

A RECIPROCIDADE PSICOLÓGICA DAS PESSOAS DIVINAS SEGUNDO A TEOLOGIA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO*

Dom Cirilo Folch Gomes, O.S.B.

Resumo: O artigo procura esclarecer, analisando alguns textos, o pensamento Aquinate sobre o tema das relações intra-trinitárias e a Reciprocidade psicológica, finalizando pelo tema do amor mútuo do Pai pelo Filho na processão do Espírito Santo.

Palavras-chave: Teologia dogmática, Pessoas divinas, Reciprocidade psicológica.

Abstract: This paper intends to clarify, by analyzing some texts, the Aquina's thought about the subject of the intra-trinitarians relationships and the psychological reciprocity, ending by the subject of the mutual love between Father and Son on the procession of the Holy Spirit.

Keywords: Dogmatic theology, Divine People, Psychological Reciprocity.

Certas correntes da teologia atual tendem a restringir ao máximo o discurso sobre a Trindade imanente, manifestando-se reservas quanto à utilização da fórmula das “três Pessoas” fora do contexto “econômico”, pelo que ela sugere como inter-relação psicológica, mesmo se nos premunirmos contra o risco de triteísmo. Outras correntes tendem a revalorizar a ideia de um Deus-comunhão, exemplar transcendente de reciprocidade no amor¹. O Concílio Vaticano II parece ter feito apelo a essa ideia, baseado em Jo 17, 21-22². De qualquer maneira, não faltam bons autores que sustentem a legitimidade de uma analogia social para a Trindade, e eles poderiam invocar Santo Agostinho, geralmente tido como representante de uma concepção trinitária erigida sobre a analogia de um “Sujeito” único que se conhece e ama³.

* Artigo originalmente publicado em GOMES, C. F. *La reciprocité psychologique des Personnes divines selon La théologie de St. Thomas d'Aquin, in Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale. Vol. IV: Prospettive Teologiche Moderne.* Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981, pp. 153-171. Tradução do francês por Rafael Nunes Godinho e revisão da tradução por Daniel Nunes Pêcego. O resumo, *abstract*, palavras-chave e *keywords* não são originais.

¹ Estudamos alguns representantes dessas correntes no livro *A Doutrina da Trindade Eterna: o significado da expressão Três Pessoas.* Rio de Janeiro, 1979.

² *Gaudium et Spes*, n. 24: “*Dominus Jesus... aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate*”.

³ Para esta interpretação de Santo Agostinho, que cremos falsa: ROY, O. du. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon St. Augustin.* Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris,

Qual foi o pensamento de Santo Tomás? Ele refutaria, como irremediável antropomorfismo, toda a concepção trinitária baseada na intersubjetividade?

A resposta a essa questão pode ser buscada na análise dos textos que fazem a aplicação da noção de pessoa ao mistério trinitário; e, em seguida, na análise de sua posição frente ao tema do amor mútuo do Pai e do Filho, na processão do Espírito Santo.

1. A NOÇÃO DE PESSOA DIVINA.

A reflexão de Santo Tomás acerca da pessoa é antes de tudo de ordem teológica, enquanto feita principalmente nos tratados da Trindade e da Encarnação⁴. A definição de Boécio, que foi explicada várias vezes de modo a se tornar aplicável ao mistério divino, lhe permitiu um aprofundamento da noção de pessoa, deixando mais claro o fundamento da ideia – que já existia entre os escolásticos – de que “*persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*”⁵. Essa dignidade consiste no fato de que os indivíduos de natureza racional “*habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*”⁶, o que pode se referir à explicitação dada no texto seguinte:

“Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens”⁷.

É evidente, então, que a raiz da dignidade da pessoa é a intelectualidade de sua natureza – pois o “*esse*” de uma realidade é proporcional à “*virtus*”

1966, p. 457. Entre os autores contemporâneos que desenvolveram a analogia “social”, destacamos B. Lonergan, M. Schmaus, F. Bourassa, A. Patfoort, B. de Margerie...

⁴ *In I Sent.*, d. 23, q. 1; d. 25, q. 1; *De Pot.*, q. 9; *C. G.* IV, cc. 6, 26, 34-43, 49. *S. Th.* I, q. 29-43; *Com. in De div. nom.*, c. 2; *De unione Verbi*, art. 1 e 2; *In Boeth. De Trin.*, q. 1, a. 4; q. 3, a. 4; *Comp. Theol.* aa. 50, 210s; *Contra Errores Graec.*, Proem., cc. 18-19.

⁵ ALEXANDRE DE HALES. *I Sent.*, d. 23; ALBERTO MAGNO. *I Sent.*, d. 25, a. 1; BOAVENTURA. *II Sent.*, 3, 1, 2, 3; TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.* I, q. 29, a. 3, ad 2; III, q. 2, a. 3. Cf. BERGERON, M. *La structure du concept latin de personne, in Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, II)*, Paris-Ottawa (1932), p. 127.

⁶ *S. Th.* I, q. 29, a. 1.

⁷ *De Pot.*, q. 9, a. 3.

essendi” dela mesma, cujo princípio é a forma constitutiva de sua essência⁸ – e assim o modo elevado de *existir* da pessoa, relativo ao “*dominium sui actus*”, se deve à natureza intelectual. Portanto, torna-se manifesto que Santo Tomás antecipou o pensamento moderno, que vê, na consciência e na liberdade, as propriedades essenciais da pessoa⁹.

Valeria a pena citar aqui, particularmente, o Comentário ao *Liber de Causis*, no qual Santo Tomás relaciona estreitamente a autoconsciência à subsistência do ser espiritual, como a tradução – no plano operativo – da “*reditio completa*” que se verifica no plano entitativo. Comentando, com efeito, a 15ª proposição do *Liber* (“*omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*”), Santo Tomás evoca a 44ª proposição de Proclo no “*Elementatio theologica*”: “*Omne quod secundum operatione redit ad essentiam suam, concludit ulterius (Proclus) quod etiam secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam; et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam*”¹⁰. Não se trata de dois movimentos numericamente distintos, conforme a observação de G. Ducoin, S J; mas é no mesmo ato de autoconsciência que se deve entender, como em dois níveis, a realidade de dois movimentos de retorno: aquele da operação e aquele da substância¹¹. Lembramos que a exposição feita sobre o *Liber de Causis* confirma-se em outras passagens como na *Suma*, I, q. 14, a. 2, *ad 1* e no *De Ver.*, q. 2, a. 2, *ad 2*.

Passemos agora à aplicação do conceito de pessoa a Deus. No artigo “*utrum nomem personae sit ponendum in divinis*”¹², a perspectiva será aquela da aplicação trinitária, e, portanto, do uso que a Igreja faz da palavra, quando designa os Três. Antes, de todo modo, importa mostrar que a noção aplica-se simplesmente a Deus, pois – conforme o que já havia sido observado por Agostinho e por Pedro Lombardo – ela se aplica não somente ao plural, mas

⁸ Cf. DEANDREA, M. *Valore e relazioni della persona umana*. Roma, 1963, p. 44 e ss.: “*pensiamo che nel pensiero tomistico la “dignitas” personale debba intendersi [...] nel senso ch’essa importi, non solo una speciale nobiltà nella linea della natura, ma anche – precisamente in ragione di detta natura – una più alta perfezione nella linea entitativa dell’essere e del sussistere*”.

⁹ Cf. DONDAINE, H.-F., na tradução francesa da *Suma* (ed. *Rev. des Jeunes*), “*La Trinité*”, t. 1, p. 241: “*Reencontramos os traços essenciais da noção moderna da pessoa: razão e liberdade. Notamos apenas que esse aspecto eminente da autonomia, centrado no ato e não no ser, permanece secundário e derivado [...]*”. A indicação que acabamos de fazer é importante, uma vez aporta um desmentido à opinião tão corrente, conforme a qual a noção clássica e tomista de pessoa seria apenas de ordem ontológica, e como tal teria sido aplicada ao dogma trinitário: a “*Subsistenzweise*” de Rahner.

¹⁰ *Super Libr. de Causis* (Friburgo: H. D. Saffrey, 1954), p. 90.

¹¹ DUCOIN, G. *L’homme comme conscience de soi selon St. Thomas d’Aquin in Sapientia Aquinatis* (*Congr. Thom. Int.*, Roma, 1955), p. 248.

¹² *S. Th.* I, q. 29, a. 3; cf. *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 2; d. 25, q. 1, a. 2; *De Pot.* q. 9, a. 3.

também ao singular, atribuída a cada um dos Três: “*et quemadmodum hoc est illi esse quod Deum esse [...] ita hoc est illi esse quod personam esse*”¹³.

Pode-se aqui evocar a resposta de Santo Tomás à objeção inicial da ausência da palavra na Escritura:

*“licet nomen personae in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in Sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens...”*¹⁴

A pessoa significa “*id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”. (Eis ainda a última qualificação dada a essa “*dignitas*” que o pensamento escolástico associou à ideia de pessoa). Para isso, prossegue Santo Tomás, a personalidade deve ser atribuída a Deus “*excellentiori modo*”¹⁵, “*proprie sumitur in divinis*”¹⁶. No Comentário às Sentenças há mesmo um artigo especial: “*utrum persona dicatur univoce de Deo, et creaturis*”, e a resposta é que ela se diz de Deus “*non univoce, nec aequivoce, sed secundum analogiam; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis [...]*”¹⁷ – o que, aliás, vale para todas as atribuições analógicas próprias.

Corretamente explicada, a noção pode e deve ser comparada, portanto, aos outros atributos da essência divina, entendida como subsistente. Assim, antes mesmo de considerar o Pai, o Filho e o Espírito Santo em Sua distinção recíproca, dir-se-á de cada Um que é uma Pessoa, uma vez que é Deus. Santo Tomás explicará mais profundamente que a palavra em seu sentido perfeito, que inclui a ideia do “*distinctum*”, designa as relações subsistentes intra-divinas; porém, reconhece haver algo de verdade nos autores segundo os quais ela também significaria a essência divina, da mesma maneira que “*Deus*”, “*bonus*”, “*magnus*” *etc*¹⁸. Ainda mais: ele admite que, mesmo se fazemos abstração dos Três, podemos pensar Deus à maneira de uma Pessoa, como fazem os judeus *etc.*:

¹³ *I Sent.*, d. 23.

¹⁴ *S. Th.* I, q. 29, a. 3, *ad 1*.

¹⁵ *IBIDEM.*, *ad 3*.

¹⁶ *In Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2; *De Pot.*, q. 9, a. 3, *ad 1*.

¹⁷ *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2.

¹⁸ Cf. *De Pot.*, q. 9, a. 4; *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3.

“Etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium Personarum remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut judaei intelligunt”¹⁹.

Dir-se-ia que a personalidade tem, em Deus, um duplo sentido analógico; o primeiro, face à criatura, e, um outro, intra-divino?²⁰ Hesitaríamos em afirmá-lo no uso de Santo Tomás. Ele fala, sim, acerca da essência enquanto *“suppositum indistinctum”* à obra na Criação²¹, admite que os judeus e os pagãos pensam em Deus como uma só Hipóstase, na medida que concebem apenas a distinção da divina essência em relação a outras naturezas²²; ele admite que, pela graça, somos filhos de toda a Trindade²³. Mas nenhuma dessas afirmações é feita de forma absoluta e sem nuances. A Criação é *“actus trium personarum”* e, por isso, ainda que digamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam *“unus creator”*, não dizemos que são *“unus creans”*²⁴. Os judeus e os pagãos pensam uma Hipóstase, mas *“apud nos”* a hipostasia é compreendida no plano da distinção relacional²⁵. Nem mesmo é escrito diretamente que chamamos “Pai” toda a Trindade sem que se faça ao menos uma apropriação à primeira Pessoa²⁶. Sem adentrar no problema das “quatro substâncias”, uma absoluta e três relativas²⁷, não diremos que Santo Tomás pensa numa *“Pessoa absoluta”*, considerando todo o sentido analógico de *Ego* distinto que atribui à noção de pessoa, para além da noção metafísica de “substância”. Pode-se falar de uma *“personalitas Dei”* sob a condição de não conhecer a revelação dos Três: *“remanebit in intellectu”*. Mas isso não significa a aplicação adequada do pensamento a um dado objetivo; isso exprime uma compreensão imperfeita, como aquelas dos galileus, por exemplo, que reconheceram Jesus como um “profeta” (Mc 6, 15). É a

¹⁹ *S. Th. III*, q. 3, a. 3, ad. 2; cf. *ad 1*; *De Pot.*, q. 9, a. 4, 8^a e 9^a objeções; *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3.

²⁰ Assim diria PENIDO, M. T. L. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris, 1931, pp. 338 e ss.

²¹ *“Creation [...] est opus suppositi indistincti [...]”*: *In I Sent.*, d. 29, q. 1, ad 2; cf. d. 4, q. 1, a. 2, ad 2; d. 11, q. 1, a. 4, ad 2.

²² *De Pot.*, q. 28, a. 4, ad 4: *“ad 4m dicendum quod judaei et gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum”*.

²³ *S. Th. III*, q. 23, a. 2. *Sed contra*.

²⁴ *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4, ad 2.

²⁵ Cf. *supra*, nota 22.

²⁶ *S. Th. III*, q. 23, a. 2, ad 3: *“et ideo adaptio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori [...]”*.

²⁷ Cf. PENIDO. *Loc. cit.*

dedução sugerida pela aparente reserva de Santo Tomás quanto à referida expressão.

Passemos, portanto, à aplicação trinitária. Aqui, a contribuição mais marcante de Santo Tomás foi a elaboração do conceito de pessoa-relação. Para valorizá-lo melhor, faremos duas aproximações prévias: uma evocando algumas etapas que precederam a sua elaboração, e a outra assinalando o lugar que ela ocupa no grande tratado trinitário da *Summa Theologiae*.

Antes de Santo Tomás, um problema angustiante para os teólogos latinos era o de reduzir à unidade as duas categorias da relação e da substância, para assim explicar o uso plural de “*persona*” – uma palavra considerada indicadora da substância divina e que, no caso, entretanto, era exceção entre todas as outras palavras do mesmo gênero. Havia várias sentenças²⁸. Alguns diziam que se tratava de uma palavra empregada por equívoco: no começo, teria exprimido a essência divina em sua distinção das outras essências; em seguida, para ter uma palavra utilizável na designação dos Três, mudou-se a significação; empregada no plural exprimia as relações; empregada no singular exprimia a essência ou também a relação. Era a opinião de Pedro Lombardo, a qual, como reconhecia Santo Tomás, supõe algo de arbitrário. Em meio aos numerosos “*magistri*” durante o período de 1150 a 1250, as sentenças se dividiam em dois sentidos. Para alguns, como Simão de Tournai, a palavra significaria principalmente a essência e, obliquamente, a distinção; mas assim não se justificava o uso no plural... Para Guilherme d’Auxerre e outros, o contrário: a relação era tomada diretamente, a essência, obliquamente, o que está de acordo com a definição de Boécio, em que a natureza racional é dita obliquamente²⁹.

Mas, por que “*persona*” significa diretamente a relação? Guilherme não o dizia e apelava simplesmente ao uso eclesiástico, como anteriormente Agostinho: “*translatum est hoc nomen persona a naturalibus ad Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; et secundum hoc significat distinctionem... ad hoc ut responderetur haereticis (...)*”³⁰.

É uma argumentação de puro utilitarismo teológico, conforme a observação de M. Bergeron³¹, que acrescenta: “Guilherme assumiu definitivamente a construção do conceito de *persona* no sentido da pessoa-relação; mas não demonstrou como essa visão direta (*in recto*) do termo sobre

²⁸ *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3; *De Pot.*, q. 9, a. 4; *I*, q. 29, a. 4. V. BERGERON, M. *Op. cit.*, pp. 147 e ss.

²⁹ *S. Th. I*, q. 29, a. 4: “*isti propinquius ad veritatem accesserunt*”.

³⁰ Cf. BERGERON, M. *Op. cit.*, p. 153.

³¹ *IDEM, ibid.*

as pessoas distintas não somente se justapõe (*in obliquo*) ao sentido “essencial”, mas implica as próprias exigências da natureza da relação”. Santo Tomás, por seu turno, dirá que a relação é tomada por *persona* não “*ex usu*”, mas “*ex significatione sua*”, “*ex congruentia suae significationis*”³², após uma argumentação da qual trataremos logo a seguir, depois de uma evocação do contexto da *Summa Theologiae*.

Nessa obra, em que Santo Tomás segue a “*ordo doctrinae*”, começando pelas processões “*in divinis*” (questão 27) para chegar depois às relações e somente então às Pessoas, tem-se verdadeiramente uma obra-prima de especulação teológica³³. A reflexão é sintética: pressupondo o ensinamento revelado e proposto pela Igreja, ela procura descobrir a inteligibilidade, partindo do mais simples em direção ao mais complexo. Antes de designar e estudar as pessoas, Santo Tomás começa metodicamente pela essência, justamente porque as Pessoas devem ser pensadas, desde o princípio, conforme a analogia do espírito: um “caminho”, diz ele³⁴, que não conduz à demonstração da existência do mistério trinitário, ou de seu “*quid sit*”, mas que serve a qualquer “manifestação” do mesmo: “*quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum*”³⁵. Às processões sucedem as distinções reais relacionais, as únicas distinções possíveis de serem concebidas na simplicidade do Ser divino, pois elas não lhe acrescentam nem lhe removem um “*aliquid*”, e, ademais, também não estabelecem qualquer desigualdade entre os termos distinguidos, ordenando apenas uns aos outros: a “*ratio*” da relação é o “*esse ad*”. Ou, se nas criaturas a relação vem às essências, como uma atribuição contingente, que não se identifica com elas e é existencialmente da ordem acidental, em Deus, contudo, no Qual nada pode ser atribuído a modo da contingência ou de accidentalidade, as relações existirão na condição eterna e substancial da essência divina, sem deixarem de ser relações. Elas serão relações subsistentes³⁶. Ainda há dois pontos para precisar: se, uma vez opostas, as relações se distinguem, uma vez que reais elas têm seus termos realmente distintos³⁷; e se em Deus somente podem ser reais e distintas as relações que

³² *S. Th. I, q. 29, a. 4*: “*Sed postmodum accomodatam est hoc nomen persona ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, sed etiam ex significatione sua*”.

³³ LONERGAN, B. *Verbum. Word and Idea in Aquinas*. Londres, 1968, p. 211: “*a masterpiece of theology as science and the apex of trinitarian speculation*”.

³⁴ *I, q. 32, a. 1, 2ª obj.*: “*quam viam supra secuti sumus*”.

³⁵ IBIDEM, *ad 2*. Mas, num sentido mais forte: *De Pot.*, q. 9, a. 9, *ad 7*.

³⁶ *S. Th. I, q. 28, a. 2*.

³⁷ *S. Th. I, q. 28, a. 3*.

seguem as processões imanentes, assim, as processões pela via intelectual e volitiva³⁸.

Eis como se atinge o problema das “Pessoas”, nas questões 29 e seguintes, isto é, o problema desse “nome” com o qual a tradição designou as Três. Tal nome não é o ponto de partida para a reflexão teológica de Santo Tomás, imunizada sob este ponto de vista, na observação muito justa de Karl Rahner: não é necessário que no tratado trinitário se faça uso, desde o começo, do conceito de “pessoa”, e este não foi tampouco o proceder da Revelação³⁹. Não é partindo de “pessoa” que se chegará à “pessoa divina” – no sentido intra-trinitário –, pois se deve estabelecer a mediação da individuação relacional (“*subsistens relatione distinctum*”), na qual, se pensarmos, está o conceito de “*relatio subsistens*” como aquilo que deve ser, concretamente, a “pessoa divina”:

“... aliud est quaerere de significatione hujus nominis ‘personae’ in communi, et ilud de significatione ‘personae divinae’. Persone enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa [...]. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationem originis... Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens alicui subjecto, sed ipsa essentia divina: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit”⁴⁰.

Assinalamos uma vez mais o progresso dessa concepção face à teologia anterior, considerada mesmo em seus grandes momentos, por exemplo, nos Padres Capadócius e em Santo Agostinho. Nos primeiros, a utilização da categoria da relação não parece exceder aquela do acidente imutável e permanente, enquanto aplicada às Pessoas divinas⁴¹. No Doutor de Hipona, há uma aproximação à noção de relação constitutiva, e não apenas distintiva, das Pessoas, mas ainda não há a formulação explícita da “*relatio subsistens*”: falta a distinção entre a “*ratio*” da relação e seu “*inesse*”, como também a consequente afirmação pela qual em Deus o “*esse*” da relação é substancial

³⁸ *S. Th. I, q. 28, a. 4.*

³⁹ Cf. RAHNER, K., in FEINER, J. e LOEHRER, M. (dirs.). “*Mysterium salutis*”. Einsiedeln, 1967, a. 2, p. 243.

⁴⁰ *S. Th. I, q. 29, a. 4.*

⁴¹ Cf. LAFONT, G. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris, 1969, p. 61.

sem prejuízo da distinção entre este e a essência divina “*secundum intelligentiae rationem*”⁴².

Além disso, Santo Tomás mostra-se convincente ao indicar que a integração racional no conceito de “*persona divina*” – à maneira de “*principium individuale in divinis*”⁴³ – não prejudica a analogia sugerida anteriormente pela palavra “*persona*”:

*“non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae, vel humanae, quod nomen ‘persona’ aequivoce dicatur”*⁴⁴.

Como ele diz também alhures, se o nome comum de “*persona*” significa aquilo que exprime a definição clássica, em que se subentende uma “*ratio formalis*” e uma realização material, conforme a respectiva natureza, portanto: “*oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana*”; ou seja, se essa “*ratio formalis*” se verifica nos dois casos, a diferente realização “*material*” não destroi a analogia⁴⁵.

Sim, analogia, não univocidade. Mas analogia que torna muito apreciável a utilização da palavra “*persona*” para exprimir o mistério de cada uma das Três e, no plural, a união das Três – uma “*communitas rationis*”⁴⁶ que não quer, de maneira alguma, apreender, num “*gênero*” ou numa “*espécie*”, sua singularidade (como, aliás, em meio aos homens a palavra “*pessoa*” significa o *individuum vagum*). Da mesma maneira que Ricardo de São Vítor, Tomás afasta-se de Santo Agostinho quanto à estimativa da palavra “*persona*”; ele não a toma senão de maneira convencional e chega mesmo a chamá-la inspirada: “*non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti Patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem verae fidei exprimendam*”⁴⁷.

Falta, contudo, o ponto crucial: a distinção pela consciência vai subsistir na analogia? Já vimos que, para Santo Tomás, a pessoa é um objeto psicológico, conhecedor e dominador de seus atos. Deus, a Quem convém a

⁴² Cf. MUSTILLO, G. *Le relazioni trinitarie in S. Agostino e S. Tommaso d’Aquino*. Compobasso, 1974, p. 64.

⁴³ *De Pot.*, q. 2, a. 2, ad 5.

⁴⁴ *S. Th. I*, q. 29, a. 4, ad 4.

⁴⁵ *De Pot.*, q. 9, a. 4.

⁴⁶ *S. Th. I*, q. 30, a. 4.

⁴⁷ *De Pot.*, q. 9, a. 4; cf. a. 3, ad 3, *sed contra*.

personalidade “*excellentiori modo*”, sendo a absoluta identidade da existência, da essência e da operação, é também a perfeita autoconsciência: “*seipsum per seipsum intelligit*”⁴⁸. “*Ecce personalis distinctio: Exodi tertio, Ego sum qui sum*”⁴⁹ – eis uma palavra de São Boaventura, que poderia ser também de Santo Tomás: é a consciência, que se exprime no *eu*, a manifestação da personalidade. As Pessoas divinas, na medida em que se identificam com a substância divina, possuem indivisivelmente a consciência divina, como seu “objeto”. A questão seria, entretanto: Mas uma vez consideradas nas relações *ad intra* são elas centros distintos de consciência, cada um com seu “Ego”?

Santo Tomás não aborda diretamente essa questão; no entanto, sugere alguns princípios de resposta. Primeiramente, o conceito analógico de personalidade se mantém nas relações subsistentes. Em seguida, Santo Tomás concebe as relações como sendo “modificativas” da essência, no sentido que: “*paternitas est divinas essentia prout est in Patre, non prout in Filio, non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non*”⁵⁰.

Pensamos que essa modificação relacional, apenas relacional, permite a integração da ideia de uma distinção psicológica entre as Pessoas da Santíssima Trindade. Observamos que tal modificação não é uma abstração para Santo Tomás, pois ele faz derivar conseqüências dela: é em razão dela que o Filho e o Santo Espírito, ainda que possuindo a mesma natureza que o Pai, não geram; é em razão dela que somente o Pai e o Filho dão processão ao Espírito Santo, como único princípio:

*“licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen secundum modum existendi, scilicet cum alia relatione; et ideo non oportet quod quidquid convenit Patri per naturam suam, conveniat Filio”*⁵¹.

A linguagem de Santo Tomás é clara e poder-se-ia citar, na mesma linha, este outro texto da Suma:

“Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde verum est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Non tamen sequitur quod posset generare: sed mutatur quid in aliquid, nam generatio significat relationem in

⁴⁸ *S. Th. I, q. 14, a. 2.*

⁴⁹ S. BOAVENTURA. *Comment. in Jo.*, 8, 38 (ed. *Quaracchi*), t. VI, p. 361.

⁵⁰ *De Pot.*, q. 2, a. 5; cfr. *Comp. Theol.*, 832.

⁵¹ *De Pot.*, q. 2, a. 1, ad 13.

*divinis. Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam habet Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam 'ut dans': et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam 'ut accipiens': et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari'*⁵².

Se, então, a potência não é “*eodem modo*” em cada Pessoa, há o direito de se dizer a mesma coisa dos outros atributos e, em particular, da consciência. Uma linguagem assim nos é permitida e, por ela, a distinção do *Ego*, essa distinção que sempre segue a personalidade.

Dir-se-ia também que Santo Tomás se aproximou bastante da resposta explícita a tal questão, totalmente moderna, da consciência pessoal, pois ele distingue, no Filho e no Espírito Santo, um modo próprio de possuir a ciência ou o amor.

*“Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut Verbum conceptum”*⁵³.

*“Ad quartum dicendum quod, sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut Amorem procedens, non ut a quo procedat amor”*⁵⁴.

O contexto aqui é o da *analogia psicológica*, a qual, em Santo Tomás (como em Santo Agostinho), é realmente “psicológica”, mais que “metafísica” – Lonergan observou bem⁵⁵ – uma vez que se baseia nas produções do verbo e do amor, compreendidas não apenas como produções (no plano da causa eficiente), mas como emanações da consciência intelectual, derivadas, respectivamente, de um entendimento prévio (e concomitante) ao “*dicere*”, e de um julgamento de valor prévio (e concomitante) ao “*amare*”. Assim, não

⁵² I, q. 42, a. 6, *ad* 3; cf. a. 4, *ad* 2.

⁵³ *De Pot.*, q. 9, a. 9, *ad* 6; cf. *S. Th.* I, q. 34, a. 2, *ad* 4: “*Ad 4m dicendum quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum. Est autem Filius Deus genitus, non autem Deus generans. Unde est quidem intelligens, non ut producat verbum, sed ut Verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione distinguitur a principio Verbi*”.

⁵⁴ *S. Th.* I, q. 37, a. 1, *ad* 4.

⁵⁵ LONERGAN, B. *Op. cit.*, p. 127.

teremos que ler os textos aqui citados sobre o Verbo e o Amor a partir de uma chave puramente metafísica, que faça abstração de tal conteúdo e que vise somente em cada caso a um “*processio operati*”⁵⁶.

Outros lugares de Santo Tomás que supõem as Pessoas como Sujeitos psicologicamente distintos seriam, por exemplo, aqueles que se referem aos atos nocionais voluntários (no sentido de realizados com amor)⁵⁷; também a questão, já mencionada, da igualdade e da semelhança recíprocas das Pessoas⁵⁸; e, sobretudo, os temas da Habitação trinitária nas almas e da processão do Espírito Santo como “amor mútuo” do Pai e do Filho.

A Habitação trinitária justos é, com efeito, explicada como uma relação de amizade com três “Sujeitos”⁵⁹.

A Patrística não havia acentuado esse aspecto. Os Padres gregos, cuja doutrina sobre esse tema poderia ser resumida naquela de São Cirilo de Alexandria⁶⁰, consideravam mais a presença divina especial sob uma visão ontológica, aquela da transformação deificante que produz. Traduzir-se-ia seu pensamento dizendo que visavam antes a infusão de graça e de seus dons, que a experiência de convivência que a segue. A “deificação” se efetuava pela presença “substancial” do Espírito Santo, não apenas por uma ação divina. O clima das ideias era de inspiração platonizante, indicada pela escolha das palavras principais: “participação” (*métexis*), “presença” (*parusia*)⁶¹. Santo Agostinho acrescentou o tema da manifestação. Seguindo a inclinação de sua mentalidade ocidental – que se apegava mais à ordem da operação e da psicologia –, ele acentuava o aspecto dinâmico e psicológico da Habitação divina nas almas e o exprimia com a ideia da manifestação: “*Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*”⁶², “*mitti est cognosci*”⁶³. Pedro Lombardo

⁵⁶ Cfr. IDEM, *ibidem.*, pp. 189-191; IDEM, *Divinarum Personarum conceptio analogica*, Roma, PUG 1957, pp. 253-272.

⁵⁷ *S. Th.* I, q. 41, a. 1 e 2; cfr. q. 42, a. 2; *De Pot.*, q. 2, a. 3; q. 10, a. 2, *ad 4 e ad 5*.

⁵⁸ Cf. *S. Th.* I, q. 42, a. 6, *ad 2*. À objeção de que, conforme Jo 14, 31, o Filho recebe um “*mandatum*” do Pai e, portanto, Lhe é inferior, eis a resposta (que supõe a referência da palavra evangélica à condição divina do Cristo): “*Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando*”. Seria difícil não reconhecer que a “*voluntas agendorum*” é marcada também pelo “*modus relationis*”, da mesma maneira que, dois artigos antes, a “*dignitas*” vinha afirmada no Pai “*secundum relationem dantis*” e no Filho “*secundum relationem accipientes*” (q. 42, a. 4, *ad 2*), como alhures diz o mesmo artigo na resposta seguinte que já foi citada.

⁵⁹ Sobre o mistério das missões divinas e da Habitação trinitária, ver sobretudo: *In I Sent.*, d. 14, d. 18; *S. Th.*, I, q. 43.

⁶⁰ S. CIRILO. *Dialogue VII sur la Trinité* (M.G. 75, 1075-1124); cfr. CHEVALIER, I. “*Présence de la Trinité par la sanctification*”, in *Suppl. à La Vie Spirituelle*, 1938, p. 158.

⁶¹ CHEVALIER, I. *Op. cit.*, p. 161.

⁶² *De Trinitate*, 1, IV, 20, 28 (cf. *S. Th.* I, q. 43, a. 3, obj. 3; a. 5) *ad 1 e ad 2*; a. 6; *ad 2*.

compreendeu Santo Agostinho precisamente nesse sentido, assumido desde então pela elaboração escolástica:

“Hic aliquatenus aperit Augustinus quomodo Deus habitet in aliquo, id est habeatur, cum videlicet ita est in aliquo ut ab eo cognoscatur et diligatur”⁶⁴.

Santo Tomás encontra, portanto, toda uma tradição teológica bastante desenvolvida acerca desse assunto, seja nos Padres, seja em teólogos como Pedro Lombardo, Guilherme d’Auxerre, Alexandre de Hales, Eudes Rigaud, Santo Alberto, São Boaventura⁶⁵. Como esses autores, ele considera a Habitação divina como uma presença real e substancial (não somente de ordem moral)⁶⁶; uma presença nova e distinta da presença de imensidade⁶⁷; efetuada pela graça santificante⁶⁸; comum às três Pessoas⁶⁹; resultando, para o que é do Filho e do Santo Espírito, de suas missões invisíveis⁷⁰. E incluiu também as ideias de imagem, de participação e de manifestação⁷¹.

No Comentário ao Primeiro Livro das Sentenças, dir-se-ia que a visão dominante é aquela dos Padres gregos, com a ênfase do elemento “ontológico” como razão da Habitação, da deificação. Na Suma, ao contrário, a ênfase se dá sobre o aspecto “intencional” e a presença divina trinitária é de preferência fim e termo que princípio da Habitação. Este é apresentado menos como a “*sigillatio*” das Pessoas na alma, do que como a fruição obtida quando Elas se tornam objeto do conhecimento e do amor⁷².

Omitimos aqui toda a discussão acerca da significação de tal diversidade e também uma série de outras questões conexas, para abordar apenas o contexto “personalista” da Habitação trinitária na reflexão de Santo Tomás. “Personalista”, dizemos, no sentido ontológico dessa palavra, uma vez que o mistério é proposto no interior da perspectiva das “missões”, sobretudo na

⁶³ *De Trinitate, Ibid., 29.*

⁶⁴ *I Sent., d. 37.*

⁶⁵ Cfr. CUNNINGHAM, F. L. B. *The Indwelling of the Trinity*, Duque, 1955.

⁶⁶ *In I Sent., d. 14, q. 2, a. 1; S. Th. I, q. 43, a. 3.*

⁶⁷ *In I Sent., d. 37, q. 1, a. 2; S. Th. I, q. 8, a. 3 etc.*

⁶⁸ *In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2; S. Th. I, q. 43, a. 3, ad 1.*

⁶⁹ *In I Sent., d. 15, a. 2; S. Th. I, q. 43, a. 5; cf. a. 4, ad 2.*

⁷⁰ Cfr. CUNNINGHAM, F. L. B. *Op. cit.*, p. 183.

⁷¹ Por exemplo: *In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1; S. Th. I, q. 43, a. 5, ad 2.*

⁷² *S. Th. I, q. 8, a. 3; q. 43, a. 3.*

Suma⁷³. Mas “personalista” também no sentido psicológico, aquele de amizade com as Três, com cada um das Três, que está na alma – dir-se-ia como João de Santo Tomás⁷⁴ – “*per modum inhabitantis et amici conviventis et finis possessi*”. Outros autores, como Alexandre de Hales, falaram também de um “*fruitio*” das Pessoas divinas, mas os textos de Santo Tomás se sobressaem neste ponto. Trata-se de uma presença de Pessoas a pessoas, eis porque ela se realiza somente na criatura racional, capaz de uma “*conjunctio*” de amor:

“Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae”⁷⁵.

“Persona autem divina dicitur esse alicujus... in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur illud quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina Persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta”⁷⁶.

À primeira vista, dir-se-ia pouco conveniente a pessoas uma linguagem que as faz objeto de “*fruitio*”, mas, no contexto de Santo Tomás, trata-se aqui da felicidade da qual usufrui o homem em contato com o “*nobilissimum objectum, quod est Deus*”⁷⁷: a palavra é separada da ideia da instrumentalização, e é assim que ela acaba aplicada em referência às Pessoas divinas que, pelas missões, doam-se elas próprias aos homens⁷⁸.

O conceito de “doação” presta-se de resto por ele mesmo, a esse entendimento “personalista” das missões invisíveis. Ele se diz, em primeiro lugar, do Pai, que vem sem ser “enviado”:

⁷³ Há uma certa diversidade na concepção das missões. No Comentário às Sentenças, tem-se que a missão se reporta principalmente a um efeito, causado por toda a Trindade: *I Sent.* d. 15, q. 1, a. 2. Na Suma, a noção de missão remete, em primeiro lugar, à processão eterna: *S. Th. I*, q. 43, a. 1. Ver o comentário do Cajetano.

⁷⁴ *Cursus Theologicus*, I, q. 8, Disp. 8, a. 7, n. 8.

⁷⁵ *S. Th. I*, q. 43, a. 3.

⁷⁶ *S. Th. I*, q. 38, a. 1; cf. q. 43, a. 3, *ad 1 etc.*

⁷⁷ *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1.

⁷⁸ *S. Th. I*, q. 43, a. 3.

“si dare importat liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum”⁷⁹.

Sobre o plano divino e enquanto distinto do Filho e do Santo Espírito, o Pai é, portanto, um “eu” que pode doar-se a si mesmo livremente. Mas não somente o Pai, pois também na ideia das “missões” propriamente ditas há aquela de “doação”: *“divinam personam mitti est ipsam donari”⁸⁰*. Deve-se reconhecer, entretanto, que a doação ativa das Pessoas procedentes é tomada num sentido que faz abstração da origem e, portanto, da relação pessoal: *“si enim accipiamus donationem, sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur”⁸¹*. Então, não seria necessário ampliar a interpretação “personalista” de um texto como este: *“Spiritus Sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo dicitur esse sui ipsius”⁸²*.

2. O TEMA DO AMOR MÚTUO.

Santo Agostinho havia caracterizado as processões divinas conforme a analogia do pensamento e do amor. Tratar-se-ia de uma simples ilustração ou da busca de uma verdadeira analogia? De todo modo, o Santo Doutor insistiu frequentemente na imperfeição da imagem da alma e, estendendo-se mais sobre a estrutura das “tríades” no homem que sobre uma aplicação à Trindade, deixou espaço à teologia especulativa posterior. Isso é verdade sobretudo em relação ao capítulo da processão do Espírito Santo como Amor, um tema que se tornará clássico na tradição ocidental e evoluirá em duas direções, abertas igualmente depois dos textos de Santo Agostinho. De um lado, há uma corrente de autores medievais, de Santo Anselmo a Duns Scot, que pensaram uma processão de amor, cujo objeto seria, simplesmente, a bondade da essência divina. De outro lado, tem-se a teoria do amor mútuo, tornada célebre por Ricardo de São Victor, cuja analogia social da Trindade – a mais explícita e eloquente de todas as que foram pensadas – fascinou os teólogos da Idade Média⁸³. Ainda que diferente da concepção agostiniana sobre a processão do Espírito Santo como “Amor”, ela influenciou a leitura

⁷⁹ *Ibidem*, ad 1.

⁸⁰ *Ibidem*, a. 3, obj. 1; cfr. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, ad 2.

⁸¹ *In I Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1.

⁸² *S. Th.* I, q. 38, a. 1, ad 1.

⁸³ Cf. DONDAINE, H. F. *Op. cit.*, t. 2, p. 395.

desta sob a visão dos “*nexus duorum*”, em autores como Guilherme d’Auxerre, São Boaventura, Santo Alberto⁸⁴ e também Santo Tomás.

Antes de examinar a posição de Santo Tomás, é preciso assinalar alguns distanciamentos que ele toma em relação a Ricardo. Para este, o princípio de base era que apenas o amor “*ad alterum*” seria perfeito e digno de Deus, como se a perfeição do amor fosse derivada, antes de tudo, da direção a um termo e não, primeiramente, da “*ratio diligendi*”. Ora, para Santo Tomás, amar é querer o bem de alguém; o que especifica o amor é o bem, seja de outrem, seja do próprio sujeito⁸⁵. Assim, o preceito da caridade nos ordena a amar o próximo, mas também a nos amar a nós mesmos⁸⁶. “Deus é Amor”: eis uma proposição que é verdadeira já no tratado da unidade divina⁸⁷. E, na Trindade, as Pessoas se amam a elas mesmas⁸⁸. Conforme Santo Tomás, a *amizade* é dirigida a outrem, mas não necessariamente a *caridade*: “*licet amicitia sit in communicatione ad alterum, tamen amor non de necessitate est ad alterum qui sufficit ad rationem caritatis*”⁸⁹. Assim, vê-se que a teoria de Ricardo conduziria à demonstração *a priori* de uma pluralidade de Pessoas em Deus... Mas não é preciso apreendê-la com tal rigor; seu princípio de base pode ser compreendido como expressão enfática da excelência da amizade interpessoal, e assim, ela é apropriada para fundamentar um argumento de conveniência, no contexto da “*fides quaerens intellectum*”. É, de fato, como Santo Tomás a compreendeu⁹⁰.

A posição de Santo Tomás sobre a processão do Santo Espírito evoluiu na direção “essencialista” de Santo Anselmo, mas com a integração também do tema do amor mútuo. Uma certa evolução de seu pensamento é irrecusável e foi observada, não sem algum exagero, pelo teólogo brasileiro M. T. L. Penido em artigos bem conhecidos⁹¹. Esse autor notou que Ricardo figura, em primeiro lugar, no Comentário às Sentenças, no corpo do artigo de Santo Tomás; no *De Potentia*, vê-se no “*sed contra*” e na Suma Teológica é citado em meio aos objetores⁹². Enfim, no *Contra Gentes*, a explicação é dada somente

⁸⁴ Cf. PENIDO, M. T. L. *Gloses sur la procession de l’amour*. Eph. Theol. Lov. 14 (1937), pp. 33-68: citações de todos esses autores.

⁸⁵ *S. Th. I-II*, q. 26, a. 4; q. 27, a. 1.

⁸⁶ *S. Th. II-II*, q. 25, a. 4.

⁸⁷ *S. Th. I*, q. 20; cf. *II-II*, q. 23, a. 2, ad 1.

⁸⁸ *S. Th. I*, q. 37, a. 1, ad 3.

⁸⁹ *De Caritate*, a. 7, ad 12; cf. ad 10 e ad 11.

⁹⁰ *S. Th. I*, q. 32, a. 2, ad 2.

⁹¹ *In I Sent.*, d. 10, q. 1, aa. 1-4.

⁹² *De Pot.*, q. 9, a. 5, *sed contra*; ad 20; q. 10, a. 2, ad 11; a. 4, ad 8, ad 9; a. 5; último *sed contra*. Para as referências à Suma, ver os textos das notas seguintes.

por recurso ao *amor bonitatis*, segundo o qual “*Deus seipsum amat*”⁹³; e no *Compendium Theologiae* tem-se a mesma coisa⁹⁴.

Em todo caso, tem-se que na Suma Teológica se encontram os dois temas, embora com a primazia do amor essencial. O amor recíproco está incluso, por exemplo, no texto de I, 37, 1, *ad 3*:

*“Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium et e converso, ut amanti ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus ab utroque procedat”*⁹⁵.

Também já na questão precedente havia a clara afirmação da processão “*a Patre et Filio ut sunt duae personae distinctae*”⁹⁶.

O Pe. Penido confessou sua perplexidade (diante do primeiro desses textos): – “Notar-se-ia, portanto, um retorno à concepção ‘personalista’, com sua caridade, sua reciprocidade no amor, uma vez que em outras passagens – na própria Suma – insiste tão enfaticamente no ponto de vista da natureza?”⁹⁷.

Não parecia possível admitir tal incoerência no pensamento de Santo Tomás, e era preciso “neutralizar a teoria ricardiana pelo agostinianismo”. Penido foi, portanto, aos grandes comentadores. Mas em vão: todos estavam “lamentavelmente enganados”: Capréolo, Cajetano, João de Santo Tomás, os Salmanticenses *etc.*, pois todos “se esforçavam em integrar a teoria ricardiana ao tomismo... sem levar em conta o antropomorfismo ricardiano; sem se aperceber que estamos frente a dois sistemas irreduzíveis, sem considerar, enfim, que entre o Comentário de Santo Tomás sobre o Primeiro Livro das Sentenças e o *Compendium Theologiae*, desenrola-se uma evolução doutrinal importante”⁹⁸.

Portanto, a solução Penido julgou encontrá-la na transferência do amor recíproco do plano nocional para o essencial. Em oposição a São Boaventura, para quem o amor da amizade excluiria, como razão formal da expiração, o

⁹³ C. G., IV, c. 19; c. 20; c. 23; s. 26.

⁹⁴ *Comp. Theol.*, 45-50.

⁹⁵ I, q. 36, a. 4, *ad 7*; *ad 1*; q. 37, a. 1, *ad 3*.

⁹⁶ PENIDO. M. T. L. *Op. cit.*, p. 58.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 62.

amor de cada Pessoa por si mesma, Santo Tomás teria querido ensinar que o amor em Deus é tão privado quanto mútuo, sem dizer, todavia, que a reciprocidade era a razão formal da processão. Formalmente, com efeito, não se devia falar aqui senão do amor para a bondade divina (como do conhecimento da verdade divina, na processão do Verbo). A expressão “amor mútuo”, ademais, aproximar-se-ia da metáfora. A processão “*ex duobus*” não significa a dualidade no seio do princípio expirador.

Mas não se poderia dizer: Já que o Pai e o Filho se distinguem realmente, o ato de amor está presente em cada um com a modificação trazida pela relação? Cabe a Penido responder: – “E é aqui que reside a confusão! Vendo o Pai e o Filho sob a luz *nocional* da geração, temos “*a quo alius*” e “*qui ab alio*”: o Pai “dá” o amar, e o Filho “aceita”, mas não “devolve” o amor, formalmente falando. Com efeito, a relação de geração implica, propriamente, a saída da fonte, “*exitus ab alio*”, mas não o refluxo em direção à fonte “*reditus in alium*”; ao passo que a reciprocidade do amor implica não só que o amor vai ao amado, mas que retorna para o amante. Na perspectiva *nocional* da primeira processão, não há lugar para a “*redamatio*”. Onde, então, o Filho não ama o Pai? – *Absit*. O Filho ama necessariamente o Pai porque ama a bondade primeira que é, por identidade, e a Sua e aquela de Seu Pai”⁹⁹.

A exposição do Pe. Penido nos interessa, não por causa de sua objeção quanto ao modo da segunda processão, mas naquilo que ele diz sobre o *amor mútuo*, entendido somente no plano essencial.

Pensamos que, transportando totalmente a reciprocidade do amor, sobre o plano essencial, sem admitir sua “modificação” pelas relações, faz-se desaparecer a ideia de reciprocidade, que se acha bem sugerida por grandes textos de São João. Diríamos, então, que Penido tomou a noção de relação de origem, o “*exitus ab alio*”, num sentido excessivamente abstrato, que não se impõe. Observamos que Santo Tomás considera as relações, na Suma, depois das processões, e que estas são concebidas conforme a analogia psicológica como processões imanentes cuja saída, o “*exitus*”, inclui, de certa maneira, um “*reditus*”, um afrontamento pelo qual o Verbo é, como no Evangelho, voltado para o Pai: *prós ton Theon*¹⁰⁰. (A História da salvação exprime a refração, no movimento do Cristo que retorna a seu Pai: “*exivi a Patre... vado ad Patrem*”).

Ademais, é preciso reconhecer a ininteligibilidade de uma comunicação da essência (e de seus atributos de conhecimento e de amor) sem a suposição

⁹⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁰⁰ Jo. 1, 1-2; cfr. DE LA POTTERIE, I. *L'emploi dynamique de eis dans saint Jean et ses incidences théologiques*, *Biblica* 43 (1962).

de uma “modificação” relacional. Se, com efeito, o Pai comunica ao Filho Sua divina consciência, não se compreende que ela esteja no Filho como consciência paterna; e deve-se dizer a mesma coisa sobre o amor. Ou o Pai não teria uma consciência própria, um “*Ego-Pater*”? Falar-se-ia apenas de um “*Ego Trinitas*” ou de um “*Ego Deus*”, comum às três Pessoas e expressão somente da unidade da natureza? Isso seria impensável no contexto da revelação bíblica. E também no contexto de Santo Tomás que fala, por exemplo, dos atos nocionais como “voluntários” – não no sentido de produzidos livremente, como diriam os arianos, mas no sentido de realizados no amor, embora necessariamente. A “*concomitantia paternae voluntatis*” na geração do Filho¹⁰¹ significa a geração efetuada pela pessoa ontológica do Pai (“*quia Pater generat*”), uma vez que também dotado de consciência e de amor.

Não se segue daí que, uma vez que atribuímos o amor interpessoal, quiséssemos atribuir novas relações reais entre as Pessoas para além das que as constituem; basta pensar a relação de razão, estabelecidas conforme nossa maneira de significar, isto é, trata-se de relações segundo as quais uma Pessoa não recebe da Outra o amor, propriamente falando, mas tornando-se termo ou objeto. Ouça-se Santo Tomás: “...*cum dicitur Filius amari a Patre, non praedicatur secundum rem quod Filius aliquid a Patre accipiat, sed quod terminatur ad ipsum actus amoris... et cum dicitur Spiritus Sanctus amor Filii in Patrem, non ponitur quod Pater aliquid accipiat, nisi quod, secundum modum significandi, in ipsum terminatur amor Filii sicut in amatum*”¹⁰².

Creemos, portanto, que os textos de Santo Tomás não se opõem ao acolhimento, no plano teológico propriamente dito, da ideia de uma comunhão psicológica das Pessoas divinas. Pelo contrário, eles a estabelecem implicitamente, sobretudo na teoria das processões do Verbo e do Amor, mas também naquelas dos atos nocionais voluntários, de igualdade das Pessoas, das missões invisíveis; ainda mais, eles a supõem na transposição analógica que fazem do conceito de pessoa. A emergência do tema do amor mútuo aparece mesmo como uma apresentação bastante explícita da ideia de que as Pessoas divinas, em sua vida eterna, não devem ser concebidas como puras relações metafísicas no seio do Ser divino, fora de toda analogia com a comunhão interpessoal que Elas manifestam no plano da Economia.

¹⁰¹ *S. Th. I*, q. 41, a. 2.

¹⁰² *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 2, ad 3. Cf. VALLARO, S. *Quaestiuncula de mysterio Trinitatis*. Ang. 26 (1949), pp. 205-217.