



O PRINCÍPIO TRINITÁRIO DAS RELAÇÕES E A COMPLEXIDADE ECOLÓGICA

Maria Freire da Silva

Doutora em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção em São Paulo.

RESUMO

Este artigo tem por objetivo estudar a articulação entre a pericórese trinitária e a complexidade ecológica. O ponto de partida é perceber por meio do dinamismo pericorético trinitário a complexidade do próprio Deus. O termo complexidade deve ser entendido em seu sentido mais amplo: entrelaçar, envolver, estreitar e o ato de abraçar.

PALAVRAS-CHAVE

Pericórese; complexidade; Trindade; ambiente; ecologia.

ABSTRACT

The objective of this article is to study the articulation between the trinitarian unity and the ecological complexity. the starting point is to perceive through the dimensional unity of the trinity to complexity of the same God. The term complexity should be understood in it's wider sense, to interact, involve, restrict and the act of embracing.

KEYWORDS

Trinitarian unity; Trinity; environment; ecology.

1. INTRODUÇÃO

Quando nos debruçamos sobre o contexto histórico, vemos que, na tradição do povo de Deus em busca da terra, no cumprimento da Aliança, as experiências que criaram comunhão e as comuns são sempre de novo narradas. E essas são narradas de acordo com a diversidade da situação; porém, sempre de maneira nova, pois são elas que dão consistência e abrem possibilidade para a experiência mútua e para a experiência própria. Essa forma nova adquire no dinamismo pericorético trinitário, sempre de novo, um ressignificado. Esse ressignificado é gerador de complexidade no interior do meio ambiente, espaço onde está situado o ser humano. Essa complexidade já é expressa na fé exodal na passagem para a terra da promessa:

Cada geração em Israel deve se considerar como se ela própria tivesse saído do Egito, diz o Midrash. O tornar presente da origem comum e a comum viagem da descoberta às recordações, marca a vida das comunidades humanas de narração [...] (MOLTMANN, 1999, p. 36).

Aqui, é importante perceber não apenas como a experiência é narrada, mas, também, como se forma a comunhão ao longo das gerações. A comunhão das gerações acontece mediante a narrativa histórica e as relações sociais de justiça. Perder isso é perder a Tradição, a Memória.

2. TODA EXPERIÊNCIA DE COMUNHÃO ABRE PARA NOVAS EXPERIÊNCIAS

Na experiência comunitária da criação, mulher e homem ocupam seu espaço peculiar, assumindo responsabilidades. Nesse espaço fazem a experiência de Deus, do outro, do cosmos. É a possibilidade de reconhecer a Trindade em todas as coisas e todas as coisas na Trindade.

A experiência de comunhão se dá por intermédio da História. É a experiência histórica do Deus-Trindade. No entanto,

no centro da fé cristã encontra-se a história de Cristo. No centro da história de Cristo encontra-se sua paixão e sua morte na cruz. Portanto, é preciso tomar a expressão “paixão” a sério na acepção dupla da palavra, para compreender o mistério de Cristo: a história de Cristo é a história de uma grande paixão, de uma apaixonada consagração a Deus e seu reino. A história de sua vida e de sua paixão constituem uma unidade (MOLTMANN, 1994).

Antigamente falava-se muito de um Deus impassível, imóvel, imutável, incapaz de ser sensível diante da angústia e do sofrimento do próprio Filho. Contudo, vemos que a tradição cristã tem em seu núcleo central a história da paixão de Cristo. Os sofrimentos, a paixão de Jesus são narrados nos Evangelhos (MOLTMANN, 2000). O sacrifício do Filho de Deus para a redenção do mundo é revivido na eucaristia na forma *do pão e do vinho* (MOLTMANN, 2000, p. 35).

Deus, pessoalmente, está envolvido com a história da paixão do seu Filho, caso contrário a morte de Jesus não teria efeito redentor. Como poderia a fé cristã entender a paixão de Jesus como revelação se Deus, se Cristo sofrer. Nesse sentido, Ele é passível (MOLTMANN, 2000, p. 37). Porém, Deus está completamente comprometido com a vulnerabilidade histórica da cruz de seu Filho.

Quando resgatamos a origem do Universo, no sentido da fé cristã, vemos o Espírito Santo dinamizando o princípio da criação (Gn 1,1).

No sentido hebraico, temos a “*RUAH*”, que significa a força vital de Deus: um furacão, uma tempestade, uma força no corpo e na alma, na humanidade e na natureza. Isso significa que sempre está se pensando em alguma coisa viva, que se opõe à morte, em algo que está em movimento e que se opõe à rigidez. É a força vivificante, originante, transformadora e recriadora de Deus, em movimento (Ez 13,13s; 36,26ss).

Assim como a essência da vida era vista no inspirar e expirar o ar, a “*Ruah*” era aplicada ao sopro da vida e ao alento vital de homens e animais (Ecl 12,7; 3,21).

À medida que a vitalidade da vida era vista também na circulação do sangue, fazia-se distinção entre a “alma do sangue” – “nephesh” e alma da pessoa, “ruah” (Sl 51,12) o que pede uma nova e segura “ruah” – Sl 31,6 – a “ruah” do homem é encomendada nas mãos de Deus (Lc 23,46).

Quando, nesse contexto, se fala de “ruah Yahweh”, muitas vezes se faz distinção entre força vital criadora de Deus e a força vital criada de todo ser vivo (Sl 04, 29s), “se retiras Tua ‘ruah’, morrem e voltam ao pó; se envias a Tua ‘ruah’, são recriados e renovas a face da terra”.

Jz 9,23 – Deus enviou uma má “ruah”.

I Sm 16,14 – Saul era assaltado por uma má “ruah” da parte do Senhor.

2 Rs 22,22 – Deus mandou o profeta Acab profetizar “uma ruah misteriosa” (MOLTMANN, 2000, p. 47-50).

Quando a “ruah” é associada a Deus e Deus relacionado à “ruah”, então “Ruah” e DABAR Yahweh se aproximam.

Aqui, “Ruah” é compreendida como o sopro da voz de Deus. Deus sopra, Deus fala; Deus fala e sopra. Por isso, nos tempos antigos, é a “Ruah Yahweh” que chama os profetas, ao passo que mais tarde eles são chamados pela DABAR “Yahweh” (Dabar significa Palavra).

Quando essa unidade de sopro e voz é aplicada à ação criadora de Deus, então as coisas são chamadas à vida pelo Espírito e pela Palavra de Deus.

Sl 33,6 – “Pela Palavra do Senhor foram feitos os céus, e todos os seus exércitos pela ‘Ruah’ de sua boca”. Já percebemos a “Ruah elohim” vibrando sobre o caos primitivo (Gn 1,2). A “Ruah” dinamiza o nada, o caos e origina a criação diversificada, bela, em movimento de comunhão.

Para os antigos, a palavra “DABAR” masculina e a força vital feminina “RUAH” se completam.

- a) A “Ruah YAHWEH” é o acontecer da Presença atuante de Deus, que penetra até o mais íntimo da existência humana “onde irei longe do Teu Espírito” (Sl 139, 7. 23s).
- b) O termo “Ruah” = significa amplidão (“Rewah”) “a ruah cria espaço, põe em movimento, leva da estreiteza para a amplidão e, assim, torna vivo”. Na experiência do “Ruah” o divino é experimentado como espaço de liberdade, onde todo o ser

vivo se desenvolve. “Colocaste meus pés em campo aberto” (Sl 31,9) “se... a ira te seduziu, haverá em lugar dela uma amplidão sem limites, onde já não existe aflição” (Jó 36,16).

Quando o Espírito = “Ruah” é experimentado como esse espaço amplo, aberto, as pessoas são compreensíveis, relacionais, abertas na busca da amplidão. Essa relacionalidade aponta para o dinamismo pericorético trinitário.

A “Ruah” é experimentada mediante:

- um CORAÇÃO NOVO
- um ESPÍRITO NOVO
- por todo um povo ELEITO
- Espírito de SABEDORIA
- “Ruah” e “hokma” = Espírito e Sabedoria. O Espírito enche a terra e a Sabedoria é o artífice de todas as coisas.

Essa dialética do Espírito na criação e a complexidade encarnatória de Jesus o Filho de Deus nos reconduzem a pensar Deus em seu mistério comunitário de Pai, Filho e Espírito Santo. Pensar Deus é compreender sua revelação na economia salvífica, na casa comum do planeta Terra. Essa relacionalidade aponta para o dinamismo pericorético trinitário. Assim sendo, seguiremos buscando compreensão do termo pericórese, o qual é fio norteador de nossa reflexão. Para entender a complexidade do divino carecemos de proximidade mediante uma linguagem que, embora analógica, nos permite dialogar com as experiências feitas no decorrer da história. Para isso, nos auxiliaremos da expressão pericórese trinitária, desenvolvida por São João Damasceno.

3. O CONCEITO PERICÓRESE EM GREGO

A fórmula trinitária utilizada em toda Igreja, até os nossos dias, procede da terminologia grega. Não se conforma em afirmar a unidade da substância ou da natureza, e por isso canoniza o emprego do termo consubstancial, não somente

aplicado ao Filho, mas um qualificativo comum às três pessoas divinas, numa tentativa de responder à linguagem das três hipóstases, identificadas sem nenhuma ambigüidade com as três pessoas (SESBOÛÉ, 1977, p. 93-124). Santo Agostinho (1995) trata a questão trinitária a partir do amor, mostrando que as pessoas divinas não são mais do que três: um amando aquele que dele procede; outro amando aquele do qual procede; e por fim, aquele que é a própria caridade. Há a mais perfeita igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Sem dúvida, Agostinho parte do fundamento da consubstancialidade trabalhado em Nicéia 325.

Seguindo a trilha de Agostinho, não podemos duvidar de que a Trindade, em seu mistério de comunhão, é amor e caridade em plenitude. Do ponto de vista de Agostinho, o amor supõe alguém que ame e alguém que seja amado. Dessa forma, temos três realidades: o que ama, aquele que é amado, e o próprio amor (AGOSTINHO, 1995, p. 284). Diante dessa afirmação, podemos atribuir-lhe um caráter pericóretico, visto que essa relação perpassada pelo amor recíproco das três pessoas divinas equipara-se à categoria de pericórese trabalhada por João Damasceno. Há um movimento amoroso, inter-relacional, entre Pai, Filho e Espírito Santo na teologia trinitária de Agostinho.

A compreensão relacional e de comunhão das pessoas divinas está intimamente relacionada com o conceito grego de pericórese. Em sua origem, o conceito designa dança; o que significa: um dança girando, rodeando em torno do outro; e o outro rodeando o primeiro. Como conceito reflexivo, pericórese provém do pensamento estóico e neoplatônico, utilizado aqui para significar a relação, a união e a penetração recíproca de corpo e alma. Na teologia, o conceito surge desde Gregório Nazianzeno em contextos cristológicos. Máximo Confessor desenvolve o termo pericórese na tentativa de expressar a penetração recíproca do divino e humano em Jesus Cristo, ou melhor, para pensar *communio como comunicatio*.

Essa compreensão era tomada pela teologia da Trindade. Foi o que aconteceu a João Damasceno e a partir dele, pois antes dele, a encontramos originando-se da raiz de Jo 18,38 e 14,10; encontramos seu conteúdo em Atanásio e nos padres capadócijs. No contexto teológico-trinitário, pericórese sig-

nifica que o Pai, o Filho e o Espírito Santo estão de tal forma unidos que se interpenetram e interagem mutuamente e se abraçam completamente numa entrega recíproca. O Filho está totalmente no Pai e vice-versa.

No Ocidente, Mário Victorino formula na mesma linha acerca da Trindade dizendo que essa existe *alter in altero*, ou seja, *omnia simul existunt in cōnitione*. Porém, segue sempre associado, desde o ponto de vista da representação, o significado fundamental de que as três pessoas divinas estão em comunidade tal, que podem ser compreendidas metaforicamente só como dançarinos comunitários em uma dança em comum. Isso leva à afirmação de que, conseqüentemente, as pessoas divinas se caracterizam por um estar face a face com o outro numa perfeita intimidade, que uma pessoa está presente e atua na outra.

Boaventura trata a realidade trinitária afirmando que a verdade trinitária é o princípio fundante e explicativo de todas as demais verdades cristãs e humanas. A Trindade como comunidade é a resposta e a solução à sociedade humana e a seu impulso de abertura vinculante e de interligação. O mistério da Trindade não é uma verdade a-histórica, atemporal e abstracta, e sim iluminadora e paradigmática com implicações históricas. Porém, devemos compreender que o esquema teológico de Boaventura é entrelaçado pela filosofia e mística em um sistema unitário, compacto e inseparável. Para ele, a Trindade é um Tu tripessoal que é fonte e modelo da mais profunda relação comunitária (MERINO, 1977, p. 178-210).

A nossa fé se encaixa na consciência plena de nossa identidade cristã e de nossa responsabilidade ante os desafios. Para escapar ao círculo vicioso da sociedade, é preciso tentar estabelecer uma comunicação, um diálogo, ou melhor ainda, uma espécie de pericórese.

Deus é em si unidade e pluralidade, e na superabundância do seu amor, do amor que é em si, pode dar-se ao mundo, esse amor por nós (LADARIA, 1999).

O Concílio de Florença, em *decreto aos Jacobitas*, ensina que Cristo dá testemunho de que o Pai está n'Ele e ele no Pai (Jo 10,30). “O Pai e eu somos uma mesma coisa” (10,38) – a existência do Espírito Santo no Pai. A concepção grega de pericórese desempenha um papel muito amplo, tomando

como ponto de partida a pessoa do Pai, como princípio único, Origem e Fonte da divindade, ensina que a vida divina flui do Pai ao Filho e por meio do Filho ao Espírito Santo. Acentuando a compenetração mútua das três pessoas divinas, salva a unicidade da substância divina. A concepção latina parte da natureza divina e espiritual, Deus é antes de tudo um Espírito Absoluto que pensa e ama. Partindo da unidade da substância divina, explica como essa, pelas processões divinas imanentes, se constitui em Trindade de pessoas. Aparece, portanto, em primeiro lugar a idéia de consubstancialidade.

O Concílio de Latrão IV (1215) ensina que as três pessoas divinas constituem *um único princípio de todas as coisas* (Dz 704; cf. Dz 254, 281, 284).

A tradição cristã afirma que a pessoa se realiza cabalmente e se salva na comunhão-koinonia. Por isso, faz da comunhão-koinonia com Deus, e entre os seres humanos, o cosmos, a essência da salvação.

No contexto bíblico, o ser humano é por natureza relacional, voltado para o outro, porque *criado à imagem e semelhança de Deus*. Sobre essa base, a tradição estabelecerá uma distinção entre indivíduo e pessoa, a partir do mistério da Trindade. Santo Atanásio, Basílio e os capadócijs, Dídimo, após terem defendido a divindade do Filho e, em seguida, do Espírito Santo, elaboraram uma teologia da Trindade. Para o Oriente, tudo em Deus é relacional. No século XI, o concílio de Toledo (675) declara: “O que é o Pai, ele é para o Filho, não para ele; o que é o Filho, ele é para o Pai, não para ele” (DS 528)¹.

Esse estar com e estar no outro de índole relacional mostra que o Deus dos cristãos segundo sua essência é *communio*. Portanto, os três são a divindade (GRESHAKE, 2001). Ricardo de São Victor compreende que se Deus é amor supremo, esse amor necessita como um destinatário outro ser amado, que por sua vez deve corresponder a esse amor.

De outro modo, Deus permaneceria solitário, enclausurado e envergonhado diante dos anjos. Esse amor, para ser coerente com o ser divino em sua perfeição, carece ser caridade ordenada, o destinatário desse amor tem que ser ele mesmo

¹ Cf. Comunhão *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo, 2004. p. 397-406

uma pessoa divina. Sem dúvida, tampouco o amor entre os dois pode ser uma realização suprema do amor.

O próprio amar e ser amado, o amor mútuo, deve abrir-se a um terceiro. Assim, a comunidade de amor (*communio amoris*) não pode ser realizada por menos de três pessoas, quando os dois que se amam reciprocamente se abraçam em supremo entrelaçamento e cada um encontra seu embelezamento no amor recíproco, amor que reside no mais íntimo do outro e vice-versa. Porém, o ápice da alegria está no terceiro a quem ambos amam. Só o terceiro é *condilectus*, o co-amante e co-amado, se mostra propriamente a generosidade e a grandeza do amor, que ultrapassa o face a face de dois para no terceiro alcançar a perfeição². Boaventura, seguindo as trilhas de Ricardo de São Victor, se separa da corrente comum dos latinos aderindo à dos gregos.

Os latinos partem da unidade de Deus e seu problema é mostrar que a Trindade de pessoas não diminui essa unidade fundante e primeira. Os gregos partem da índole e do modo de ser de cada pessoa, e tratam de demonstrar que o tripessoal participa de uma e mesma natureza e não cria problema a uno. Os latinos vêem em Deus uma só natureza que subsiste em três pessoas; distintas por sua relação de origem, as pessoas ante o todo se opõem.

Os gregos vêem que Deus, ao realizar-se como pessoa, se tripersonaliza, de tal sorte que a trindade de pessoas é justamente a maneira metafísica de ter uma substância idêntica; as pessoas não se opõem, mas se implicam em sua respectiva distinção. Para o pensamento latino cada pessoa está na outra no sentido de que as três têm natureza idêntica, enquanto, para os gregos, cada pessoa não pode existir sem “produzir” a outra, o que assegura a idêntica natureza de um só Deus.

Do ponto de vista grego, a Trindade é o modo mesmo de ser do Deus infinito, uno por natureza. Na concepção dos latinos, a Trindade é o modo misterioso como a unidade subsiste em três pessoas. Boaventura, servindo-se dessa corrente, sublinha que o princípio das processões divinas é a fecundidade de Deus que se manifesta como princípio dinâmico de

² De Trin. III, 11, 14, 15 (= B. 95, 100, 101). Citado por Greshake (2001)

amor expansivo, comunicativo e compartilhado na unidade dentro da diversidade.

4. O CONCEITO DE PERICÓRESE EM JOÃO DAMASCENO

Na primeira metade do século VIII, aparece João Damasceno, considerado um sintetizador genial da doutrina patrística anterior. Antes dele, sem dúvida, há outros grandes representantes da teologia oriental: Pseudo-Dionísio Aeropagita no começo do século VI e Máximo, o Confessor, na primeira metade do século VII.

O primeiro é o grande representante da inspiração apofática da teologia oriental, que se refere a Proclo, o último dos neoplatônicos, que fala de Deus como superessência, que não é possível conhecê-lo por meio do conhecimento intelectual. O segundo apresenta uma extraordinária síntese que recorre a Orígenes e aos capadócijs, relendo-os por meio de um cristocentrismo nascido do aprofundamento do dogma de Calcedônia (451).

Têm especial importância suas doutrinas da criação e da divinização que devem ser entendidas em chave trinitária: em seu único Logos eterno o Pai contempla a multiplicidade das coisas que, uma vez criadas, voltam novamente à unidade do seio de Deus por intermédio de Cristo e do dom do Espírito, mediante um processo gratuito e livre de divinização. Atanásio havia assinalado que o Filho é onipresente porque está no Pai e o Pai está no Filho de forma diferente das criaturas (*Ad. Serap.* 3, 4), e que o Espírito está no Filho como o Filho está no Pai (*Ad. Serap.* 4, 4). Macário do Egito havia empregado o termo no sentido de circundar, incluir (*De past. et disc.* 5).

Retornamos, porém, a João Damasceno, que utiliza um termo novo em sua cristologia e na teologia trinitária. O uso do termo tem por objetivo indicar tanto a união sem confusão da natureza divina e da natureza humana em Cristo como a relação da mútua in-existência das três Pessoas divinas. Com relação à Trindade, se refere, logicamente, aos textos joaninos, em que Jesus afirma essa misteriosa realidade: “O Pai e eu somos

um” (Jo 10,30); “o Pai está em mim e eu no Pai” (Jo 10,38; cf. 14,9.11; 17,21). Sem dúvida, recorre a algumas idéias de Irineu de Lion e de Gregório Nazianzeno (CODA, 2000).

A permanência e a morada de uma na outra das três Pessoas significa que elas são inseparáveis e que têm entre si uma compenetração sem mistura, não de forma que se fundem e se misturam entre si, mas de forma que se conjugam e interagem mutuamente. O que se pode afirmar: O Filho está no Pai e no Espírito, o Espírito está no Pai e no Filho, e o Pai está no Filho e no Espírito sem que tenha espaço para mistura, fusão ou confusão. O movimento é uno e idêntico, já que o impulso e o movimento das três pessoas são únicos, algo que não se pode encontrar na natureza criada³.

João Damasceno tomou, portanto, o termo de Cirilo e o usou frequentemente. Foi ele o maior divulgador da doutrina da pericórese. Empregou a palavra como termo técnico designando tanto a compenetração das duas naturezas em Cristo como a interpenetração das pessoas divinas. Ao ser traduzida a obra de São João Damasceno por Burgúndio de Pisa, a expressão passou à teologia ocidental, à versão latina de *Circumincessio*. Dessa, passou mais tarde à palavra *Circuminsessio*. A primeira respeita claramente a idéia da compenetração ativa; a segunda, a de estar ou in-existir passivo. A primeira responde mais ao ponto de vista teológico grego; a segunda, da teologia latina. Sem dúvida, o termo pericórese na concepção grega assume um papel mais amplo do que entre os latinos.

Na concepção grega, o ponto de partida é o Pai; a vida flui do Pai como origem, princípio para o Filho, e por meio do Filho ao Espírito Santo. Acentuando a compenetração mútua das três pessoas divinas, salva a unicidade da substância divina. Já a concepção latina parte da unidade da substância divina e explica como ela, pelas processões divinas imanentes, se manifesta em Trindade de pessoas. Aparece então, em primeiro termo, a idéia de consubstancialidade. Em resumo, podemos dizer que por “pericórese trinitária”, *Circumincessio*, e mais tarde *Circuminsessio*, entendemos a mútua compenetração e in-habitação das três pessoas divinas entre si (FREIRE, 1996).

³ JOÃO DAMASCENO, De fide orthodoxa I, 14.

Essa mútua compenetração e inter-relação em Deus transborda para sua criação num derramamento de graça santificadora e dinamizadora das ações humanas.

Tendo, portanto, presente a Trindade em sua dinâmica pericorética, somos capazes de entender que Deus, em sua vida *ad-intra*, assume uma complexidade quando vista pela pessoa humana. Assumir a fé nesse Deus que é único, mas que não é sozinho, exerce sobre o crente uma busca permanente de compreensão da linguagem, consciente do limite de seu esquema teórico. A pericórese trinitária traz uma carga de complexidade na articulação do saber teológico, sobretudo com relação a cristologia, pneumatologia e criação. Essa forma complexa está interligada ao mistério de comunhão revelado na história. A fé em um único Deus em três pessoas nos leva a pensar num Deus complexo que, ao mesmo tempo que é unidade, é comunhão, e ao mesmo tempo que é o Deus revelado (*revelatus*), é o Deus escondido (*absconditus*).

Essa realidade mostra a complexidade do Deus de Jesus Cristo em sua revelação na História. Um dos aspectos centrais que nos possibilita compreender Deus como comunidade pericorética é o evento pascal. A proclamação de Jesus como o Senhor ressuscitado e o testemunho de fé da Igreja, a boa nova pré-pascal e a pós-pascal (JEREMIAS, 2004) trazem uma nova leitura do nome de Deus. O Deus Criador, pai de Israel, é essencialmente na “Plenitude do tempo” (Gl 4, 4), Pai de Jesus. Aquele a quem Jesus durante sua vida missionária o chamou de Pai é o Deus único e verdadeiro, o transcendente.

É o Deus que dialoga face a face com seu Filho consubstancial (Concílio de Nicéia 325), co-igual, porém distinto, o outro que não é o Pai, e com o Espírito que não é nem o Pai nem o Filho, mas que participa da mesma essência, que procede do Pai e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado (Concílio de Constantinopla 381) (PIKAZA, 1989). De acordo com L. Boff (1995),

[...] a Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões. Trata de uma outra metafísica, de uma metafísica processual-dinâmica no lugar de uma estático-ôntica.

Aqui podemos afirmar que é uma forma complexa de falar de Deus, o que denominamos mistério. Parece que isso exige uma espécie de humildade, a capacidade de aprender com os outros. Diante do mistério do mundo é preciso cautela.

Edgar Morin (2000), quando trata a questão da complexidade, diz que à primeira vista ela é tida como irracionalidade, incerteza, confusão desordem. E que, no entanto, ela desafia nosso conhecimento. Ora, quando falamos da Trindade, de pericórese, como linguagem, estamos lidando com uma complexidade que chamamos mistério, pois nossa compreensão não esgota o conhecimento dessa realidade. Em razão do limite metodológico, e da analogia da linguagem, retornamos a Pascal: “Considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como conhecer o todo sem conhecer as partes” (MORIN, 2000). Esse pensar mostra que conhecer as partes permite melhor conhecer o todo, mas o todo exige novamente conhecer as partes. Nesse tipo de conhecimento, o conhecimento tem um ponto de partida quando se coloca em movimento, mas não há fim (MORIN, 2000, p. 55).

A complexidade quer expressar a capacidade de unir os fios, as relações, a religação dos saberes das experiências abrindo a novas possibilidades. Deus, em sua pericórese trinitária *ad-intra*, se movimenta num entrelaçamento amoroso transbordando para sua criação, numa dialógica entre ordem e desordem numa pericórese *ad-extra*.

Nessa dialética acontece a beleza, o universo em seu esplendor e a fascinação do ser humano ante o outro, após a criação da mulher, o homem exclamou: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!” (Gn 2, 23a). É o encontro do eu com o totalmente outro, distinto, diante do Outro transcendente. Essa forma complexa criadora abre o diálogo com novas expressões de vida que constitui o cosmos em sua totalidade até hoje indizível. O amor criacional desenvolve um processo na sua relação com o humano de geração em geração.

No tempo teologicamente denominado Kairós, o amor toma forma de pessoa, Deus se encarna na história. Jesus Cristo revela o rosto do Pai dinamizado pelo Espírito. Entretanto, essa realidade dos divinos três só pode ser entendida a partir das relações de co-igualdade, participação e co-responsabilidade no seio divino. Um é para o outro com o outro e no outro.

Não há anulação da distinção e nem uniformidade da unidade. Esse amor relacional se abre para fora do círculo trinitário, expressando-se por meio dos ecossistemas e da humanidade criada imagem e semelhança (Gn 1). Isso aponta para a universalidade do amor, a chamada filadélfia.

O amor fraterno transforma a pessoa que ama e tende a transformar a pessoa amada: torna-se filantropia (Mt 25). É a fraternidade geradora de comunhão (OSSANNA, 1997, p. 96-99). E essa relação se estende a toda criação constituindo o equilíbrio humano-ecológico.

As forças de resistência se exaurem quando falta a comunhão, a interconexão, a paixão e o amor pela vida. Quem, hoje, quiser viver e que os outros vivam tem de querer a vida conscientemente. Tem de aprender a amá-la com tal paixão a ponto de não se acomodar às forças da destruição e não permitir que as forças da morte ocupem terreno.

Quanto mais os membros se amarem e alargarem o coração, mais a vida nova desabrocha. A vida no Espírito é amplidão sem limites (Jó 36,16).

Atualmente, vivemos uma crise de representação na sociedade, nas famílias e na Igreja como consequência da Modernidade. À medida que cresce a crise da representação, aumenta a complexidade. Entendemos por representação o elemento religioso, algo da ordem da imagem (da imagem do Cristo, para ser mais preciso) e é, também, o mundo moral da arte. Trata-se da crise das representações do futuro (VVAA, 2003).

Por complexidade entendemos, no seu contexto original, o termo *complexus*, que significa: abraçar, enlaçar, entrelaçar, estreitar. O substantivo *complexus* significa o abraço, o ato de fechar com os braços, o abraço paternal, amigável e, ainda, o ato de compreender um grande número de coisas diferentes (VVAA, 2003, p. 13). A complexidade é a “vida nas dobras”.

Dessa forma, aparece em primeiro lugar a crise do religioso e das alternativas seculares no religioso. O mundo da globalização e o mundo da hipercomplexidade colocam a religião em crise. A crise da religião produz um aumento de complexidade, de incerteza e, também, de instabilidade. A globalização parece selar a perda do sentido e a derrota da representação.

Falar, portanto, de Deus, situando-o nesse contexto, só é possível por meio de sua revelação na história humana. Essa

revelação de um Deus comunhão é atestada por Jesus Cristo. Afirmar que Deus existe em três pessoas traz à tona a complexidade da fé. Essa tem sido no desenvolvimento teológico uma incansável busca dos teólogos para evitar na prática uma desfiguração do rosto de Deus, ou até mesmo erros teológicos. Aqui faremos a tentativa de perceber a relação entre a pericórese trinitária e a teoria da complexidade em uso na sociedade atual. A compreensão é que o encontro entre humanidade e Deus tem implicações em sua rede de relações, seja em nível humano seja em ambiental. Afirmar isso é pensar em um Deus cúmplice da vida em sua totalidade dentro da cultura, “da racionalidade da modernidade, da economia do mundo globalizado” (LEFF, 2006). É relevante afirmar que a expressão pericórese trinitária, articulada à teoria da complexidade, se faz num intenso diálogo de reconstrução epistemológica, como se estivéssemos descobrindo o caminho de retorno a trajetória criacional de Gênesis.

Essa reflexão nos leva a um novo diálogo com o Deus Trindade em seu mistério amoroso e em sua descida pela via encarnatória. Segundo os estudiosos, a racionalidade ambiental emerge como uma crise de civilização: da cultura ocidental, desarticulando o mundo ao qual conduz a coisificação do ser e a superexploração da natureza; é a perda do sentido da existência que gera o pensamento racional em sua negação da outridade. A crise ambiental, como coisificação do mundo, encontra suas raízes na natureza simbólica do ser humano; mas começa a germinar por meio do projeto positivista moderno que procura estabelecer a identidade entre o conceito e o real.

A crise ambiental é a crise do efeito do conhecimento sobre o mundo. É uma crise das formas de compreensão do mundo a partir do momento em que o homem surge como animal habitado pela linguagem, fazendo que a história humana se separe da história da natureza (LEFF, 2006, p. 17). Em toda história humana as formas do conhecimento criaram e transformaram o mundo, mas o que o distingue agora é a forma e o grau de racionalidade da modernidade interferindo no mundo, socavando as bases de sustentabilidade da vida, colocando em risco a vida planetária e o futuro das novas gerações. A crise ambiental inaugura uma nova relação entre o

real e o simbólico. Parece que isso exige uma espécie de humildade, a capacidade de aprender com os outros. Diante do mistério do mundo carece cautela (VOLK, 2001).

De acordo com E. Leff (2006, p. 18), a ideologia do progresso e do crescimento sem limites esbarra na lei-limite da natureza, iniciando uma resignificação do mundo para a construção de uma racionalidade alternativa. A racionalidade ambiental reconstrói o mundo tendo como ponto de partida tanto a flecha do tempo como a da morte entrópica do planeta, e a partir do poder da neguentropia e da resignificação da natureza pela cultura. A condição existencial humana torna-se mais complexa quando a temporalidade da vida enfrenta a erosão de suas condições ecológicas e termodinâmicas de sustentabilidade, e sobretudo quando se abre ao futuro por meio do poder do desejo, da vontade de poder, da criatividade da diversidade, do encontro com a outridade e da fertilidade da diferença (LEFF, 2006, p. 18).

Essa racionalidade ambiental reconstrói a fundação do uno e do conhecimento do outro respeitando a alteridade escanteada pela globalização. É a tentativa de harmonizar a globalização econômica e o pensamento da complexidade, recodificando as relações, inaugurando um novo olhar capaz de perpassar a diversidade, num diálogo de saberes e em uma política ecológica que engloba o conjunto (LEFF, 2006, p. 20-21). Essa racionalidade ambiental se forja numa ética da outridade, construindo novas realidades.

Tendo presente que a racionalidade ambiental articula as diversas ordens culturais e esferas do saber, indo além das estruturas lógicas e dos paradigmas do conhecimento, podemos entender a complexidade. A relação entre cultura e racionalidade coloca no centro o ser humano e sua relação com o meio ambiente em seus encontros e desencontros de solidariedade e de complicitades vitais. Esse movimento complexo entre a humanidade e o meio ambiente num entrelaçamento permanente indaga sobre o sentido e o significado que tudo isso apresenta. A busca desse sentido eleva a pessoa humana em suas necessidades, transcendendo-a, fazendo-a descobrir no mistério da vida o mistério escondido: Deus. Ele aparece como a realidade única capaz de dar sentido à existência.

A resolução dos problemas ambientais, assim como a possibilidade e incorporar condições ecológicas e bases de sustentabilidade aos processos econômicos de internalizar as extremidades ambientais na racionalidade [...] (LEFF, 2006, p. 241)

envolve, portanto, a ativação de um conjunto de valores éticos, de uma reorientação populacional e ecológica. Faz-se necessário uma construção da racionalidade ambiental dentro da complexidade social. No respeito à ecologia é preciso reelaborar a mentalidade produtiva e reconduzir o pensamento e a ação segundo novos objetivos práticos e teóricos.

Sem dúvida, a racionalidade ambiental leva em consideração que

[...] a submissão da natureza às leis do mercado coloca em risco a preservação do equilíbrio ecológico e da complexidade organizativa que sustenta sua co-evolução com as diversas culturas que integram a raça humana. A organização das culturas, dos ecossistemas aparece como condição de sustentabilidade (LEFF, 2006, p. 263-264).

Essa interligação constitui o ambiente e a complexidade de suas inter-relações construindo o paradigma de produtividade ecotecnológica articulada a um sistema de recursos naturais adequados à sustentabilidade dos ecossistemas (LEFF, 2006, p. 264).

Dessa forma, resgataremos os princípios norteadores da Conferência sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento celebrada no Rio de Janeiro em 1992. A complexidade da ética ambiental e uma ecologia sustentável está no reencontro com o pensamento e a razão na busca de um novo sentido da vida humana e do universo. A crise ecológica descobre a parte mais perversa, e até agora oculta, do intercâmbio desigual entre os países ricos e pobres, que tem no seu bojo a destruição da natureza (LEFF, 2006, p. 303). Com efeito, é recente a consciência de que a intervenção humana desconhece e destrói a interdependência e a autonomia dos ecossistemas naturais, e torna-se responsável por uma crise ecológica mundial que põe em perigo a natureza (BAUCKAM, 2004, p. 592-594).

Sem dúvida, a maioria das pessoas tem consciência dos problemas ecológicos; porém, de uma forma fragmentada, desarticulada de um envolvimento que compromete. A destruição ecológica do Planeta, a degradação socioambiental e a expropriação da população autóctones de seu patrimônio de recursos naturais e culturais apresentam a necessidade de transformação dos princípios da racionalidade econômica (BAUCKAM, 2004, p. 493). É possível afirmar que “a construção de uma racionalidade ambiental é a realização de uma utopia” (BAUCKAM, 2004, p. 261-262).

O termo utopia nos auxilia a retornar à reflexão sobre a pericórese trinitária. Pois a realização da utopia está localizada dentro do projeto trinitário de Deus. De acordo com o pensamento teológico oriental, Deus, como visto e pensado, é três; como vidente e pensante é uno. Ele é único, eterno princípio de vida, de luz e de amor. A vida trinitária implica um reproduzir-se em âmbito do círculo trinitário do ser divino; a luz se reflete em uma ordem social moral; e o amor se encarna em uma atividade verdadeiramente recíproca (PRESTIGE, 1980).

Nesse contexto, vale afirmar que uma vez que Deus é essa relação trinitária, opõe-se à relação unilateral de domínio, inerente à condição de um Deus monoteísta (rigidamente transcendente, incomunicável, cujo nome não pode ser pronunciado), “uma relação variada e multiforme de Comunhão”, própria da forma trinitária Pai, Filho e Espírito Santo. Um Deus do qual Chesterton chega a afirmar que é também um “concílio”, uma sociedade. Deus não é um solitário, e essa relação de comunhão se estende a toda sua criação (CAVALCANTI, 2001). Portanto, isso é uma utopia que devemos perseguir.

5. CONCLUSÃO

Deus como Pai em perspectiva trinitária nas suas relações pericoréticas com o Filho e o Espírito Santo é, portanto, modelo para todos os que buscam construir a unidade na complexidade da diversidade. A distinção Pai e Filho possibilita uma relação de comunhão de mútua entrega. Emerge assim o dom recíproco: o Espírito Santo. É importante perceber que

a unidade divina vista na perspectiva trinitária emerge como expressão da eterna comunhão e essencial interpenetração de vida e de amor entre os divinos três. Essa realidade divina se revela na história mediante a pessoa de Jesus Cristo. Sem dúvida, ao darem testemunho de solidariedade os cristãos realizam a missão de Jesus. A unidade é constitutiva da missão: “Eu neles e Tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste” (Jo 17,23).

A maior contribuição da articulação entre pericórese e complexidade é provocar uma reflexão sobre a unidade entre os cristãos, à luz do dinamismo trinitário de Deus, na tentativa de mostrar que o cristianismo é relevante, capaz de dialogar com o mundo globalizado, e que a fé tem algo a dizer diante da crise de valores da descentralidade da sociedade. Portanto, a conscientização da necessidade de uma racionalidade ambiental situa-nos no contexto histórico na dialeticidade da vida num diálogo aberto, segundo a medida do Deus trino (cf. Jo 17), opondo-se ao nivelamento de âmbito pessoal, da negação da alteridade do outro como outro, das catástrofes ecológicas da retenção do saber. Não é possível a existência de um sistema ecológico sustentável sem a construção de uma racionalidade ambiental. Ambos estão interligados. A Pericórese trinitária traz presente a possibilidade de uma consciência de fascinação diante da beleza do universo e da complexidade humano-ecológica. A complexidade está para além da representação, ela gera novas relações e compreensões distintas do mundo. A pericórese trinitária nos lança no abismo do mistério profundo, como realidade inesgotável, e possibilidade na experiência humana.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO (Santo). *A Trindade*. São Paulo, 1995.
- BAUCKAM, R. Ecologia, In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, 2004.
- BOFF, L. *Ecologia grito da terra grito dos pobres*. São Paulo, 1995.
- CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. São Paulo, 2001.
- CODA, P. *Dios uno y trino...* Salamanca, 2000.

- FREIRE, S. M. Sobre o termo pericórese. *Rev. Cult. Teol.*, ano IV, n. 14, jan.-mar.1996.
- GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino*. Barcelona, 2001.
- JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, 2004.
- LADARIA, L. *Il Dio vivo e vero...* Casale Monferrato, 1999.
- LEFF, E. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro, 2006.
- MERINO, J. A. La Trinidad, paradigma de vida comunitária, em S. Buenaventura. In: *Pensar a Dios*. Semanas de estudios trinitarios. Salamanca 1997. p. 178-210.
- MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *O espírito da vida*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MORIN, E. *A inteligência da complexidade*. São Paulo, 2000.
- OSSANNA, T. *Maria Nossa Irmã*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- PIKAZA, X. *Dios como Espiritu y Persona*. Salamanca, 1989.
- PRESTIGE, G. L. *Dios em el pensamiento de los padres*. Salamanca, 1980.
- SESBOŨÉ, B, De la confesión de fe primitiva a la fórmula Del dogma trinitario. In: *Pensar a Dios*. Semanas de estudios trinitarios. Salamanca 1997. p. 93-124.
- VOLK, T. *Il Corpo di Gaia: fisiologia del pianeta vivente*. Milano, 2001.
- VVAA. *Representação e complexidade*. Rio de Janeiro, 2003.