

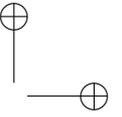
**“VÊS VERDADEIRAMENTE
A TRINDADE SE VÊS O
AMOR”**



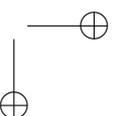
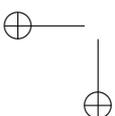
José Maria Silva Rosa

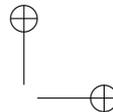
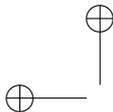
2005

www.lusosofia.net



Texto originalmente publicado em *Santo Agostinho. O
Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso 11-13
Novembro, 2004*, Centro de Formação e Cultura / Diocese
Leiria-Fátima, Leiria, 2005, pp. 203-222





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *“Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor”*

Autor: José Maria Silva Rosa

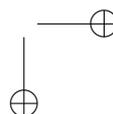
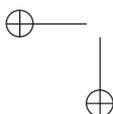
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

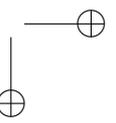
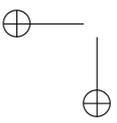
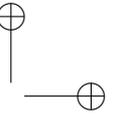
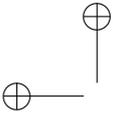
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009







“Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor”

(De Trinitate, VIII, VIII, 12)

José Maria Silva Rosa
Universidade da Beira Interior

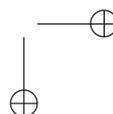
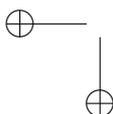
Índice

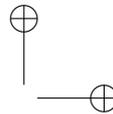
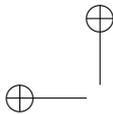
Nota Introdutória	3
I – O “jogo trinitário” e as “desolações” do pensamento contemporâneo	5
II – Para uma “ontologia da comunhão”	15

Nota Introdutória

“*Immo vero vides Trinitatem si caritatem vides*”. Começamos com esta fórmula, uma autêntica pepita do livro VIII de *De Trinitate* de Santo Agostinho, que pode ser traduzida deste modo: “Na verdade, vês a Trindade se vês o Amor”.

É para nós um indicativo fenomenológico de primeira grandeza que, no centro de *De Trinitate*, depois de duas investidas parcialmente





fracassadas — a primeira, com a exegese das teofanias bíblicas (livros I-IV), e a segunda, especulativa, procurando fazer convergir as noções de *substância* e de *relação* numa terceira, a de *Pessoa* (livros V-VII) —, Agostinho indique o Amor/*caritas* como via privilegiada de acesso à realidade mais invisível e mais inacessível ao pensamento: a Trindade. E se em vez do condicional utilizarmos o modo afirmativo poderemos converter a fórmula noutra, sem trair Agostinho: “Ama e verás a Trindade”.

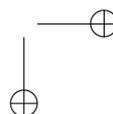
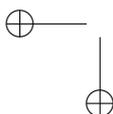
Afirma neste preciso sentido o Pe. Sergei Boulgakov que a maior novidade “trinitária e pneumatológica” de Santo Agostinho reside na sua concepção da Trindade como Amor. Nesta verdadeira “descoberta teológica”, este autor sublinha “a especial significação da Terceira hipótese, considerada ela própria como o Amor substancial, vínculo de amor, *dilectio*. Em toda a literatura patrística é apenas em Agostinho que encontramos este esquema de amor: o que ama, o amado e o próprio amor. (...) É isto o que constitui a importância perene da sua teologia trinitária.”¹

Não é, porém, a visão agostiniana do Deus-Trindade que queremos apresentar e desenvolver aqui², mas tão-só aproveitar o movimento anagógico de Agostinho — i.e., o movimento de ascensão amorosa para Deus — como uma catapulta para alguns itinerários do pensamento contemporâneo, no âmbito da hermenêutica filosófica e teológica. Restrinjo deliberadamente, portanto, uma via mais ambiciosa e limito-me a uma abordagem angular mais modesta. É um percurso — e apenas um percurso, sublinhe-se — que aqui propomos em dois pontos.

No primeiro mostraremos como a figura trinitária, de modo especial a chamada *pericorese* ou circumincessão, responde antecipadamente a algumas das “desolações” maiores da hermenêutica filosófica contem-

¹ Sergei Nikolaevich BOULGAKOV, *Le Paraclét*, (trad. fra. de C. Andronikof, Préf. V. Volkoff), Paris, L'Âge d'Homme, 1996, pp. 49-74.

² No âmbito do Colóquio, outros oradores tratam *ex professo* da visão agostiniana do Deus-Trindade.





porânea, mediante a recuperação de uma categoria-chave desvalorizada pela metafísica clássica: a relação. Este ponto será de natureza essencialmente filosófica.

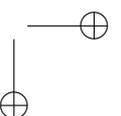
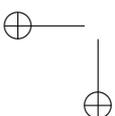
Num segundo ponto, esboçaremos apenas os contornos de uma *ontologia da comunhão*, assumindo como nossas as afirmações de vários pensadores contemporâneos — filósofos e teólogos —, feitas à sombra do monumento de pensamento que é a obra *De Trinitate* de Agostinho de Hipona.

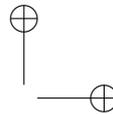
I – O “jogo trinitário” e as “desolações” do pensamento contemporâneo

Começo com uma referência da obra de Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, 1977, que, em determinado momento da nossa investigação, funcionou — e por certo pode funcionar agora — como fio-condutor programático quanto à relação entre a figura trinitária de Deus, especialmente em Santo Agostinho, e o pensamento contemporâneo. E não me refiro apenas, nem sobretudo, tanto ao pensamento teológico actual, onde essa presença é mais ou menos notória, mas sobretudo ao pensamento fenomenológico e hermenêutico.

Afirma Marion, na página 10 da referida obra: “A única coisa que vamos tentar dizer aqui, é que o jogo trinitário [i.e., a pericorese trinitária] assuma antecipadamente todas as nossas desolações, incluindo as da metafísica, com uma seriedade tanto mais serena e com um perigo tanto mais grave, quanto esta seriedade e este perigo provêm do amor, da sua paciência, do seu trabalho e da sua humildade.”³

³ Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Éditions Grasset





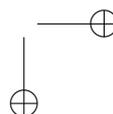
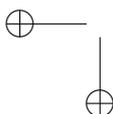
Considera este autor, portanto, que a *pericorese* trinitária — ou seja, o movimento ou dança⁴ em que as pessoas emergem umas das outras — responde por antecipação responde a todas as *nossas* desolações: “*Nossas*”, de quem? E que desolações são essas? Podemos começar por responder que são, antes de mais, as desolações desta hora, do tempo presente e da condição humana, dos homens e das mulheres de hoje frente ao sentido da existência e de “haver antes o ser e não o nada”. Desolação também de um pensamento que parece ter perdido o rumo e que, longe de Deus e de todos os deuses, já celebra esfuizante o seu auto-esgotamento já reage em tendências hegemónicas e homogeneizantes, que, incapazes de lidar com o novo e os processos de diferenciação do real, caucionam “*identidades assassinas*” e outras formas subtis de pensamento único.

Mas para compreendermos melhor o alcance e a gravidade das *desolações* referidas por Marion, às quais a Trindade responderia “*par avance*”, importa que façamos um breve conspecto das críticas filosóficas que o séc. XIX, em particular Nietzsche, fez à religião, especialmente à ideia de Deus.

Podemos dizer que, *grosso modo*, todas as críticas modernas à religião e à figura de Deus convergem para a crítica de Friedrich Nietzsche. No célebre fragmento 125 de *A Gaia Ciência* anuncia-se que “Deus morreu”. O anúncio da *morte de Deus* diz a morte da fonte do Valor Absoluto, da Fonte de inteligibilidade do mundo, do Fundamento moral da realidade. Note-se que a *morte de Deus*, para o autor de *Assim Falava Zaratustra*, é um acto horrível, quase incrível: traz consigo uma *desolação* extrema, a perda de todo o sentido da realidade, a perda do Valor dos valores. O Bem Supremo, o Acto Puro, o Fundamento Absoluto, o Deus de Abraão de Isaac e de Jacob, o “*Ego sum qui sum*” do Si-

& Fasquelle, 1977, p. 10: “Que le jeu trinitaire reprenne par avance toutes nos désolations, y compris celles de la métaphysique, dans un sérieux d’autant plus serein et un danger d’autant plus grave qu’ils proviennent de l’amour, de sa patience, de son travail et de son humilité c’est seulement ce que nous tenterons de dire ici.”

⁴ Efectivamente, o sentido originário do termo grego “*perichôresis*” é “dança em coro”.



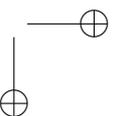
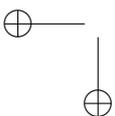


naí, o *idipsum* de Agostinho, o “*id quo maius cogitari nequit*” de Santo Anselmo, o *Ipsum Esse subsistens* de São Tomás, o Grande Arquitecto do Universo do deísmo racionalista do séc. XVIII, etc., revelaram-se afinal um Abismo de *Nada*: eis a essência do niilismo.

E Nietzsche interroga-se, quase incrédulo: “Como foi possível? Como conseguimos engolir todo o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando soltámos a corda que ligava esta terra ao sol? Para onde se dirige ela agora? Para onde vamos nós? (...) Não estaremos a precipitar-nos para todo o sempre? E a precipitar-nos para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Será que ainda existe um em cima e um em baixo? Não andaremos errantes através de um nada infinito? Não estaremos a sentir o sopro do espaço vazio? Não estará agora a fazer mais frio? Não estará a ser noite, e cada vez mais noite? Não teremos de acender lanternas em pleno meio-dia? Deus está morto! (...) E quem o matou fomos nós!” E o fragmento prossegue, adensando cada vez mais o *arrepio* e a desolação de um *mundo* que perdeu o sentido, as amarras, o seu ponto firme. Fédor Dostoievski, como se sabe, sintetiza exemplarmente n’*Os Irmãos Karamazov* o resultado da morte de Deus, em termos éticos: “*Se Deus morreu tudo é permitido*”.

Depois deste terrível anúncio de Nietzsche, depois do *atestado de óbito* ao divino, pareceu a muitos que a questão de Deus não poderia jamais ser recuperável pelo pensamento. A última e mais persistente das grandes “*narrativas*” do Ocidente (ou “*metanarrativa*”, no sentido de Lyotard) ruiu definitivamente: Deus seria uma questão encerrada para a filosofia e a época a vir seria definitivamente atea.

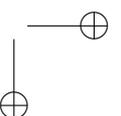
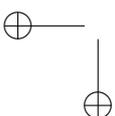
Inicialmente, certa ingenuidade dos sécs. XIX e XX acreditou piamente que a morte de Deus era a condição necessária para que o homem pudesse assumir o lugar de protagonista da história e do seu próprio destino. Vemos isso em Ludwig Feuerbach, em Karl Marx e, mais recentemente, em Jean-Paul Sartre. Terá sido este o logro do humanismo ateu, segundo Henri de Lubac. E cito o autor de *O Drama do Humanismo Ateu*: “Todos falaram como Profetas, mas nenhum dos mestres





da suspeita acertou! A Morte de Deus não trouxe nenhuma sociedade fraterna, nem a liberdade e a felicidade, nem o heroísmo de quem vê tragicamente a vida, como dizia Nietzsche (...) Até o rosto humano com que se apresentava o humanismo se perdeu, agora, que se vem assistindo ao esvaziamento do humano, à morte do Homem.” Com a morte de Deus, o séc. XIX prometia-nos a vida do Homem. Mas com a morte de Deus também o homem começou a ficar moribundo. O séc. XX e seus horrores patenteiam tragicamente a morte do homem. De facto, a história do último século, com o cortejo das suas imensas desolações, levou alguns até a afirmar que a única desculpa para os silêncios de Deus perante o mal, as monstruosidades e os injustificáveis deste mundo inumano, seria não existir. A desolação é assim o estado de um pensamento extremo que já não pode suportar mais o silêncio de Deus nem conseguir forças para continuar a acreditar. Como o Salmista (42, 1) também o grito desolado do homem de fé poderia clamar: “Dia e noite as lágrimas são o meu pão, enquanto me dizem todos os dias: “Onde está o teu Deus?””.

É este um primeiro indicativo a ter em conta para compreendermos os abismos de desolação a que Marion se referia e aos quais a Trindade responderia “*par avance*”, quer dizer, por antecipação. Mas, neste caso, será que o próprio “jogo trinitário” da tradição eclesial confessante escapou à crítica de Nietzsche e à dos outros mestres da suspeita? Como foi possível que a Trindade tenha escapado à sua fúria iconoclasta? Adiante procuraremos responder, em parte, a estas interrogações. Mas um outro momento da desolação indicada por Marion, agora porém num sentido menos existencial e mais reflexivo, é-nos dado pelo chamado “*ateísmo fenomenológico*” de Edmund Husserl, nas *Investigações Lógicas* (significativamente publicadas no ano da morte de Nietzsche). Afirma Husserl nesta obra: “Não há nenhuma diferença essencial entre um objecto presente e dado à consciência, enquanto existe, ou é uma ficção, ou talvez completamente absurdo. Penso em Júpiter como penso em Bismarck, na torre de Babel como penso na Catedral de Colónia (...)” “Se eu fizer uma representação de Deus ou de um anjo, de um



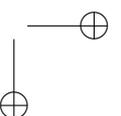
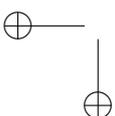


ser inteligível em si, de uma coisa física ou de um quadrado redondo, o que aqui é mencionado e transcendente é também (apenas com outras palavras) um objecto intencional: e é indiferente se tal objecto existe, se é imaginário ou se é absurdo.”⁵

Para a Fenomenologia de Husserl, pelo menos neste momento, Deus é tão-só e apenas mais um objecto entre outros *objectos intencionais* da consciência. É verdade que, mais tarde, Husserl terminará a *Quinta Meditação Cartesiana* com as palavras de Santo Agostinho, em de *De Vera religione* (72): “*Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas*” / “Não andes lá por fora, permanece em ti próprio. No interior do homem habita a verdade”. Ora, tal admonição fora prosseguida por Santo Agostinho, em *De Trinitate*, com a finalidade não só de verificar as estruturas trinitárias da alma (*amans, amor, amatus; mens, notitia, amor; memoria, intellegentia, voluntas*), mas vislumbrar a presença da Trindade no mais íntimo do íntimo da alma, até à exigência da sua transcensão. Efectivamente, o Bispo de Hipona acrescenta: “*et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum*” / “e se encontrares a tua natureza mutável, transcede-te também a ti próprio”.

Independentemente, porém, do modo como Husserl veio a inflectir, ou não, a sua trajectória até ao fim da vida, a verdade é que *suspensão* como método e a redução ao Eu constituinte determinaram um sentido da Fenomenologia como idealismo transcendental (ou seja, como um jogo que eu jogo com as minhas representações). Martin Heidegger, como se sabe, começou por romper com o que considerou a “*caixa da consciência*” da Fenomenologia husserliana, voltando-se para o *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*) para encontrar nele o Ser que, pretensamente, a consciência encarcerara em si. À parte a justeza desta crítica, a herança do *ateísmo fenomenológico* e, sobretudo, o releitura das críticas de Nietzsche ao platonismo e ao cristianismo, conduzem-no à conhe-

⁵ Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Max Neimeyer, Halle, 1900/1901, (trad. inglesa de J. N. FINDLAY, *Logical Investigations*, II vol., Londres & Nova York, Routledge, 2002, Cap. V, “Apêndice aos §11 e §20”, pp. 99.127). (confrontada com *Recherches logiques*, t. 2, trad. fra. de H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1972, p. 231).



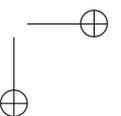
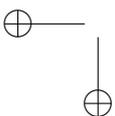


cida crítica da Metafísica ontoteológica ocidental que, esquecendo-se do Ser, teria confundido Deus com o Ente Supremo (*Ipsum Esse*). Heidegger refere-se nestes termos ao casamento espúrio entre a Teologia e a Ontologia ocidentais: “(...) A metafísica ocidental foi ao mesmo tempo uma ontologia e uma teologia. (...) Para quem sabe ler, a observação significa: a metafísica é uma onto-teo-logia. Alguém que tenha da teologia, seja ela cristã ou filosófica, um conhecimento directo bebido lá onde ela plenamente se desenvolveu, prefere hoje calar-se, a partir do momento em que aborda o domínio do pensamento respeitante a Deus.”⁶ Deve calar-se, pois, afirma Heidegger. Porquê? Porque “uma prova da existência de Deus (...) não prova nada; porque um Deus que primeiro deva fazer demonstrar a sua existência seria, afinal, um Deus muito pouco divino, e a prova da sua existência desemboca no que é, no mais alto grau, uma blasfémia”⁷. A Ontologia e a Filosofia, afinal, volem-se expressão de uma desolação muito mais radical e mais subtil, pois é justamente onde elas pensavam triunfar, no cume de uma especulação sobre o divino, que caem sobre si mesmas, confundidas.

Podemos perguntar: qual foi o operador ou princípio fundamental desta nefasta confusão, que culminou na blasfémia? Afirmar Heidegger: foi a doutrina da causalidade e a categoria da substância; foi uma *metafísica da substância* que, ao falar indiferentemente de Deus como Ser e do Ser como Deus, gizou a contraditória noção de *Causa sui*. “Tal é o nome que convém a Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem orar nem oferecer sacrifícios. Não pode cair de joelhos cheio de temor, nem tocar instrumentos, nem cantar nem dançar. Deste modo o pensamento sem-deus, que se sente obrigado a abandonar o Deus dos filósofos, o Deus como *Causa sui*, está talvez mais próximo do Deus

⁶ Martin HEIDEGGER, *Identité et différence...*, p. 289.

⁷ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961, p. 366 (cf. a trad. fra. de P. Klossowski, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971, p. 286). No seu crítico *passo a trás*, Heidegger parece reencontrar-se aqui, *mutatis mutandis*, com as críticas de Lutero à teologia.





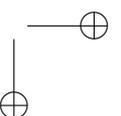
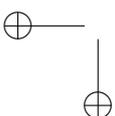
divino. Mas isto quer somente dizer que semelhante pensamento está mais aberto para ele do que a onto-teo-logia queria acreditar.”⁸

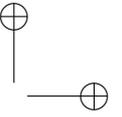
Importa dizer de passagem que Heidegger, apesar de a conhecer bem, não leva em linha de conta a tradição da Teologia Negativa do Pseudo-Dionísio, de Escoto Eriúgena, etc., que jamais reduziu Deus ao *Ipsum Esse*, preferindo referir-se a Deus como *Nada hiperessencial*.⁹ E por outro lado, quer a noção do Deus-*agápç* de São João e do Deus-Trindade da tradição confessante jamais Deus é identificado com o Ser e com qualquer *Causa sui* também foram ignorados pelo autor de *Identidade e Diferença*. Note-se porém que Heidegger está longe do Ateísmo, pois afirma, ao contrário, que depois da sua crítica à ontoteologia, qual catarse purificadora, o pensamento ficou “mais próximo do Deus divino”. Não é fácil determinar o que é este “deus” de Heidegger, o qual, continua o autor, é o “único ainda que nos pode salvar”. Sugestivamente, alguns textos de Heidegger falam de um “Advento”, de um “Acontecimento” (*Ereignis*) para o qual a linguagem mais apta é a da poesia e a da relação. O “*Ereignis*” é a relação entre “Tempo” e “Ser”. Note-se: contra uma metafísica dos predicados fortes, da substância, da quantidade e da causalidade, acontece a Heidegger recuperar *in obliquo* a categoria que a tradição metafísica aristotélico-tomista relegara para último lugar: a relação. Efectivamente o *prós ti / esse ad* era afirmado como o acidente mais afastado da substância, *ens diminutum*, quase “*não-ser*”. Por outras palavras, a crítica de Heidegger à ontoteologia, que caucionara uma ontologia plena, substancialista, não podia alvejar a categoria da relação em virtude do seu carácter *mínimo*, *mendigo* e *esmolero*.

Mas, importa dizê-lo, a recuperação da *relação* frente à *substância* fora já operada, em antecipação e excesso, pelo pensamento trinitário, a começar em Basílio de Cesareia e continuando na obra *De Trinitate*

⁸ Martin HEIDEGGER, *Identité et différence...*, p. 306.

⁹ Tradição que Heidegger não ignora, fazendo referência exacta, aliás, em nota ao §81 de *Sein und Zeit* à “via negationis”. Em *Identidade e Diferença*, porém, jamais refere a tradição apofática.





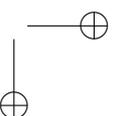
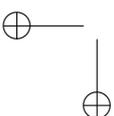
de Santo Agostinho. De facto, a teologia trinitária recuperara a categoria da relação dando-lhe a mesma dignidade que outorgava à substância primeira, precisamente no âmbito da noção de *Pessoa* (que exprime, ao mesmo tempo, a substância e a relação). E assim, um dos itinerários principais do pensamento contemporâneo acaba por reencontrar, *malgré lui même*, uma das intuições mais fulgurantes da tradição trinitária.

Quem não hesita na releitura trinitária do “retorno do religioso” possibilitado pelo “deus mais divino” de Heidegger, é o filósofo italiano Gianni Vattimo. Afirma este autor, num texto muito sugestivo intitulado “*O rasto do rasto*”, que “a partir de Santo Agostinho e da sua reflexão sobre a Trindade, a teologia cristã, nas suas raízes profundas, é uma teologia hermenêutica: a estrutura interpretativa, a transmissão, a mediação (...) não se referem apenas à anunciação, à comunicação de Deus com o homem; definem a vida íntima do próprio Deus, que, por essa razão, se não pode pensar nos termos de uma plenitude metafísica imutável.”¹⁰ A hermenêutica contemporânea descobre as suas raízes trinitárias, porque o seu modelo é uma comunidade cujo ideal é a Trindade, onde a diferença e a relação (ou *distância*)¹¹ se dizem num mesmo movimento: a *Pessoa*.

E Gianni Vattimo prossegue: é a Trindade o modelo hermenêutico por excelência, porque “o Deus trinitário não é alguém que nos convida a um regresso ao fundamento no sentido metafísico do termo. (...) A filosofia que se descobre “análoga” à teologia trinitária não provém de outro mundo: a filosofia que responde ao apelo da superação da metafísica saiu da tradição judeo-cristã e o conteúdo da superação da metafísica não é outra coisa senão o amadurecimento da consciência

¹⁰ “O rasto do rasto”, in Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO *et als.*, *A religião*, (trad. port. de M. Serras Pereira), Lisboa, Relógio D’Água, 1997, p. 107.

¹¹ Gianni VATTIMO, *Ética de la interpretación*, (trad. esp. T. Oñate) Barcelona *et als.*, Ediciones Paidós, 1991, p. 148: “(...) o modelo ou ideal da comunidade não se pode manter na hermenêutica sem recuperar ao mesmo tempo o antepiano metafísico que se encontra ligado.”





dessa proveniência.”¹² A que superação da metafísica se refere Vattimo? É a dita superação por antecipação, no sentido em que nem a metafísica nem as suas críticas — Nietzsche, Husserl, Heidegger — tiveram em conta a concepção de Deus mais original e mais decisiva da experiência cristã: a de que “Deus é Amor” (“*Deus caritas est*”) e que “quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor”, como afirma São João¹³. Não amor solitário, narcísico, tautológico — uma *Eternidade* (Jules Laforge) —, mas amor *ad extra*, exuberante e sempre novo, que jorra para fora das profundezas de Deus quer na criação quer na inaudita *kénôsis* do Verbo.

Gianni Vattimo vê neste processo de abaixamento e esvaziamento do Verbo o destino antecipado do *Logos* ocidental, como se o Ser devesse passar pela debilidade do Verbo feito carne¹⁴. À luz da *kénôsis* já só é possível hoje uma “*ontologia do debilitamento*”, uma “*ontologia do declinar*”¹⁵. É pois aqui, no solo trinitário e *kenótico*, na fragilidade ínsita num *Deus-em-relação*, que Vattimo vê antecipado o seu projecto de uma *ontologia*¹⁶, i.e., uma *ontologia da relação* contra uma *ontolo-*

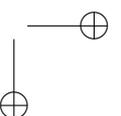
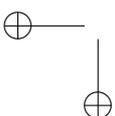
¹² Gianni VATTIMO, “O rasto do rasto”, in Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, *A religião*, (trad. port. de M. Serras Pereira), Lisboa, Relógio D’Água, 1997, p. 108.

¹³ “*Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est.*” (1 Jo 4, 7-8).

¹⁴ Gianni VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Mi-lão, Garzanti Libri s.p.a., 2002, p. 118: “A pregação cristã da amor não é apenas (...) uma consequência ética e edificante da revelação da verdade “objectiva” acerca da nossa natureza de filhos de Deus. É antes um apelo que vem do facto histórico da encarnação (...) e que fala de uma destinação niilista do ser, de uma teleologia do debilitamento de cada rigidez “ôntica” a favor do ser onto-lógico — quer dizer, do Verbum, Logos mudada em *Gespräch* que somos, enquanto existentes históricos. A Verdade como *caritas* e o ser com *Ereignis*, evento, são dois aspectos que se relacionam de forma muito estreita.”

¹⁵ Também Stanislas Breton, por seu lado, em vários dos textos, v.g., em *Le Verbe et la Croix* e em *La Passion du Verbe*, desenvolve o que chama uma “*ontologia da cruz*”: dependurado da cruz, nu e sofredor, Deus aparece despido dos predicados ontológicos mais excelsos: a imutabilidade, a eternidade, a auto-suficiência, a onisciência. A cruz crucifica por antecipação todas as ontologias da plenitude e todos os delírios da ontoteologia.

¹⁶ A expressão de Gianni Vattimo constitui igualmente crítica às *ontologias for-*





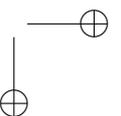
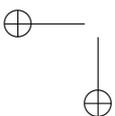
gia da substância — neste autor associada as muitas das violências da metafísica ocidental contra a alteridade. E sempre podemos perguntar se o acelerado processo de globalização que estamos a viver e os processos de homogeneização e padronização que ele comporta não serão ainda expressões tardias da grande gesta de domínio do real mediante a mutilação ou excisão das diferenças, processo cujo fundo é de teor gnóstico e maniqueu. Ora, só um paradigma trinitário parece verdadeiramente capaz de se constituir como instância crítica de tais processos de anexação do diferente à lógica do mesmo.

É neste sentido que o “*jogo trinitário*” de Jean-Luc Marion assume por antecipação todas as nossas desolações, as nossas fragilidades, o nosso devotamento às relações. A história ocidental do ser, na passagem de uma metafísica substancialista para uma ontologia da relação — ontologia *mínima e declinada* — foi antecipada pela teodramática que *Acontece (Ereignet)* no seio da Trindade, mistério de Amor que jorra *ad extra* na fragilidade da carne passível assumida pelo Verbo.

Um dos projectos mais rigorosos e fecundos de uma recuperação filosófica de um pensamento trinitário, mediante uma *Fenomenologia radical da Vida Arquipassiva*, verifica-se no pensador francês, recentemente falecido, Michel Henry e naquilo que ele chamou “*uma filosofia do Cristianismo*”. Fazemos apenas a referência ao autor, sem a desenvolver, porque a importância e o lugar da Trindade no seu pensamento fenomenológico implicariam de *per si* um estudo independente¹⁷. Passemos deste modo ao segundo ponto que anunciámos.

tes, assentes nas categorias “duras” (a substância, a quantidade), caucionadoras de “violência” e até de “identidades assassinas”, como as designa Amin Maloof.

¹⁷ Que, aliás, já começámos a empreender. De entre os muitos textos de Michel HENRY, remetemos para *C'est moi la Vérité. La philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996; ID., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000; ID., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002; ID., *Phénoménologie de la vie. t.IV, Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.





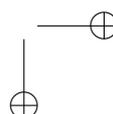
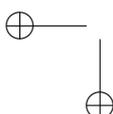
II – Para uma “ontologia da comunhão”

O cerne da revelação cristã sobre Deus, como diz a Iª Carta de João, é que “Deus é amor” / “*Deus caritas est*”. Toda a vida de Jesus foi perpassada pela afirmação da Bondade e do Amor do Pai. Cristo falava, vivia e agia continuamente suspenso da comunhão íntima com o seu *Abba*, o seu *Papá*, e com *Outro que haveria de vir*: o Espírito da Verdade e Consolador. Este estilo de vida radicalmente em relação foi decisivo na dinâmica interna e externa das comunidades cristãs primitivas. Quando baptizam “*Em Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo*”, seguindo o mandato de Jesus, estão certas de que, pelo tríplice gesto de imersão e emersão na Água, o cristão é integrado na relação íntima de Jesus com o Pai, assumido por uma Comunidade de vida trinitária: uma *communio caritatis*. Esta a experiência cristã, porém, não pretendia vir substituir ou disputar qualquer concepção de realidade com as sabedorias e filosofias coevas, gregas e latinas. A experiência cristã originária consiste em sentir-se integralmente amado por Jesus Cristo Vivo e Ressuscitado e de, Nele, participar no *mysterium* (celebração) do Amor de Deus. O cristianismo não surge em peleja com qualquer filosofia ou “sabedoria do mundo” e, por isso, inicialmente, não dá margem para qualquer tematização crítica nem azo para o que, em termos filosóficos, se chamaria uma ontologia.

Mas tal reconhecimento de modo nenhum quer dizer que a experiência cristã *in actu exercito*, i.e., na Acção, seja apenas *um grito*¹⁸ e não suponha uma bem determinada visão de realidade¹⁹. Se quiser-

¹⁸ Por exemplo, Lc 28, 6: “Surrexit sicut dixit”; Jo 20, 25: “Vidimus Dominum”; 21, 7: “Dominus est”.

¹⁹ Henry DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et institution*, Paris, Seuil, 1959, pp. 9-173; v.g., p. 71.73: “O primado da tradição poderia sugerir (...) que a fé é apenas um grito, uma vez que é anúncio e proclamação. Mas isto é apenas uma aparência. (...) O Evangelho, mesmo anunciado oralmente antes de ter sido fixado





mos aproveitar a distinção que Georges Gusdorf faz entre ontologia reflexiva (*ontologie pensée*) e ontologia vivida (*ontologie vécue*), sem dúvida que se poderá dizer que a experiência cristã comporta uma *ontologia vivida*, a qual, progressivamente, quando confrontada com a necessidade de dar razões, começou a desabrochar e a tomar consciência explícita do que está implícito na fé que professa.

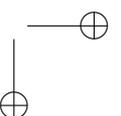
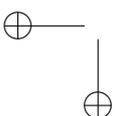
Neste sentido, a crença num Deus trino constitui uma autêntica “revolução na compreensão do ser”. Afirma Klaus Hemmerle: “Difícilmente pode captar-se o alcance da “revolução” da imagem de Deus que se iniciou na história da humanidade através da fé no Deus trino. A dita revolução ainda nem sequer penetrou no mais fundo da nossa própria consciência cristã. Que Deus seja totalmente comunicação, vida que se derrama (...) não só inverte a imagem humana de Deus, mas afecta também a compreensão que temos de nós mesmos e do mundo.”²⁰ E porquê? Porque “o Deus trino põe em evidência um modelo de como se relacionam, e se devem relacionar entre si, a unidade e a multiplicidade: a unidade trinitária não é nem uma unidade coisificada, nem uma uniformidade colectiva; não é nem a paixão narcísica do solitário “eu sou eu” e “só eu”, nem a tirânica opressão do plural em benefício do próprio ego monádico. A unidade trinitária é precisamente uma rede de relações, um intercâmbio de vida.”²¹

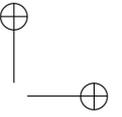
Diga-se que a expressão de que a Trindade constitui uma autêntica “revolução na concepção de ser” pertence, originalmente, a Joseph Ratzinger, o qual acrescentava, fazendo analogias e tirando consequências para outros domínios do saber: “É unicamente o acto [de se dar] que constitui a pessoa [como pessoa]. Não é, pois, aquele que se dá, mas o próprio acto de doação, “onda” e não “corpúsculo”... Nesta ideia do ser

por escrito, nunca foi um grito indistinto, um acto de fé arbitrário e gratuito.” ID., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme, II.*, pp. 3-21; p. 107: “(...) a fé é aquilo que não permite nenhuma lassidão na interrogação.” Cf. Christian DUQUOC, *Dieu différent: essai sur la symbolique trinitaire*, p. 87.

²⁰ Klaus HEMMERLE, *Glauben — wie geht das?*, Freiburg im Brisgau, 1978, p. 147 (*apud* Gisbert GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino*, p. 23).

²¹ Gisbert GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino*, pp. 43-44.





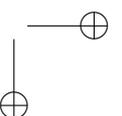
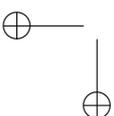
relacional de palavra e amor, independente do conceito de substância, não integrável na série de “acidentes”, o pensamento cristão encontrou o núcleo do conceito de “Pessoa”, que exprime infinitamente mais e algo totalmente diferente da simples ideia de “indivíduo”. (...) É uma revolução completa da imagem do mundo: o reino solitário da categoria da substância foi despedaçado, descobre-se a “relação” como uma forma original de ser, da mesma ordem que a substância. É possível, portanto, superar o que se chama hoje “pensamento objectivante”; aparece um novo patamar de ser. 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.”²²

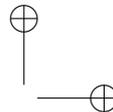
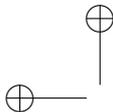
A visão trinitária, por conseguinte, comporta uma revolução na nossa visão do real: “a fé no Deus trino transforma toda a compreensão da realidade. Já não se trata da unidade da substância, do “ser em si” e do “ser para si”, nem tão-pouco do “ser colectivo” no qual toda a diferença “se funde”: a partir do Deus trino, o mundo de relações da pessoa manifesta-se como paradigma decisivo para entender a realidade e nela se orientar. A relação, o “estar-em-relação”, mostra-se como a essência mais profunda da realidade. A suprema e verdadeira realidade, tanto na esfera criatural como, com maior razão, na divina, é “ser com os outros”.²³ “A teologia do séc. XX, nos anos recentes, depois de um longo período de repetição de tipo escolástico, é testemunho de um retorno a uma reflexão muito viva sobre a Trindade. Esta já não surge como um teorema ou uma álbegra do um e do três, mas como revelação perturbante da capacidade de Deus entrar na nossa história, de assumir uma solidariedade total com o destino do homem e de a si mesmo se comunicar.”²⁴ Esta relação difícil entre Trindade e História,

²² Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd’hui*, p. 117.

²³ Gisbert GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino*, p. 32.

²⁴ Bernard SESBOÛÉ, Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IVe siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 237. Cf. Christian DUQUOC, *Dieu différent: essai sur la symbolique trinitaire*, pp. 139-140 e ss; Piero CODA, “Mistero trinitario e monoteismo”, in *Studia Patavina* 47 (2000/1), pp. 5-28.





tematizada em profundidade por Bruno Forte, é também tratada por vários pensadores portugueses. Afirma, por exemplo, Jacinto Farias que “(...) o Espírito Santo é compreendido, desde Santo Agostinho, como *communio* não só ao nível do mistério das relações intra-trinitárias, como também ao nível da abertura da Trindade à história.”²⁵

Porque Deus é *ad intra* identidade e diferença em relação, esta *ebulição interna*²⁶ ou *dança*, como lhe chama Massimo Cacciari²⁷, é exuberante *ad extra* na Criação e na Encarnação. Longe dos esquemas da rivalidade, o Deus trino, pleno de alteridade, diz, sem inveja e com alegria, a alteridade do mundo, do homem e da história. A Trindade é o Ícone de um futuro radicalmente em aberto. Afirma Eberhard Jüngel, que “o homem contemporâneo só é alérgico a um Deus pensado de modo absoluto”²⁸, não pensado de forma relacional. E conclui a sua obra notável afirmando que, na figura do Deus-Trindade (*Deus-em-relação*), se encontra o *mistério do mundo* como espaço de eclosão e de pluralidade, virado para o futuro. É para a figura de um divino relacional, trinitário, que o pensamento se volta cada vez mais.

* * *

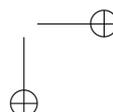
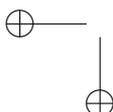
Em Dezembro de 1996, realizou-se em Nápoles um Congresso Internacional subordinado ao tema “*Para uma ontologia trinitária*”. O Congresso reuniu dezenas de participantes. As Actas foram publicadas em 1998, com um título deveras interessante: *Abitando la Trinitá: per*

²⁵ “Trindade e pós-modernidade. A actualidade das confissões trinitárias”, in *Communio. Revista Internacional Católica* 6 (1990), p. 514.

²⁶ Cf. Stanislas BRETON, “Sur l’ordre métaphoral”, in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 375.

²⁷ *El Dios que baila*, Buenos Aires / México / Barcelona, Paidós, 2000.

²⁸ *Dios como misterio del mundo*, (trad. esp. de F. C. Vevia), Salamanca, Sígueme, 1984, p. 63.





un rinnovamento dell’ontologia. É um ramalhete de contributos trazendo a simbólica e a realidade trinitárias para o mais íntimo da nossa história. A Trindade deixou de ser, definitivamente, esse “teorema celeste” para onde fora remetida por certa teologia provinciana e envergonhada. As palavras de Hegel, a este propósito, eram elucidativas: *se os teólogos não se interessam pela Trindade, interessemos-nos nós*. Hegel falava nos princípios do séc. XIX, como se sabe. Mas ainda no princípio dos anos cinquenta do século XX, Karl Rahner denunciava que a doutrina trinitária, na teologia católica, vivia praticamente em estado de marginalidade²⁹.

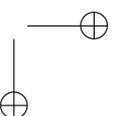
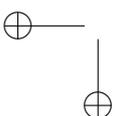
Longe, contudo, do idealismo absoluto hegeliano, a ideia de uma ontologia trinitária tem vindo a ser proposta desde os princípios do século XX, por vários autores ortodoxos — Pavel Florenskij, Sergei Nicolaevich Boulgakov e, mais recentemente, Boris Bobrinskoy e John Zizioulas —, e progressivamente tem vindo a ser recebida e desenvolvida por muitos filósofos e teólogos. Por exemplo, em Itália com Federico Sciacca, Massimo Cacciari, Bruno Forte, Piero Coda; na Alemanha, com Joseph Ratzinger, Klaus Hemmerle, Basil Studer³⁰; em França, pelos teólogos Jean Daniélou, Bernard Sesboué e pelos filósofos Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien entre outros; em Espanha, por Torres Queiruga e, em Portugal, devemos referir os trabalhos de Henrique Noronha Galvão, de José Jacinto Farias e de João Duque.

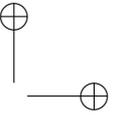
Antes de terminar, refiramos um texto de Raimon Panikkar, intitulado *A Trindade. Uma experiência humana primordial*.³¹ Longe de ser

²⁹ Cf. José Jacinto Ferreira de FARIAS, “Trindade e pós-modernidade. A actualidade das confissões trinitárias”, in *Communio* 6 (1990), pp. 506-520.

³⁰ Basil STUDER, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche* (Studia Anselmiana 127), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999. Mas já “Balthasar e Rahner haviam tentado operar uma “refontalização” das categorias da ontologia primeira à luz da epifania temporal da eterna troca trinitária que pertence ao património especulativo das duas obras (...)” (Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité...*, p. 96)

³¹ Cf. Raimon PANIKKAR, *A Trindade. Uma experiência humana primordial*,





um empecilho ao diálogo ecumênico, como pensam alguns, erroneamente, a Trindade é, no entender de Panikkar, a instância mais radical de diálogo e de partilha, porque a divina pericorese é Ícone por excelência de uma *ontologia da comunhão*. Um mundo cheio de barreiras, de bloqueios identitários e de oclusões precisa como de pão para a boca de símbolos relacionais, particularmente daqueles em que a identidade e a diferença não apenas não litigam, mas se potenciam reciprocamente.

“Desembocamos aqui no próprio fundo que constitui a ontologia trinitária cristã. É um dos pontos onde o mistério da Trindade é mais iluminante das situações humanas. Ensina-nos que o próprio fundo da existência, o fundo do real, quer dizer, o que constitui a forma de tudo o resto, porque é dele a origem, é o amor no sentido da comunidade de pessoas. O fundo do ser é uma comunidade de pessoas. Alguns dizem que o fundo do ser é a matéria, que o fundo do ser é o espírito, que o fundo do ser é o uno. Todos erraram. O fundo do ser é comunhão. Esta é uma revelação prodigiosa.”³²

(trad. port. de M. I. Bigotte Carvalho), Lisboa, Editorial Notícias, 1999. Outras referências bibliográficas neste sentido: Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité*, Centurion, Paris, 1966; A. da Silva REGO, “Do Conceito de Trindade no Hinduísmo”, in *Estudos Coloniais. Revista da Escola Superior Colonial*, IV (1953-1954), 100 pp.; Kevin J. VANHOOZER (Ed. by), *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grands Rapids, Michigan / Cambridge, 1997.

³² Jean DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, pp. 52-53.

