar a divindade do Filho e do Espírito Santo? O dilema de onde se parte é claríssimo e distinto: se se insiste na substância compacta-se Deus; se se adopta a linguagem da relação “relativiza-se” e introduz-se o accidental no seio de Deus. No primeiro caso, “solidifica-se” Deus e expulsa-se a alteridade; no segundo, “liqui(difica)da-se” Deus e evacua-se a unidade. Haverá escapatória, no fio da navalha<sup>16</sup>, entre o modalismo sabeliano e o subordinacionismo (ou triteísmo) ariano? Chegados a esta encruzilhada agostiniana, o mínimo que se pode dizer é que *a Trindade dá que pensar*, que convoca o *logos*<sup>17</sup>. E se os quinze livros da obra são expressão, todos eles, desse cometimento da *cogitatio fidei*, é no coração especulativo de *De Trinitate* (livros V—VII) que Agostinho mais se esforça por fundamentar — *modo interiore*<sup>18</sup> — a existência em Deus de relações reais e diferenciadoras. Mas acrescentemos que, como se verá, este percurso é penoso e cheio de dificul-

tas umas das outras. Elas são o arquétipo e o primeiro princípio da comunidade e da sociedade dialogal e relacional do Pai, do Filho e do Espírito Santo (...).”

<sup>14</sup> *De Trinitate*, V, IV, 5; Cf. Matthias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, Amsterdão, Rodopi, 1988, pp. 131-143.

<sup>15</sup> *De Trinitate*, V, III, 4.

<sup>16</sup> Ou entre Cila e Caribdis, como ele mesmo afirma, bem consciente do risco de, ao fugir de uma, poder cair na outra. *In Iohannis euangelium*, 36, 9: “Tem vergonha, sabeliano! (...) Distingue as pessoas, para que não percas cada pessoa. Distingue com a inteligência, não separe com perfídia, não aconteça que ao fugires de Caribdis caias em Cila. (...) Navega pelo meio, evitando um e outro grande perigo. (...) Nestas duas expressões, o “um” livra-te de Ario, o “somos” livra-te de Sabelio.”

<sup>17</sup> Cf. Piero CODA, Andreas TAPKEN (edd.), *La Trinità e il Pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Roma, Città Nuova, 1997.

<sup>18</sup> *De Trinitate*, VIII, I, 1.

dades. Agostinho avança tacteando, progride como que *à contre-coeur*, mantido apenas pela constante fidelidade à tradição eclesial confessante, *traditio* que sustenta e constantemente acicuta o seu pensamento, ele mesmo estrutural e literariamente trinitário. Assim, àquele falso dilema, Agostinho começa por contrapor, esboçando o que podemos chamar um “princípio do terceiro-incluído”<sup>19</sup>: é verdade que em Deus nada se predica segundo o acidente, mas é igualmente verdade que nem tudo dele se predica segundo a substância<sup>20</sup>. Ambas as afirmações são verdadeiras. Mas então esses predicados, que não são ditos nem segundo a substância nem segundo o acidente, são predicados segundo o quê? *Dicitur enim ad aliquid*. — “Dizem-se segundo a relação.”<sup>21</sup> Quer isto dizer que não há recobrimento completo entre substância e essência, não se dizem uma pela outra. A essência revelar-se-á progressivamente mais dúctil para dizer o que, em Deus, escapa ao dilema substância – acidentes. Com esta orientação para a possibilidade de uma relação essencial, chegamos ao ponto nevrálgico da questão. De facto, a substância divina para os arianos, mormente para Eunómio, funcionava como um princípio de compactação de toda a linguagem sobre Deus<sup>22</sup>. Subitamente, tudo o que se diz de Deus refere-se a uma substância absoluta, separada, fixa, estática. Agostinho, na boa tradição dos Capadóciolos, ao aceitar e ao defender que Deus é *ousia*, mas que nem tudo nele se diz segundo a substância, aceita assim “fragilizar” o carácter absoluto desta. Abre-se aqui o espaço *de uma diferença* em Deus. O princípio do livro V de *De Trinitate* de Agostinho de Hipona é, sem dúvida, um momento fundamental do pensamento ocidental sobre Deus, sobre a pessoa e sobre o processo de afirmação da relação como modalidade originária de ser. “O *De Trinitate* é (...) um

<sup>19</sup> Cf. o texto coevo, *Tractatus in Johannis euangelium*, 71, 2, onde Agostinho, frente aos arianos, por um lado, e aos sabelianos e patripassionistas, por outro, aponta para uma “*coincidentia oppositorum*”: “E não sejam néscios, negando aqueles [arianos] a igualdade e estes [sabelianos] a diferença.”

<sup>20</sup> *De Trinitate*, V, v, 6.

<sup>21</sup> *De Trinitate*, V, v, 6. Matthias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, p. 148; Jean-Baptiste DU ROY, “L'expérience de l'amour et intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin”, in *Recherches augustiniennes* II, Volume d'Homage au R. P. Fulbert Cayré, (1962), p. 420, n. 21: “Agostinho é o primeiro a utilizar tecnicamente, em teologia trinitária, a categoria aristotélica da relação.”

<sup>22</sup> Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *Contra Eunomium*, I, 8.

momento decisivo da história do pensamento.”<sup>23</sup> Com efeito, ao menos implicitamente, nesta afirmação que coloca o *ad aliquid* como alternativa entre substância e acidentes encerra-se não só um juízo de que, em certo sentido, a relação não pode ser um acidente, mas também a possibilidade de se delinear positivamente o programa de toda uma ontologia relacional. A afirmação não deixa margem para dúvidas, mas todo o problema se desloca então para aqui: saber qual a natureza dessa relação, porque, apesar de insistir (contra os eunomianos) em que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, cada um singularmente, são Deus, quando reafirma que os três não são três deuses, mas apenas um só Deus — sendo os seus nomes próprios relações — corre sérios riscos de modalismo. Só um entendimento ontológico da relação, parece, poderá inviabilizar essa consequência e dar alguma legitimidade à afirmação de que, em Deus, a identidade e a diferença têm a mesma dignidade ontológica. A noção de pessoa, veremos, será o núcleo da “revolução no ser” que, de acordo com Gisbert Greshake, na esteira de Ratzinger, a confissão trinitária transporta.

“Dizem-se, pois, segundo a relação”. É assim, tal como para outros Padres antes dele, que a divisão aristotélica das categorias, apesar da sua indesmentível utilidade até determinado ponto do percurso pensante, se começa a revelar estreita para acolher a *cogitatio fidei* de certos “símbolos” e afirmações da tradição eclesial confessante. Se frente às metamorfoses do monismo, a lógica categorial de Aristóteles é um insofismá-

<sup>23</sup> Pierre HADOT, “L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et saint Augustin”, *Studia Patristica* 6 (1962), p. 409, como conclusão das seguintes afirmações: “O *De Trinitate*, de Santo Agostinho, é um livro que orientou de uma forma nova e decisiva o pensamento teológico e filosófico do Ocidente. Procurando, na estrutura da potência intelectual da alma, a imagem da Trindade, Agostinho não somente fundou as doutrinas das relações e a teologia do Verbo, não somente deu a toda a mística ocidental a psicologia que lhe permitiria exprimir as suas experiências, relevou também de algum modo a todo o pensamento ocidental uma interioridade espiritual que um Descartes ou um Husserl procurarão recuperar, pensando em Santo Agostinho.” Para a afirmação que faz de Agostinho o “inventor” do *moi*, cf. *Id.*, “La fin du paganisme”, in *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 347. Esta tese foi retomada por Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 13. Afirma também Michel SERRES, *Esthétiques sur Carpaccio*, Paris, Hermann, 1983, p. 76: “Augustin, on le sait, a inventé le *cogito*.” Numa perspectiva mais ontológica, afirma Étienne GILSON, *Introduction...*, p. 277: “Esta relação inicial de Deus consigo mesmo, pela qual se exprime totalmente na Imagem em si que é o Verbo, é a fonte e o modelo de todas as relações que permitirão às criaturas vir a ser e subsistir.” (cf. *De Trinitate*, VI, 10, 11; *De Vera religione*, 36, 66).

vel adjuvante na diferenciação do real e da linguagem<sup>24</sup>, a partir de certo momento pode tornar-se o seu mesmo espartilho. Deste modo, como alforge esmoler que ou vai “alargando com as esmolos que recebe” ou se rompe, também o quadro categorial ou se orienta para uma ontologia triádica<sup>25</sup> — substância, acidente e relação — ou se estilhaça como quadro formal. Pois “quando se trata de Deus, o pensamento é mais exacto que o discurso, e a realidade mais verdadeira que o pensamento.”<sup>26</sup> Neste particular, “a obra de Santo Agostinho *De Trinitate* desencadeou como nenhuma outra, no Ocidente latino, fecundíssima especulação sobre o tema, que vimos desenvolvendo, da *relação*. Vale a pena percorrer o Livro V desse texto, pois, através dele, se podem confirmar tanto as dificuldades, que referimos, como a sua respectiva superação. Regista-se, assim, a carência de linguagem adequada, a ambiguidade criada pela tradução latina de textos gregos, a necessidade de admitir a relação na Trindade e a impossibilidade de esta ser aí considerada um acidente (...).”<sup>27</sup> Com efeito, na Trindade, as figuras divinas não se dizem nem segundo a substância — o Pai não é Pai para si mesmo, nem o Filho é Filho para si mesmo, mas sim reciprocamente um em relação ao outro — “sed ad invicem atque ad alterum”<sup>28</sup> —, nem segundo o acidente — caso em que, mesmo sendo considerados “acidentes reais”, seriam mutáveis — “sed secundum relativum”<sup>29</sup>, mas “segundo a relação”.

Os arianos, reconhece Agostinho, aceitavam a relatividade recíproca do Pai e do Filho, mas como um mero acidente real que “acontece” entre duas substâncias primeiras. Assim, de modo sub-reptício, associaram-lhes os termos “ingenitus” e “genitus”, respectivamente, presumindo

<sup>24</sup> E o jovem Agostinho que o diga: cf. *Confessiones*, IV, 16, 28.

<sup>25</sup> Cf. Michele Federico SCIACCA, *Ontologia triádica e trinitária: discurso metafísico teológico*, Palermo, L'Epos, 1990.

<sup>26</sup> *De Trinitate*, VII, IV, 7.

<sup>27</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega”, in *Biblos* 56 (1980), p. 192; cf. Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, 1975, pp. 191 e ss. V.g., “Aristóteles, através dos Capadócijs, oferece a Agostinho o meio-termo procurado: a relação, categoria que não é nem acidente nem substância. Deus é Pai, Deus é Filho. Estas afirmações designam relações que não são acidentes. Porquê? Porque estas relações não são mutáveis, mas eternas.”

<sup>28</sup> *De Trinitate*, VII, I, 1.2.

<sup>29</sup> *De Trinitate*, V, V, 6.

do que, se dizem uma relação, esta é puramente accidental, já que ambos são predicados absolutos e próprios de cada um, isoladamente. Daqui se deveria inferir que se referem a substâncias ontologicamente separadas, presunção de todo conforme ao “dogma” de onde partem: o Pai e o Filho não são da mesma substância. Mas só por cegueira ou cavilação os arianos podem pôr no mesmo plano, como absolutos — “ad se ipsos dicuntur” — os termos “não-gerado” e “gerado”: *prima facie*, o primeiro parece ser, de facto, um termo absoluto, ainda que tão-só privativo: diz o que o Pai não é (não-gerado/não é Filho), e não o que é como Pai (gerador)<sup>30</sup>. Mas na medida em que “não-gerado” apenas define por privação<sup>31</sup>, deve sustentar-se, contrariamente aos *heréticos*, que “não-gerado” diz uma relação pela negativa, ao afirmar a ausência de origem. Só por precipitação se afigurara adequado, num primeiro momento, afirmar que “não-gerado” se aplicava ao Pai segundo a substância e “gerador” segundo a relação. Mas depois de uma análise mais atenta, verifica-se que, ao dizer-se “não-gerado”, não se aplica um predicado absoluto, mas tão-somente a carência de progenitor<sup>32</sup>. Aproveitando a convergência na figura do “Pai” dos predicados de “não-gerado” por um lado, e de “gerador” por outro, colocando em seguida em directa relação de contradição o predicado “gerado” (do Filho) com o predicado “não-gerado” (quando a relação a fazer seria entre “gerado” e “gerador”), os *heréticos*, afinal, apenas deitam a terra suja de uma má lógica na água límpida da confissão trinitária<sup>33</sup>. Por conseguinte, a *agenesia* não expressa a essência simples de Deus. Quanto ao segundo termo, “gerado”, é sem sombra de dúvida um termo relativo, não em relação ao “não-gerado” (apesar de já se ter visto que também este não é absoluto, como queriam os arianos), mas justamente em relação ao “gerador”<sup>34</sup>. Fica assim claro que, embora diversos, os predicamentos “ingenitus” e “genitus”, de modo diferente, entram

<sup>30</sup> *De Trinitate*, V, VI, 7.

<sup>31</sup> Esta argumentação deixa-nos pensar que, provavelmente, Agostinho leu Basílio de Cesareia. Cf. Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, pp. 127 e ss.

<sup>32</sup> Cf. *De Trinitate*, V, VII, 8; Bernard SESBOÛÉ e Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 165.

<sup>33</sup> *De Trinitate*, XV, XX, 38; Bernard SESBOÛÉ e Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils?*, p. 69.

<sup>34</sup> *De Trinitate*, V, VI, 7.

ambos na categoria da relação<sup>35</sup>, sem serem correlativos. E se Agostinho, em virtude de a polémica com os heréticos ser predominantemente cristológica, se ocupa mais da relação Pai-Filho, diga-se que o mesmo tipo de argumentação será válido para as relações do Pai e do Filho com o Espírito Santo, que é Dom, de acordo com a expressão correlativa “donum donatoris, donator doni”<sup>36</sup>.

Note-se, contudo, que frente aos heréticos Agostinho em primeiro lugar está mais preocupado em desmontar as suas contradições, segundo a lógica aristotélica com que eles mesmos se armavam, do que em construir positivamente a sua própria posição, no sentido já indicado: “Dicatur enim ad aliquid”. De facto, e apesar de ter insistido na importância da predicação segundo a relação, a fim de diferenciar a realidade divina e evitar que tudo nela predique segundo a substância, ainda pouco adiantou quanto ao seu próprio entendimento do que é a relação. Apenas se limitou a afirmar, negativamente, que o “ad aliquid” na Trindade “non est accidens”, porque, não tendo início, deve ser imutável e eterno. Se tivesse tido um começo ou alguma vez deixasse de ser, seria necessariamente um acidente<sup>37</sup>, porque indicaria mudança. Mas a “relação não é aqui um acidente, pois em Deus nada pode existir de temporal (...)”<sup>38</sup>, e é próprio de todo o acidente implicar mutação relativamente àquilo que se predica. Afirmando, todavia, a imutabilidade e a eternidade das relações na Trindade, fugindo assim *in obliquo* ao dilema ou a substância ou o acidente, que consequências pode ter para um outro entendimento da relação?

Agostinho avança e recua com um cuidado extremo, como se estivesse a pisar um terreno minado. Este procedimento, que obscurece e enreda a nossa leitura, leva-o a testar a argumentação, a pôr hipóteses e a voltar atrás, se a conclusão não agrada, e condu-lo por vezes à quase-contradi-

<sup>35</sup> *De Trinitate*, V, VII, 8; Mathias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, p. 177: “(...) preguntamo-nos, talvez, por que razão é na noção de relação que se encontra o equilíbrio da correspondência parcial [entre pensamento e realidade]. Cremos que a razão reside no facto de esta noção nos permite conceber ao mesmo tempo a unidade e a distinção na divindade. Deste modo, ao falar do Pai e do Filho como relação, respeita-se o mistério da Trindade, integrando a *distinctio realis* entre o pensamento e o ser. Porque ao falar das missões como relações, não se visa identificar o ser divino. Pelo contrário, *ingenitus* indica o que Deus não é.”

<sup>36</sup> Expressão de Agostinho cuja finalidade é tornar inteligível uma relação recíproca e convertível, mas para a qual lhe faltava termo da linguagem corrente; cf. *De Trinitate*, V, XII, 13.

<sup>37</sup> *De Trinitate*, V, V, 6.

<sup>38</sup> *De Trinitate*, V, XVI, 17.

ção, sobretudo por força da lógica categorial aristotélica que, paradoxalmente, ora é um bordão que o segura ora uma camisa-de-forças que o constrange, mas sob a qual aceitou inscrever-se para melhor refutar arianos e eunomianos. As cautelas de Agostinho são, por isso, perfeitamente compreensíveis: não quer ceder precipitada ou inadvertidamente em algo que introduza mutabilidade em Deus. *In medias res*, Agostinho progride à medida que redige — “eu mesmo confesso que, ao escrever, aprendi muitas coisas que antes ignorava.”<sup>39</sup> E terminada a obra, não terá vergonha em confessar que, apesar de tudo, continua a gostar mais de aprender que de ensinar<sup>40</sup>.

Assim, o que para já fica desta refutação, é que se, por um lado, Agostinho admite como praticamente equivalentes essência e substância<sup>41</sup> para garantir a unidade divina, por outro, deixa claro que não elas se recobrem por completo, pois em Deus nem tudo se afirma ou nega segundo a substância, mas também se afirma ou nega segundo a relação, devendo pois esta ser essencial. Não esclarecendo ainda, contudo, a natureza da relação em Deus e continuando a manter no geral a oposição entre a substância e a relação (*esse in* e *esse ad aliquid*<sup>42</sup>), o pensamento de Agostinho parece ter deparado com uma aporia, aparentemente insuperável no quadro das *Categorias* aristotélicas. Mas as aporias são o que mais obriga o pensamento a diferenciar-se e a buscar vias alternativas. Por isso, é nelas e por elas que ele mais se pode vir a enriquecer.

Em relação aos acidentes mais afastados da substância a posição de Agostinho, como seria de esperar, é explícita desde o princípio: a posição, o hábito, o lugar e o tempo só impropriamente e em sentido metafórico se predicam de Deus<sup>43</sup> — “translate ac per similitudines” — como muitas vezes acontece na Bíblia. Quanto à *qualitas* não tem muitas dúvidas em referi-la directamente à *substantia*<sup>44</sup>; mas o mesmo já se não passa com a *quantitas*, em virtude de esta estar naturalmente associada ao espaço e ao tempo, portanto, a uma visão materialista de Deus. É verda-

<sup>39</sup> *De Trinitate*, III, *Prooemium*, 1.

<sup>40</sup> *Epistula*, 193, 4, 13.

<sup>41</sup> *De Trinitate*, V, VIII, 9.

<sup>42</sup> *De Trinitate*, V, VIII, 9.

<sup>43</sup> *De Trinitate*, V, VIII, 9.

<sup>44</sup> *Epistula*, 120, III, 16.

de que a Trindade é grande tal como Deus é *magnus*<sup>45</sup>, mas isso não deve entender-se de modo quantitativo. Em relação ao agir, porém, o autor de *De Trinitate* admite que, verdadeiramente, de Deus talvez se possa dizer que age permanentemente. «Pater meus usque modo operatur et ego operor.» (Jo 5, 17-18) E em consonância com o que antes afirmou sobre a sua natureza, acrescenta que, enquanto substância, não há em Deus qualquer paixão<sup>46</sup>. Note-se: ao admitir de forma tão clara a oposição entre as categorias *acção* e *paixão*, aceitando em Deus a primeira (*fortassis uerissime dicatur*) e recusando a segunda, bem como ao relacionar intimamente qualidade e substância em Deus, Agostinho infringe de novo a distinção substância-acidentes<sup>47</sup>; opera assim uma diferenciação mais complexa entre a pretensa accidentalidade, deixando esta de funcionar como totalidade compacta que reúne todos os predicamentos<sup>48</sup>. Este trabalho de diferenciação interna da linguagem categorial é determinante na sua progressão reflexiva. Não deixa, por isso, de ser promissor para um entendimento ontológico da *relação* e da *pessoa* que Agostinho admita, de passagem e sem outras consequências para já, a conveniência em Deus de alguns predicados (qualidade e acção) considerados acidentes pela *teologia* aristotélica e grega *lato sensu* (recordemos por exemplo Celso) que, por isso mesmo, eram rejeitados. Aliás, como adiante se verá, é precisamente a reflexão sobre o modo como os atributos essenciais (*deus, magnus, sapiens, verus, omnipotens, justus*) podem, ou não, ser predicados de cada uma das pessoas (relacionalmente), ou apenas da Trindade como tal, que inicia o livro VII.

Outras dificuldades internas do quadro categorial surgirão, nomeadamente com a tradução latina de *ousia* por *substantia*, já que esta palavra também era utilizada para traduzir o termo grego *hypostasis* na fór-

<sup>45</sup> *De Trinitate*, V, VIII, 9; cf. Coloman VIOLA, "Hoc est enim deo esse, quod est magnum esse: approche augustinicne de la grandeur divine", in *SOFIÉS MAIËTORES*, "Chercheurs de sagesse". *Hommage à Jean Pepin*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, pp. 403-420; Yoshichika MIYATANI, "The Greatness of the Lord according to St. Augustine's Interpretation of 'magnus' in Conf. I, 1, 1", in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité*, 1 vol., pp. 329-332.

<sup>46</sup> *De Trinitate*, V, VIII, 9.

<sup>47</sup> Cf. *De Trinitate*, XV, V, 8; XV, XIII, 22; George RUDEBUSCH, "Aristotellian Predication, Augustine, and the Trinity", in *The Thomist* 53 (1989), pp. 594-595.

<sup>48</sup> Cf. Luis F. LADARIA FERRER, "Persona y Relación en el 'De Trinitate' de S. Agustín", in *Miscelánea Comillas* 30 (1972), pp. 257-258.

mula trinitária *mia ousia, treis hypostaseis*, em latim, *una essentia, tres substantiae*. Ou seja, a tradução latina compactara, afinal, num único termo (*substantia*) a subtil diferença, em grego, entre *ousia* e *hypostasis*. Com o intuito de evitar tais confusões de palavras, quando a realidade em causa (supostamente) era a mesma, alguns autores latinos de "grande autoridade"<sup>49</sup> introduziram a fórmula "una essentia vel substantia et tres personae", para dar expressão apropriada àquilo que "concebiam sem palavras". Assim, também Agostinho evita a equívoca expressão "una essentia, tres substantiae" por causa da sinonímia dos termos em latim e, conforme a tradição, prefere "una essentia uel substantia, tres personae". Todavia, ao acolher esta expressão da tradição eclesial confessante — "pessoas" — para se referir ao que é próprio de cada uma das figuras da Trindade, não está seguro de progredir muito no pensamento da Trindade, pois parece-lhe que, na noção de *persona*, continua a estar mais presente o sentido próprio de *hypostasis* (*substantia* entre os latinos) do que o sentido que os gregos queriam expressar, quando começaram por traduzir *persona* com o termo *prosôpon*: *máscara, rosto*, tradução que, por seu turno, criara algumas dificuldades e equívocos na teologia oriental, dando margem a leituras modalistas. No pólo oposto, *hypostasis*, se associada a *ousia*, parece dar espaço ao arianismo. Em suma, a tradução de *ousia* por *substantia* confundira tudo.

Descontando, porém, as tremendas tribulações da tradução, será que a fórmula da teologia trinitária latina pode começar a constituir-se como princípio de resposta ao problema deixado em aberto — em que consiste a relação? Admitamos que sim, que talvez a *persona* possa exprimir a relação recíproca (*ad invicem*) na Trindade. Mas que significa ela então? Chegámos ao cerne do problema e também das dificuldades. É que, embora a reflexão recupere o nome da confissão de fé — *persona* — parecendo desse modo dizer a relação, Agostinho julga ainda nada ter progredido. Com efeito, "quando se pergunta o que são estes três (*quid tres?*), o discurso humano confronta-se com uma indigência extrema. Diz-se três pessoas, não para dizer o que é, mas para não ficar calado."<sup>50</sup> Eis que parece termos chegado ao inefável e aos limites da linguagem.

<sup>49</sup> *De Trinitate*, V, IX, 10.

<sup>50</sup> *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."

Será então que as *personae* da fórmula confessante não concretizam em nada a natureza da relação sendo, desse modo, um quase-*flatus vocis*? Como noutras ocasiões<sup>51</sup>, Agostinho agarra-se ao bordão amigo da linguagem, que, pelo menos, *diz que não diz*, para não ficar num silêncio céptico e assim poder continuar a investigar. Quando a realidade é excessiva, a linguagem é como um bordão fiel ou uma tábua de salvação, deixando adivinhar que as fórmulas da fé, mesmo as mais obscuras, não são calhaus gratuitamente atirados contra a inteligência, mas ainda lugares do seu exercício, se bem que nos seus limites extremos. São deicticos ou indicativos de densas experiências de sentido, remetendo para o contexto vital e comunitário que as gerou. Por isso, mesmo que não saiba bem o que diz, ao afirmar que são “tres personae” evita, para já, cair no sabelianismo — o que já é alguma coisa, pois algumas das suas reticências à noção de *persona* advinham justamente do receio de um sabelianismo larvar; ao recusar que sejam “tres substantiae” separadas, evita o erro contrário, o de Ário, de Eunómio, e da sua multiforme prole. Além do mais, quando inflectir ligeiramente a sua preocupação, nesta passagem demasiado centrada na definição substantiva (*quid tres?*), e atentar no carácter indicativo da fórmula da tradição confessante, Agostinho compreenderá que ela traduz uma persistência de entendimento quanto ao modo como se compaginam unidade e diferença; traduz uma visão de ser que recusa optar, exclusivamente, pela unidade contra a diferença ou por esta contra aquela. As fórmulas da fé abrigam muito pensável e mesmo quando querem exprimir a singularidade de uma pessoa/relação concreta (da qual aristotelicamente não há ciência), ainda querem dizer alguma coisa razoável.

Por isso, mesmo para quem crê “não ter dito nada”, ainda assim já conseguiu coisa de monta. Mas pode, talvez, adensar-se ainda mais a dificuldade, forçar a linguagem. Se a resposta à pergunta “quid tres?” resiste a um dizer directo, talvez nos possamos aproximar por uma via oblíqua, uma *via longa*. E assim, de aproximação em aproximação, conscientes da inefabilidade do que está em causa — “itaque loquendi causa de ineffabilibus” — mas sem ceder ao silêncio imediato confundível com a preguiça, “procuremos como quem espera encontrar, e encontremos

<sup>51</sup> V.g., em *Confissões*, XI, XIV, 17; XX, 26.

com vontade de continuar a procurar.”<sup>52</sup> E não pense que nada encontrou aquele que compreendeu a incompreensibilidade da realidade que procura. A procura torna o encontro ainda mais doce; encontra para continuar a procurar ainda com mais avidez<sup>53</sup>. Procurar é, pois, a paradoxal vocação do homem. Por isso, “quaerite faciem eius semper.”<sup>54</sup>

O Livro VII de *De Trinitate* começa com Agostinho a tentar responder à pergunta se, e em que medida, cada uma das pessoas da Trindade (que *se dizem segundo a relação*) pode singularmente ser chamada *deus*, *magnus*, *sapiens*, *verus*, *omnipotens*, *justus*. Por outras palavras, ao perscrutar as Escrituras, ele investiga a possibilidade de falar da existência de algo absoluto nas relações (pessoas). Assim, depois de cerrada discussão da expressão paulina “Christum esse Dei virtutem et Dei sapientem” (1 Cor 1, 24), demonstrando que o Pai, por gerar o Poder e a Sabedoria, que é o Filho, nem por isso fica privado de poder e sabedoria, acaba com uma afirmação extraordinária, que não só vai além do quadro categorial aristotélico em que se vinha movimentando, como o contradiz formalmente, referindo a relação à substância: “Resta afirmar que o Filho diz por essência relação ao Pai. E a partir desta afirmação surge um *sentido totalmente inesperado*, uma vez que a própria essência não é a essência; ou, pelo menos, quando se diz essência, não se indica a essência, mas a relação. (...) [Mas] se a essência se toma em sentido relativo, [será que] então a essência não é a essência?”<sup>55</sup>

Agostinho parece genuinamente perplexo com este “inopinatissimus sensus” / “inesperadíssimo sentido” (relacional) de essência, que fere o axioma fundamental da estrita oposição entre substância-acidentes. De facto, depois de ter estabelecido — provisória, mas razoavelmente — que nem o Pai nem o Filho enquanto tais eram termos absolutos, mas entranhavam relação mútua<sup>56</sup>, eis que a noção de *essência*, equivalente a *substância*, vem baralhar tudo de novo, porque no sentido que se acabou de expor deve ser relativa, mas noutra é absoluta (*ad se*): “(...) toda a es-

<sup>52</sup> *De Trinitate*, IX, I, 1.

<sup>53</sup> Cf. *De Trinitate*, XV, II, 2.

<sup>54</sup> SI 104, 4.

<sup>55</sup> *De Trinitate*, VII, I, 2. George RUDEBUSCH, “Aristotelian Predication, Augustine, and the Trinity”, pp. 591 e ss, a propósito deste dilema em torno da essência. (italico nosso).

<sup>56</sup> *De Trinitate*, VII, I, 2.

sência designada num sentido relativo é alguma coisa, independentemente do relativo.”<sup>57</sup> Assim, de acordo com o seu método habitual de trabalho, feito de fluxos e refluxos, volta atrás como que para reconfirmar a justeza desta conclusão. O que Agostinho quer, com este aparente ‘recuo’ para o plano da substância, como se vê pelo seguimento do texto, é evitar que uma deriva para a “relação” deixe agora sem qualquer “substância” os termos relativos, situação em que, por estranha e autofágica reviravolta, a própria relação parece que desapareceria, uma vez que “nada” haveria a relacionar, e, em sentido contrário, obviar a que uma “ontologização” substantivante da relação introduza uma “deitas” de que Pai, Filho e Espírito Santo fossem as propriedades<sup>58</sup> ou modos, metamorfose possível de um modalismo sempre à espreita. De facto, se alguma conclusão se pode tirar desta tão cerrada discussão é que, para Agostinho, o ‘ser’ da relação se não pode erigir contra a substância, mas contra as oclussões substancialistas. A relação visa diferenciar sem cindir e unificar sem compactar: intende uma totalidade com diferenciações íntimas<sup>59</sup>. Daí a conclusão, aparentemente ao arrepio de tudo o que, até agora, se afirmara acerca de as pessoas “se dizerem segundo a relação”: “(...) se o Pai não é uma realidade absoluta (*aliquid ad se ipsum*), não há nele absolutamente nada que diga a relação. De modo nenhum, portanto, se deve pensar que o Pai não significa algo absoluto, mas que tudo dele se afirma em relação ao Filho.”<sup>60</sup> Segundo Basil Studer, a raiz desta relativa flutuação vocabular deve procurar-se numa tradição exegética das *apropriações* di-

<sup>57</sup> *De Trinitate*, VII, 1, 2.

<sup>58</sup> Para a apresentação do pano de fundo desta problemática na Baixa Idade Média, cf. o artigo de Alfonso MAIERÜ, “Universaux et Trinité du XIIIe au XIVe siècle”, in Jean-Luc SOLÈRE et Zénon KALUZA (*études réunies par*), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, pp. 151-171.

<sup>59</sup> Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, trad. fra. de M. Kleiber, Paris, Cerf, 1985, p. 404: “A afirmação de que as distinções em Deus representam relações é de uma importância fundamental, porque rompe com um pensamento substancialista unilateral. Não é a substância repousando em si mesma, o ser-junto-de-si, que é a realidade última, mas o ser-por-outro e o ser-para-outro. No mundo criado o ser relacional supõe o ser substancial. (...) Mas em Deus, ao contrário, as distinções (...) entre essência e relação são impossíveis em virtude da simplicidade e da perfeição da sua natureza.” Henri de LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 144-145: “(...) Santo Agostinho do qual por vezes, indevidamente, se endureceu a tendência unitária, quando em toda a parte, na própria criação, quer no mundo dos corpos quer no dos espíritos, ele reconhece uma “economia trinitária”.”

<sup>60</sup> *De Trinitate*, VII, 1, 2; *Enarrationes in Psalmos*, 68, 1, 5.

vinas que radicaria no Novo Testamento, nomeadamente no Prólogo de São João<sup>61</sup>, segundo a qual o nome *Deus* com artigo (*o theós*) seria dito *proprie* do Pai, e apenas *comuniter* do Lógos/Filho (ali referido como *theós*, sem artigo) e do Espírito Santo. Porém, para sublinhar a igualdade das pessoas, acontece a Agostinho utilizar a palavra *Deus* como predicado comum das três pessoas divinas<sup>62</sup>. O problema, em certo sentido, é sempre o mesmo: encontrar uma terceira via relacional entre modalismo (uno) e arianismo (múltiplo).

Compreendem-se, pois, as razões por que Agostinho se refere ao carácter absoluto de uma pessoa (o Pai), reaproximando esta noção da categoria de substância. Não é que com este recuo interpretativo se tenha resolvido o problema, mas erradicaram-se tentações tendencialmente arianas e adensou-se ainda mais a problemática. Porém, neste recuo, ao invés do que alguns pretendem, Agostinho jamais sacrifica a *oikonomia* à *theologia*. É verdade que aqui e ali parece vislumbrar no horizonte a necessidade não de recuar, mas de avançar e afirmar positivamente uma “relação substancial”. Mas tal expressão deve ter-lhe parecido bastante contraditória e até perigosa, pois poderia resvalar para o modalismo e introduzir a tal *quarta divinitas* em Deus<sup>63</sup>. A questão estava, justamente, em encontrar um *tertium quid* entre uma fixação substancialista e uma evanescência accidental. Mas a grande interrogação é se isso era, ou é, possível: não se tocará aí nos limites de uma gramática sobredeterminada? O contexto polémico não lhe permitia ousadias linguísticas ou semânticas que seriam trunfos para opositores, e o que está em causa parecia exigir uma gramática totalmente nova, recriada desde os fundamentos e não apenas uma gramática remendada. Avançando como pode, Agostinho agarra-se ao sentido habitual dos termos, vai progredindo por hipóteses que esgota o mais possível — “quem fala diz o que pode. Pois dizer como é, quem é capaz?”<sup>64</sup> — e que logo abandona, porém, quando vê serem inviáveis. Neste sentido, o texto *De Trinitate*, mais do que o lu-

<sup>61</sup> Jo 1, 1.

<sup>62</sup> Cf. Basil STUDER, “Credo in unum Deum Patrem omnipotentem”, in *Connaissance des Pères de l'Église 73* (mars 1999), «Le Père», pp. 3-5; Id., “La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona...”, in *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche* (Studia Anselmiana 127), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999, pp.295.298-302. V.g., p. 298.

<sup>63</sup> Cf. a advertência nesse sentido a Consêncio, *Epistula*, 120, II, 7; III, 13.

<sup>64</sup> In *Iohannes euangelium*, 1, 1.

gar de uma solução cristalina, é em si a expressão de um exercício espiritual de diferenciação: *cogitatio fidei* e *exercitatio mentis* de intencionalidade amorosa, onde o objecto e o método intimamente<sup>65</sup> se entrelaçam e onde a linguagem humana sobre o monoteísmo trinitário é levada ao extremo das suas possibilidades, exigindo mesmo, como se verá, ser transgredida e invertida pelo *discurso da acção*. Com efeito, depois de uma paciente tentativa para verificar se as noções do género e da espécie podem ajudar a clarificar a questão, e da conclusão pela negativa, a linguagem sobre a Trindade culmina num paradoxo<sup>66</sup>. Por um lado, Pai, Filho e Espírito Santo designam nomes próprios na Trindade e, nesse sentido, só podem entender-se como absolutos (*ad se ipsos*); mas, por outro, o seu conteúdo é relacional, porque se dizem uns em relação aos outros (*ad invicem*). Eis o paradoxo trinitário: como pensar em conjunto aquilo que, *prima facie*, a razão não consegue formular em conjunto, isto é, um paradoxo entre uma Trindade una e uma Unidade trina: “união inefável que faz destas três coisas um único Deus”<sup>67</sup>. Ora, o que se propõe ao pensar é que dê conta e mantenha o paradoxo como tal, sem tender resolutivamente nem para uma visão sintética, onde a Unidade absorva e suprima a Trindade (conforme Noeto, Práxeas, Sabélíio), nem para o pólo oposto, onde o Três seja o operador discreto de uma identidade-diferença tão radical que impeça a unidade real (conforme Ário, Aécio, Eunómio). O paradoxo volve-se quase-enigma para o pensar pela afirmação simultânea de ambas as coisas, i.e., das relações de origem que distinguem e opõem as pessoas num mesmo ser (essência), afirmação simultânea da unidade e da diferença, do uno e do múltiplo, do mesmo e do outro: em suma, de que Deus é unidade diferenciada / diferença unificada.

“Resta mostrar, todavia, que [embora se confesse incapaz de explicar completamente a fórmula dogmática de três pessoas numa só essência]

<sup>65</sup> Cf. Basil STUDER, “Zur Pneumatologie des Augustinus”, in *Augustinianum* 35 (1995), pp. 575 e ss; Cf. *De Trinitate*, XIII, xx, 26; XV, xxvii, 49; *Sermo* 52, 22.

<sup>66</sup> Cf. Matthias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, p. 142; *De Trinitate*, VI, i, 1: “(...) semper cogitare debemus et de quo digne cogitare non possumus (...)”. Cf. Pierre HADOT, “*De lectis non lecta componere*. Raisonement théologique et raisonement juridique”, in *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 13-25; Bernard J. F. LONERGAN, *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Londres, Darton/Logmann & Todd, 1982.

<sup>67</sup> *De Trinitate*, VII, iv, 8: “(...) ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus deus (...)”

Agostinho *forneceu todos os elementos* para uma resposta menos decepcionante. Nestes capítulos de crítica, há afirmações reiteradas que orientarão (...) no sentido de uma solução sintética do problema.”<sup>68</sup> Voltemos à noção de essência acima referida, a qual, por se apresentar como relação, obrigara Agostinho a deter-se, para recuperar o que, nessa mesma essência, se não deveria dizer relação, mas substância. Aprofundando, uma e outra vez, os sentidos possíveis do genitivo “sapiencia Dei”, reafirma a Sabedoria como um predicado essencial e um termo absoluto em Deus<sup>69</sup>. A Sabedoria é, pois, uma só e a mesma essência do Pai e do Filho e do Espírito Santo. E se nesta essência comum procurarmos o que constitui cada pessoa divina enquanto tal, na sua singularidade, não se é obrigado a regredir para o plano da accidentalidade, como se chegara a temer. Exige-se a referida ontologia triádica ou trinitária, onde a *pessoa*, em face da substância e da relação, surja como uma nova modalidade de ser, onde cada uma das figuras divinas se diz segundo a propriedade singular na relação que estabelece com as outras. “A relação, que é “passagem”, consiste num movimento pelo qual cada ente, ao mesmo tempo, é “do outro, para o outro e com o outro” (*alterius, ad alterum et alteri*). Este triplo índice preposicional não se pode subestimar. Inscreve-se no estatuto ontológico “daquilo que é”, um jogo de determinações solidárias que nada têm de aditivo, accidental ou contingente.”<sup>70</sup> Quer dizer, o que é próprio de cada pessoa é tal a partir das outras: a paternidade (na relação Pai-Filho), a filiação (na relação Filho-Pai) — “sabedoria da sabedoria”, “essência da essência” (*essentia de essentia*)<sup>71</sup> — e a espiração (activa, no sentido de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho; passiva, no sentido da relação do Espírito Santo com o Pai e o Filho)<sup>72</sup>. “A pericorese é, pois, de qualquer modo, a relação que realiza a unidade da pessoa.”<sup>73</sup> A nível

<sup>68</sup> Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 48.

<sup>69</sup> Cf. Basil STUDER, “Le lettere paoline nella teologia trinitaria di Agostino”, in *Mysterium Caritatis*, pp. 195 e ss.

<sup>70</sup> Stanislas BRETON, “Sur l'ordre métaphoral”, in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 374.

<sup>71</sup> *De Trinitate*, VII, ii, 3.

<sup>72</sup> Este vocabulário técnico preciso é mais tardio, mas de espírito totalmente agostiniano: cf., v.g., *Epistula*. 238, ii, 14, para além de outras passagens de *De Trinitate*.

<sup>73</sup> Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 410. Matthias Albert SMALBRUGGE, *La nature trinitaire de l'intelligence de la foi*, p. 153.

trinitário, só a noção de *pessoa* parece poder realizar a ideia, que Nicolau de Cusa expressará mais tarde, de que Deus é *coincidentia oppositorum*, fazendo coincidir, no plano do amor, a substância e a relação<sup>74</sup>. Isto significa que, numa mesma essência, é possível um espaço de distância e de proximidade, de substância e de relação (essencial) no mesmo sentido em que, para o Filho, se utiliza a fórmula reduplicada da tradição confessante “luz da luz” (*lumen de lumine*). O que é, com efeito, “a sabedoria de Deus, senão uma luz espiritual e incomutável? (...) Luz é o Pai, luz é o Filho, luz é o Espírito Santo: mas não são três luzes ao mesmo tempo, mas uma luz.”<sup>75</sup>

Eis que se pode começar a entrever o significado daquele “inesperadíssimo sentido”: o que constitui cada pessoa como *tal pessoa concreta*, na Trindade, deve ser o que escapa ao herético dilema — ou substância ou acidente — porque diz a diferença numa unidade essencial e a unidade numa diferença essencial (essência da essência). Quer dizer que, enquanto nos situarmos ao nível da confrontação categorial e linguística entre a substância e a relação, a aporia jamais poderá ser superada. Requer-se uma realidade sintética, onde ambas convirjam sem nada perderem, mas também sem nada acrescentarem (de substancial), realidade que diga a substância e a relação *in uno actu*, que torne o mais inteligível possível uma afirmação como esta: “Os três nem são um confusamente, nem são três separadamente, mas, sendo um, são três e, sendo três, são um.”<sup>76</sup> Ora, essa realidade só a *pessoa* concreta a diz convenientemente porque, num sentido é absoluta — “ad se quippe dicitur persona”<sup>77</sup> — e, noutro, diz a relação: “em Deus é absolutamente a mesma coisa (*omnino idem*) ser e ser pessoa. Se ser é um termo absoluto, a pessoa é a relação”<sup>78</sup>. “Ser pessoa” afirma em Deus um absoluto de relação ou uma relação que *persiste e subsiste*<sup>79</sup> (i.e., imutável).

<sup>74</sup> Em *De Visione Dei*, X; XVII: “O amor é de uma essência ternária.” *De Docta ignorantia* I, 10: “(...) maxima enim nequaquam recte intellegi poterit, si non intelligatur trina.” / “(...) as realidades máximas de nenhum modo podem ser correctamente compreendidas, se se não compreendem como trinas.”

<sup>75</sup> *De Trinitate*, VII, III, 6.

<sup>76</sup> *Epistula*, 170, 5.

<sup>77</sup> *De Trinitate*, VII, VI, 11. Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 82.

<sup>78</sup> *De Trinitate*, VII, VI, 11: “Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est deo esse, aliud personam esse sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona uero relatiue.”

<sup>79</sup> Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 65.

Ora, sempre que surge a expressão *relatio subsistens* para exprimir a *pessoa*, é comum apresentá-la como uma conquista do pensamento medieval posterior, especialmente tomista. É verdade que, semanticamente, só mais tarde a ideia de *subsistência* dirá com exactidão aquilo que Agostinho procura exprimir. Mas vejamos exactamente por que razão Agostinho critica os sabelianos, na obra *A Cidade de Deus*? Porque eles consideravam que a Trindade era tão-só um nome sem “subsistência de pessoas (*sine subsistentia personarum*)”<sup>80</sup>. Não há *subsistentia* em Agostinho?! Note-se contudo: se contra os sabelianos importava sublinhar o carácter absoluto e subsistente (ou substancial: pois Agostinho, de facto, ainda não diferenciava formalmente *substância* de *subsistência*) de cada pessoa, contra o triteísmo ariano, porém, urgia afirmar o carácter relacional de cada uma das pessoas concretas. A partir daqui, poderá alguém considerar ilegítima a inferência de que, para Agostinho, na Trindade, se exprime positivamente uma “subsistência de pessoas” e que a pessoa atesta uma “relação subsistente”? Agostinho, é verdade, apesar de afirmar por um lado que a pessoa é um absoluto e que, por outro, “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo” dizem as relações singulares na Trindade, jamais utiliza a expressão *relação absoluta* ou *relação subsistente* porque em sede trinitária prefere sempre os termos concretos (Pai, Filho, Espírito Santo)<sup>81</sup> e não termos abstractos. Que na Trindade “o relativo é absoluto” e que este é relacional — i.e., que o Absoluto é Relação<sup>82</sup>, que é “Relação de Relações”, podemos mesmo dizer — é a única conclusão possível que se impõe no “conflito de interpretações” que, a este propósito, perpassa todo o seu texto<sup>83</sup>. Assim, “*se a relação se identifica com o ser divino é, pois, por intermédio da ideia de pessoa*. Com efeito, os ter-

<sup>80</sup> *De Civitate Dei*, XI, 10; *Sermo* 71, 18.

<sup>81</sup> Tem razão Maric-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris, Cerf, 1993, p. 23, quando afirma que “a escolástica empobreceu o pensamento de Santo Agostinho, identificando “a pessoa divina com as relações intra-trinitárias”, quando ele nunca emprega a palavra abstracta “relação” para indicar as pessoas divinas, mas fala de sujeitos relativos (*De Trinitate*, VII, VI, 11; VIII, I, 1).” O que sugere que Agostinho se orienta para uma noção de pessoa como realidade *concreta*.

<sup>82</sup> Cf. Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation* (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, vol. I, p. 306; Francis JACQUES, *Différence et Subjectivité*, p. 265.

<sup>83</sup> Cf. Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 65; Luís F. LADARIA FERRER, “Persona y Relación en el “De Trinitate” de S. Agustín”, pp. 271 e ss.

mos absolutos nunca são atribuídos à relação como tal. Mas os absolutos são atribuídos aos termos relativos que significam as pessoas, tal como o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que são Deus, sábio, potente, etc. *É na pessoa singular que se sintetizam concretamente a relação e a substância.* Comparadas entre si, enquanto noções, ambas permanecem irreduzíveis; [mas na realidade concreta da pessoa, confluem].<sup>84</sup> Na realidade da pessoa, por conseguinte, conflui sinteticamente o relativo e o substancial. É este, ainda mais clarificado, o sentido ainda da carta endereçada a Máximo: “Quem não verá que tais termos [Pai, Filho e Espírito Santo] não indicam naturezas em si mesmas, mas querem dizer as pessoas de cada um em relação ao outro (*alterius ad alterum*)?”<sup>85</sup> Contra os sabelianos, porém, como já bastas vezes se disse, o perigo é simétrico: uma substância única, como um pélogo sem fundo, absorve e dilui de tal modo o relativo concreto que este não passa de mais uma bolha de espuma que vem à tona: um mero e acidental modo de manifestação daquela. Cumpre evitar, pois, “(...) quer a confusão das pessoas quer a distinção que leva à desigualdade.”<sup>86</sup> Este também o sentido da carta a Pascêncio, onde critica os que substancializam e separam de tal modo a relação (quer dizer: os que dissolvem os relativos concretos na substância) que, com isso, introduzem uma *quaternitas* na Trindade. Contra esta posição importa reafirmar sempre que as pessoas dizem relações reais em Deus<sup>87</sup>, insolúveis em qualquer *deitas* anterior e originária. Assim, tudo aquilo que na Trindade se predica singularmente de cada uma das pessoas pertence, em rigor, à categoria da relação<sup>88</sup>. Também na linguagem da tradição confessional com que abre o Livro IX de *De Trinitate*, esse aspecto é reiterado: “(...) são uma Trindade de pessoas em relações recíprocas numa única e

<sup>84</sup> Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 81 (itálicos do autor); Charles André BERNARD, “Mystère trinitaire et transformation en Dieu”, in *Gregorianum* 80 (1999/3), p. 446: “A Relação, longe de confundir as Pessoas, constitui-as na sua ordem própria que é ser termo último e irreduzível ou, para empregar a linguagem moderna, de ser em-si e para-si.”

<sup>85</sup> *Epistula*, 170, 6: “Quis enim non uidcat ista uocabula non in se ipsis demonstrare naturas, sed alterius ad alterum significare personas?”

<sup>86</sup> *De Trinitate*, VII, vi, 12: “(...) ut neque personarum sit confusio nec talis distinctio qua sit impar aliquid.”

<sup>87</sup> Cf. *Epistula*, 238, ii, 14.

<sup>88</sup> *De Trinitate*, V, xi, 12; V, xii, 13 — xiii, 14.

igual essência.”<sup>89</sup> E, por fim, no cume da sua especulação, aparece-nos ainda um outro texto absolutamente inequívoco, não incluído em *De Trinitate*, mas que se tornou fórmula clássica, e constitui, no entender de Irénée Chevalier, a chave da sua *teoria das relações*: “(...) chama-se simples porque o que [Deus] *tem* isso é, salvo que cada pessoa se diz em relação a cada uma das outras.”<sup>90</sup> Por conseguinte, Deus não é triplo (*triplex*), mas trino ou trindade (*trinitas*)<sup>91</sup>, reitera o Bispo de Hipona. As relações distinguem as pessoas sem dividir a unidade essencial. As pessoas implicam *apropriadamente* a dimensão relacional na Trindade, i.e., respondem *in-simul* à exigência de total inseparabilidade e de total distinção. Não parece ser possível ir mais longe na afirmação de uma unidade diferenciada ou de uma diferenciação unificada. Apesar de o paradoxo ser, no fim de contas, insolúvel<sup>92</sup> para uma mente que inevitavelmente *mente*, (i.e., mede pela sua própria medida) não será possível, a partir deste expressivo *bouquet*, afirmar que a noção de pessoa, em âmbito trinitário, se impõe como o quiasma sobressumptivo da substância e da relação? E que, nesse sentido, se pode dizer absoluta, sem risco de afirmar em Deus uma *quaternidade* porque, de facto, a Trindade não é *uma pessoa*, mas *três pessoas*?<sup>93</sup> O cume de uma ontologia da relação dá-se, pois, na nova modalidade de ser, que é a realidade concreta de cada ser pessoal<sup>94</sup>. Mais que a noção de pessoa, é a *pessoa* singular e concreta que expressa a unidade entre a substância e a relação. Significa isto que se passou de uma *onto-*

<sup>89</sup> *De Trinitate*, IX, i, 1; Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 61: Esta “fórmula sintética perfeita dá conta dos dois aspectos, relativo e absoluto, que integram a ideia de pessoa divina.”

<sup>90</sup> *De Ciuitate Dei*, XI, 10; *De Trinitate*, VII, 6, 12.

<sup>91</sup> *De Trinitate*, VI, viii, 9: “(...) et ideo trinitas potius quam triplex.”; XV, iii, 5: “(...) et non deus triplex sed trinitas.”

<sup>92</sup> Caso contrário, seria esgotar totalmente a confissão trinitária, conforme a “gnose” eunomiana. Mas a afirmação do *Sermo* 117, 5 — “De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus.” — não significa uma agnosia e um silêncio absolutos em relação a Deus.

<sup>93</sup> Cf. *Epistulae*, 119, 240; 241, 1. Matthias Albert SMALBRUGGE, “Le langage et l’être. La question du Dieu personnel et la notion de similitude du langage dans la doctrine trinitaire de S. Augustin”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988), pp. 541-556.

<sup>94</sup> Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 61; Jean-Luc MARION, “Ama para que entendas. A hermenêutica cristã do mundo”, in *Communio* 9 (1992/4), p. 352: “A pessoa é o fenómeno novo que só o olhar da caridade pode descobrir.” Cf. Luigi SARTORI, “Per una metafisica dell’amore”, in *Studia Patavina* 50 (2003/1, Gennaio-Aprile), p. 40.

logia estática para uma *ontologia dinâmica e vital*. O que o pensamento não vê nem jamais pode ver, isso realiza-o desde sempre a Vida: unificar e diferenciar no mesmo movimento. O perene problema da filosofia, i.e., o da relação entre Uno e Múltiplo<sup>95</sup>, recebe da reflexão trinitária sobre as Pessoas divinas um indicativo de solução: a pericorese, ou seja, a relação ontologicamente compreendida. “A presente dificuldade é o eterno problema do ser uno e múltiplo que, desde as origens do pensamento, é o tormento dos filósofos, e que, transposto para Deus, se torna no mais elevado mistério da teologia.”<sup>96</sup>

Mas importa dizer o *mysterium* da teologia aqui não é da ordem gnosiológica, daquilo que deve ser pensado e justificado e que se pode dar a ver, mas antes da ordem do Amor e da Vida concreta na qual todos os viventes vêm a si e nela se experienciam. “Immo uero uides trinitatem si caritatem uides” / «Mas se vês o amor vês a Trindade»<sup>97</sup>. *A Fonte vence o sequioso*.

<sup>95</sup> Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 344: “A confissão do Deus Uno em três pessoas procura responder de uma forma especificamente cristã à questão fundamental da humanidade: a questão da unidade na multiplicidade, de uma unidade que não reduz a multiplicidade, mas a constitui numa totalidade, de uma unidade que não é uma pobreza, mas uma plenitude e uma realização. O especificamente cristão consiste em que, por fim, o fundamento último da unidade e da totalidade da realidade não é um esquema, nem uma estrutura, nem uma legalidade triádica ou um princípio abstracto: ao contrário, o fundamento e o sentido último de toda a realidade tem para o cristianismo uma determinação pessoal: um Deus em três pessoas.” (cf. também pp. 339 e ss; 420 e ss).

<sup>96</sup> Iréné CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque*, p. 6.

<sup>97</sup> *De Trinitate*, VIII, VIII, 12.

## Il desiderio della felicità in S. Bonaventura

por

Alessandro Ghisalberti

(Universidade do Sacro Cuore de Milão)

La ricerca della felicità di ciascun individuo arriva oggi a manifestarsi come un ‘desiderio assoluto’, nel senso che l’uomo d’oggi, così come egli si esprime attraverso le forme di comunicazione mediatica (*talk* televisivi, interviste o lettere a giornali o a settimanali ecc.), dimostra di avere la convinzione che la felicità sia il fine della vita, in ordine al quale tutto va rapportato. Si rivendica per così dire il diritto alla felicità soggettiva, che si concentra sull’appagamento immediato, *hic et nunc*, dei bisogni e dei desideri individuali, e in ordine a ciò le passioni vengono assunte tutte come positive. Le passioni, le emozioni, gli affetti, i legami sono tutte modalità attraverso le quali si esprime il desiderio di felicità, proiettate sulla soddisfazione del singolo, concentrato sul presente e sui desideri del proprio *io*, scarsamente attento ai bisogni e ai diritti degli altri, e reclamante la piena soddisfazione.

Qui invero si manifesta il nodo problematico: le passioni non possono sfuggire ad un controllo della razionalità. Superata l’ottica della repressione o della mortificazione degli impulsi passionali, propria di una certa visione antropologica del passato, resta pur vero che le passioni, insostituibili energie vitali, sono forze che vanno governate, controllate, diversamente possono risultare devastanti. Per esempio, l’amor proprio, la passione che radica nell’attaccamento di sé alla vita, può evolvere in due direzioni opposte ed estreme: uno può amare sé stesso al punto di rifiutare ogni dipendenza dall’altro, cibo compreso, sviluppando un delirio di onnipotenza che può essere mortale (come nell’anoressia); oppure uno ritiene di essere capace di dominare tutto e di essere forte sino ad escludere di accettare dei limiti (come nella bulimia). Anche la depressione, come male di vivere (prescindendo qui dagli aspetti organici, da controllare clinicamente), è una forma molto diffusa oggi, o come esito di un eccesso di autostima (eccesso di valutazione delle proprie capacità), per cui si