



ARTIGOS PRINCIPAIS

A inventio de uma ontologia trinitária em Niceia e nos primeiros concílios ecumênicos

The Inventio of a Trinitarian Ontology AT Nicaea and the First Ecumenical Councils

Giulio Maspero *

RESUMO: O artigo explora a *inventio* de uma ontologia trinitária por parte dos Padres da Igreja, com especial atenção ao Concílio de Niceia de 325 e aos concílios ecumênicos subsequentes. Essa ontologia trinitária, profundamente enraizada na Revelação Cristã, permitiu superar as aporias da metafísica clássica, em particular no que diz respeito à relação entre o ser divino e o mundo criado, e à natureza da própria relação. Na passagem dos apologistas a Orígenes, através da subsequente crise ariana e da releitura de Atanásio pelos Capadócijs, mostra-se a passagem da posição de Ário, para quem o Logos era uma mera criatura cuja existência seria funcional à relação entre substâncias distintas, Deus e o mundo, à introdução de um novo princípio de individuação baseado na relação e delineando uma nova ontologia, adverbial e preposicional, porque relacional.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia trinitária. Padres da Igreja. Concílios. Ontologia relacional

ABSTRACT: The article explores the *inventio* of a Trinitarian ontology by the Church Fathers, with a focus on the Council of Nicaea in 325 and subsequent ecumenical councils. Such a Trinitarian ontology, deeply rooted in Christian Revelation, made it possible to overcome the aporias of classical metaphysics, particularly concerning the relationship between the divine being and the created world, and the nature of the relationship itself. In the passage from the Apologists

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Itália.

to Origen, through the subsequent Arian crisis and the re-reading of Athanasius by the Cappadocians, we see the transition from the position of Arius, for whom the Logos was a mere creature whose existence would be functional to the relationship between distinct substances, God and the world, to the introduction of a new principle of individuation based on the relationship and outlining a new ontology, adverbial and prepositional, because it is relational.

KEYWORDS: Trinitarian Ontology. Church Fathers. Councils. Relational Ontology

Introdução

Piero Coda atribuiu aos Padres da Igreja a *inventio* de uma ontologia trinitária (Coda, 2012), cujo desenvolvimento encontrou em Klaus Hemmerle um pensador fundamental. Por isso, o *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria* (*Dicionário Dinâmico de Ontologia Trinitária*), na sua versão original em italiano, começa com uma nova tradução das *Thesen* de Hemmerle e com o *Manifesto* (Coda, 2021), no qual esse momento da *inventio* é apresentado como fundamental. As *Thesen* de Klaus Hemmerle, dirigidas a Balthasar sob a forma de carta teológica em 1975 (Hemmerle, 2022), representam um passo enorme e decisivo, não só porque constituíram uma novidade, mas também porque são uma novidade que, como toda a verdadeira novidade, faz emergir algo que já lá estava, ou seja, faz emergir a raiz. É o desabrochar de uma árvore que tem dentro de si uma raiz muito profunda, que no fundo é a verdadeira teologia. Esta *inventio* realizada pelos Padres da Igreja está intimamente ligada à doutrina elaborada nos primeiros sete concílios ecumênicos, a partir do concílio de Niceia, em 325, do qual se comemoram os 1700 anos (Maspero, 2023).

Em dois volumes do mesmo Dicionário são apresentados ganhos teóricos que, embora provenientes de abordagens diferentes e movendo-se em esferas temporais distintas, permitem apreender a atualidade e o alcance do tema a que se dedica este contributo. Em concreto, estamos a falar do texto de Pierangelo Sequeri intitulado *Il grembo di Dio* (Sequeri, 2024) e do volume dedicado ao século IV, com contributos de Massimo Donà, Giulio Maspero e de John Milbank, que, partindo da análise filosófica e teológica do cruzamento crucial entre os séculos III e IV, ilustrado pelos dois primeiros artigos, mostra o significado desta passagem também para as épocas seguintes (Donà; Maspero; Milbank, 2024).

Mas ao ligar momentos diferentes da história do pensamento, aliás em frentes disciplinares distintas, é necessário, antes de mais nada, uma *explanatio terminorum* para evitar qualquer risco de equívoco e anacronismo. É, portanto, essencial perguntarmo-nos em que sentido a palavra “ontologia” é aqui utilizada. De fato, é necessário esclarecer que o valor de uso do

termo não é o de Heidegger, mas o etimológico, ou seja, o discurso sobre a causa primeira daquela dimensão do ser que é a dimensão cósmica. É a procura do primeiro princípio metafísico, ou seja, a procura, para além da aparência (*meta*) fenomenal, do fundamento da realidade cósmica (*ta physika*).

Mas, toda a história do cristianismo, e não apenas a modernidade, isto é, o pensamento cristão *tout court*, nos legou a constatação de que também devemos procurar o fundamento do que é *meta ta anthrôpika*, ou seja, aquela parte ontologicamente mais densa da criação que é o homem, que foi tirado do nada à imagem e semelhança de Deus (Maspero, 2024).

Usar “ontologia” neste sentido implica um alargamento e uma abertura da metafísica que é tão necessária como valiosa hoje em dia. Não se trata de negar a metafísica em si mesma, mas de a reconhecer como um subconjunto de um discurso mais vasto sobre o ser. De fato, este alargamento ontológico responde a um “grito” que se ergue do interior da própria metafísica, porque responde a uma aporia que ela traz no seu seio. A afirmação de que a metafísica é aporética pode parecer forte, talvez até suscite o ressentimento de alguns colegas, mas esta aporia é descrita com grande eficácia expressiva por uma filósofa, María Zambrano, num pequeno livro verdadeiramente precioso, *Filosofia e Poesia*. Aqui, a pensadora espanhola recorda como Platão e Aristóteles dizem que o ato metafísico parte sempre do espanto perante o que se vê. No entanto, Zambrano observa com profundidade que a procura desse fundamento que é *meta ta physika* leva depois a renunciar precisamente àquilo que foi visto e suscitou o espanto inicial (Zambrano, 1996). Essa superação é, em certo sentido, uma condição necessária do próprio ato metafísico, como demonstra o mito da caverna de Platão (514b-520a), mais tarde retomado também por Aristóteles (Blum, 1974).

Assim, é inerente à própria busca metafísica um princípio dialético, que aparece também a um nível mais técnico quando Aristóteles fala de relação. De fato, ele afirma que a relação é um acidente, mas depois define o motor principal como “pensamento do pensamento”, precisamente com um genitivo (Aristotle, 1970, 1072b.14-30), que é, afinal, a característica distintiva da própria relação (Aristotelis, 1966, 8a.31-32). Assim, o Estagirita afirma que a episteme é relacional, enquanto o pensamento não é relacional (Aristotelis, 1966, 6b.2-5 e 1970, 1021a.31-32). Deste modo, o primeiro princípio não é relacional, enquanto o ato de investigação através do qual se chega a ele o é, criando uma tensão dialética entre sujeito e objeto, entre fim e meio.

Este contraste marca uma fratura que se irá acentuando ao longo da história da metafísica, talvez atingindo o seu auge em Plotino, com aquilo a que Riccardo Chiaradonna chama a sua aporia fundamental, nomeada-

mente a teoria da alma não descida (Chiaradonna, 2009, p. 104). Num certo sentido, Plotino tem que “dividir” o homem, com a alma superior que não desce e permanece para contemplar o Uno não trinitário, análogo à dimensão universal do *nous* em Aristóteles. Assim, a proposta de Plotino é “salvar-se do mundo”, não “salvar o mundo”.

A revelação cristã, pelo contrário, muda radicalmente este ponto e, precisamente porque o Uno é trino, ou seja, está totalmente identificado com três relações subsistentes e imanentes, a salvação pode ser *do* mundo e não *apesar do* mundo, na linha da aporia sublinhada por Zambrano. O pensamento do homem pessoal e relacional é, de fato, agora congruente com o Primeiro Princípio pessoal e relacional. Assim, a dialética entre Deus e o homem é ultrapassada, sem risco de confusão entre o Criador e a criatura. Também Balthasar, naquele livro preciosíssimo que é a *Teologia da História*, quando invoca o universal concreto, isto é, Cristo, como resposta à teoria metafísica, se liga a esta leitura da aporia (Balthasar, 1964, p. 13-14).

1 Niceia

Mas por que esta aporia é fundamental? As primeiras tentativas de encontrar este fundamento do mundo inteiro, e também do homem, à luz da revelação cristã, que na tradição judaico-cristã são as primeiras tentativas de pensar o acontecido, ou seja, o acontecimento, tiveram como centro o *Logos*. Foi a própria Revelação que apontou este caminho com o prólogo do Quarto Evangelho. Assim, Justino e os apologistas colocavam o *Logos* em Deus, mas, poderíamos dizer, não suficientemente em Deus, porque o *Logos* era considerado o pensamento de Deus através do qual Ele actua, cria e salva. Neste sentido, o *Logos* é divino porque é *de* Deus, de acordo com o que pode ser considerado, em certo sentido, uma proto-analogia psicológica. Mas, ao mesmo tempo, num tal quadro de pensamento, o *Logos* permanece uma função da criação, isto é, uma função da ação de Deus e não imanente ao seu Ser. É como o desenho que um artista tem em mente antes de pintar um quadro. O ponto crítico é que esse desenho não existiria sem a criação (Maspero, 2011, p. 48-50). O ser e o agir ficaram assim ligados de uma forma demasiado necessária e o *Logos* ficou *entre* eles.

O risco, pelo menos na expressão, destas primeiras tentativas dos Padres da Igreja, que tinham obviamente uma sólida fé trinitária, era o de fazer depender o *Logos*, ao nível da formulação, daquilo que mais tarde se chamaria a *oikonomia*, ou seja, a história da salvação. Orígenes, com o seu gênio, tem uma consciência diáfana do excedente do mistério em relação às palavras usadas para o exprimir nessas primeiras tentativas. Assim, o grande alexandrino resolve a tensão entre o ser e o agir de Deus, introduzindo uma distinção absoluta entre as três Pessoas da Trindade, Pai, Filho

e Espírito Santo, e a criação, através da categoria da pura espiritualidade: só o Pai, o Filho e o Espírito Santo são puramente espirituais (Maspero, 2018a, p. 63-64). Tudo o resto é material, mesmo os anjos que têm um corpo, ainda que subtil. Mas esta solução, que é muito poderosa, tem um inconveniente. Com efeito, ao exprimir a distinção do Pai, do Filho e do Espírito Santo nesta dimensão puramente espiritual que é a imanência, ou o intra-divino, se quisermos ser mais precisos, Orígenes exprime-se em termos de participação. Isto significa que, na formulação do alexandrino, o Filho *participa* no ser, mas não é o ser de Deus, pelo que não é identificado com os atributos divinos.

Cria-se, assim, uma possibilidade de mal-entendido em que os arianos se vão inserir. Ário afirma, com razão, que o *Logos* não pode estar entre o criado e o incriado. Por isso, entre 318 e 322, na eclosão da crise de Alexandria, ele, em nome da transcendência de Deus, afirma que o *Logos* deve ser criado, considerando-o o primeiro ente que Deus tira do nada em vista da criação do mundo (Fernández, 2025). O Filho é, portanto, apenas a primeira das criaturas. Como escreveu Piero Coda, todo o século IV é uma grande discussão sobre a exegese do prólogo joanino: a teologia trinitária não é senão a exegese do prólogo, pelo menos historicamente no que diz respeito ao século IV (Coda, 2007, p. 85-94).

É aqui que entra em jogo a relação e, portanto, a questão do Concílio de Niceia. O acontecimento fundamental foi a intervenção de Constantino, em 313, com a concessão da liberdade religiosa, que criou a possibilidade de conversão mesmo para aqueles que não eram tão fortes espiritualmente a ponto de arriscarem o martírio. Jean Daniélou, em *O problema político da oração*, escreveu que, a partir desse momento, os fracos passaram a poder tornar-se cristãos, e esta mesma passagem fez sobressair uma característica essencial do cristianismo que ainda não tinha sido plenamente percebida, nomeadamente o fato de ser popular (Daniélou, 1993, p. 48). O cristianismo gera sempre um povo, mas para que haja um povo é preciso que haja espaço para mais velocidade e não apenas para aqueles que estão dispostos ao martírio. De fato, com a possibilidade de viagens, com a possibilidade de confronto entre diferentes sedes episcopais, com o valor político que os bispos assumiam e, sobretudo, com a intensa catequese que se tornou necessário desenvolver porque muitos se tornavam cristãos, houve um confronto entre as diferentes tradições locais e surgiram também várias tensões, por exemplo, no confronto entre Cesareia, Alexandria e Constantinopla.

Ora, à luz do que foi dito sobre a aporia metafísica fundamental e a sua relação com o valor ontológico da relação, é extremamente significativo notar que o “Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro” de Niceia era uma expressão essencialmente relacional. De fato, em “Deus de Deus” está contido *in nuce* todo o problema ontológico com que nos preocupamos, porque esse “de” para Ário era perfeito na

medida em que indicaria uma relação, que classicamente era um acidente. Assim, segundo Ário, Deus, ou seja, o Pai, é uma substância, e o Filho é uma outra substância que provém da primeira substância e participa no ser do mesmo modo que as outras criaturas, de modo que a relação permanece um acidente que liga duas substâncias.

A relação era considerada, de fato, o menor dos acidentes, porque enquanto uma qualidade, como os outros acidentes, para subsistir precisa de uma única substância à qual é inerente, a relação é ainda mais rarefeita ontologicamente, mais fraca do ponto de vista metafísico, na medida em que precisa de duas substâncias às quais é inerente (Conti, 1983, p. 275-276).

Atanásio, pelo contrário, reformulou a distinção introduzida por Orígenes entre as três Pessoas divinas e o mundo em termos de naturezas (e não apenas de pura espiritualidade). Segundo ele, a única natureza eterna é a do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Tudo o resto, pelo contrário, é temporal, porque é criado e, portanto, participa do Ser, sem se identificar com o próprio Ser, como é o caso da Trindade. Isto também é expresso pelo defensor da fé nicena em termos de vontade, e não apenas de *Logos*, com uma bela formulação:

Pois pela mesma vontade com que o Filho é querido pelo Pai, Ele próprio ama, honra e quer o Pai. Portanto, a vontade que é do Pai é também uma no Filho, de modo que, a partir daí, podemos contemplar o Filho no Pai e o Pai no Filho (Atanasius, 1857, III, 66: PG 26, 464a, tradução nossa).

A passagem, essencialmente um comentário a Jo 14,10, mostra como o Pai se dirige livremente ao Filho na eternidade da natureza divina infinita, eterna e absoluta, através de uma reinterpretação do prólogo joanino em termos não só de intelecto, mas também de vontade. E tal reinterpretação, para além de ser extremamente profunda, tem muito a dizer ainda hoje na transição entre a modernidade e a pós-modernidade. De fato, a grande discussão nicena é uma discussão precisamente sobre a relação, tanto que Ário (*apud* Atanasius, 1940, 16,4: 244,11) e Eusébio (1972, II, 14, 2,1-3,1: 114,29-35) escrevem explicitamente que o *Logos* não pode pertencer ao relativo, porque é outra substância em relação ao Pai e, portanto, não pode ser um acidente.

Em vez disso, o pensamento cristão é obrigado pela revelação a reconhecer uma novidade ontológica radical, ou seja, o fato de que a única substância divina é constituída pela relação recíproca do Pai e do Filho, que são um no outro, porque a primeira Pessoa não dá algo à segunda, ao gerá-la, mas dá livre e presentemente tudo de si, e esta última é a imagem do Pai precisamente por devolver não algo, mas novamente tudo de si, de tal modo que as Pessoas divinas são uma na outra (Zizioulas, 2012). Pode parecer contraditório falar de liberdade para a Trindade eterna, porque

ao nível da criatura a liberdade está sempre ligada à potencialidade, enquanto Deus é puro ato. Mas, como sempre, ao aplicar a Deus conceitos desenvolvidos na esfera categorial, é necessário seguir o tríplice caminho do Pseudo-Dionísio, purificando esses elementos. A metafísica clássica não consegue ver isto, não porque não chegue lá por um défice intelectual, mas porque não entrou em contacto com o acontecimento cristão e, portanto, com o *Logos* que se fez carne. O acesso à Verdade, por outro lado, só se dá na relação com Cristo, Caminho, Verdade e Vida (Jo 14,6). Assim escreve explicitamente Gregório de Nissa (1956, 1,73-77: 11,8-12, tradução nossa):

Este *Logos* é distinto daquele de quem é *Logos*: em certo sentido, pertence também à esfera do relativo (τῶν πρὸς τι λεγόμενων), pois é absolutamente necessário entender o Pai do *Logos* juntamente com o *Logos*: não seria, de fato, o *Logos*, se não fosse o *Logos* de alguém.

Trata-se de uma verdadeira revolução no que diz respeito à metafísica, porque a relação é reconhecida *na* única substância divina, que é puro ato. E a mesma leitura relacional é alargada ao Espírito Santo (Gregorii Nysseni, 1958, 102,22-31).

Aqui torna-se fundamental uma questão interpretativa de Niceia, e muito atual também para o aniversário, nomeadamente a introdução do *homoousios*, que serve basicamente para trazer o “de” da fórmula “Deus de Deus” para a natureza. Muito provavelmente, este termo foi defendido pelo próprio imperador, por sugestão de Osio de Córdoba, seu conselheiro, por razões de ortopraxia. O que é que se entende por este termo? Constantino era um militar, um general notável, porque tinha conseguido derrotar os três contendores que governavam as outras três partes em que o império estava dividido. Provavelmente, sentia uma verdadeira admiração pelos seus soldados cristãos, que carregavam a cruz e que, devido à sua fé, podiam ser incondicionalmente leais. Assim, pensava que o cristianismo era uma força que poderia ajudar a manter unido o império, a sua grande preocupação. Por isso, Constantino fez pressão para que o concílio fosse rapidamente encerrado, ultrapassando as divisões obscuras e perigosas para a razão de Estado. Uma maneira fácil de o conseguir foi introduzir uma fórmula que Ário não podia aceitar, como precisamente o *homoousios*, condenado cerca de cinquenta anos antes no contexto do confronto com a heresia de Paulo de Samósata no sínodo de Antioquia (Sozomeno, 1960, IV, 15,2; Hilário de Poitiers, 2021, 81), que podia ser interpretado também em sentido material, portanto segundo uma leitura absolutamente estranha à perspetiva ariana de Ário (De Navascués, 2004).

De fato, Constantino conseguiu que a maior parte dos bispos assinassem, até para não correrem o risco de serem exilados, perdendo assim a sua sede episcopal. A ortopraxia é uma via obviamente eficaz e politicamente compreensível, mas teve um preço enorme. De fato, as discussões foram encerradas demasiado cedo, de forma não sinodal, para se procurar a

solução mais direta e aparentemente eficaz. Isto acabou por ser apenas uma aparência, na verdade o século IV foi um grande, e por vezes feroz, debate precisamente sobre a interpretação correta de *homoousios*. Tudo isto acabou por ser resolvido com os Capadócijs, graças a uma perspectiva decisiva: a ortodoxia.

De fato, a verdadeira questão por detrás da fé trinitária não é o império, mas a possibilidade de uma relação litúrgica, pessoal e comunitária, com o Deus trino, uma relação da qual depende a salvação do homem. A passagem é claramente visível relendo Niceia à luz do resultado, no Concílio de Constantinopla de 381, de todas as discussões que animaram o século: a questão da relação entre o Pai e o Filho é, de fato, inseparável da questão da divindade do Espírito Santo. O tratado composto por Basílio para demonstrar esta verdade, o *De Spiritu Sancto*, tem, de fato, como objeto a doxologia coordenada, e não subordinada, em relação à terceira Pessoa, como queriam os macedonianos, ou seja, precisamente a questão da ortodoxia (Maspero, 2023, p. 100-139). Constantinopla mostra como as disputas trinitárias têm, afinal, como objeto a oração do Glória.

Assim, à luz da distinção entre ortodoxia e ortopraxia, não se pode reler a questão do *homoousios* de Niceia apenas como uma contaminação filosófica da pureza teológica e escriturística no plano da fé. De fato, os elementos filosóficos foram sempre utilizados na Bíblia. Pensa-se em *en archê ên ho logos* (Jo 1,1): *archê* é um termo filosófico por excelência, na medida em que toda a metafísica é a procura de *archê*, isto é, do primeiro Princípio, da Causa última, realizada com aquela faculdade que permite traçar as ligações entre as várias causas, isto é, com o pensamento, o *logos*. Assim, *archê* e *logos*, para além de apontarem para as categorias hebraicas do princípio da criação e da palavra com que o Criador tira o mundo do nada, remetem para dois termos também fundamentais da metafísica clássica.

Mas o incipit do prólogo acrescenta que este *Logos* se dirige ao Pai, recorrendo à expressão *pros ton*. Isto é de fato intrigante para quem estuda a ontologia da relação, porque Aristóteles identifica a própria relação com a expressão *pros ti* (Aristotelis, 1966, 6a.36-37). Assim, a passagem de Niceia para Constantinopla pode ser lida também como a descoberta do *pros ton*, ou seja, de uma versão da relação que é imanente e pessoal, e não apenas *pros ti*. Este estar voltado não diz respeito, de fato, a uma única coisa, mas consiste em estar eternamente e presentemente voltado para Alguém. A relação, assim assemelhada, seria assim reconhecida na imanência da substância divina. Tal é a doutrina que os Capadócijs desenvolverão para ultrapassar a crise interpretativa do *homoousios*.

À chave de interpretação assente no par ortopraxis e ortodoxia, aqui proposta, pode justapor-se uma outra questão hermenêutica fundamental.

De fato, por vezes, por necessidades didáticas, pode acontecer separar excessivamente a doutrina trinitária e a cristologia, arriscando-se mesmo, em alguns casos extremos, a ler a sua relação em chave dialética. O século IV seria o da Trindade, enquanto que no século V surgiriam os problemas cristológicos. É evidente que um elemento de verdade está presente numa tal narrativa, como o demonstra um texto quase profético de Basílio (1966, 258.2: 101-103, tradução nossa):

É-me impossível fazer o mais pequeno acréscimo ao Credo de Niceia, exceto a atribuição do Glória ao Espírito Santo, porque os nossos Padres não se ocuparam deste ponto em profundidade, não tendo surgido nessa altura qualquer questão sobre o Espírito. Quanto aos aditamentos propostos a esse Credo, relativos à encarnação de Nosso Senhor, não os verifiquei nem aceitei, porque ultrapassam a minha compreensão. Sei bem que, se começarmos a interferir na simplicidade do Credo, entraremos numa discussão interminável, a contradição levar-nos-á sempre para a frente e só perturbará a alma das pessoas mais simples, introduzindo novas frases.

De fato, foram precisos séculos para esclarecer sucessivamente como os termos desenvolvidos no âmbito trinitário deviam ser aplicados a Cristo e, portanto, ao ser humano, numa sequência que mostra como a cristologia implica necessariamente a passagem da ontologia trinitária, entendida como o estudo do ser do Deus trino, à antropologia trinitária, isto é, à consideração do homem tornada possível pela luz que emana da própria Trindade.

Assim, o mesmo percurso histórico mostra como o *homoousios* obriga, num certo sentido, a entrar na questão cristológica. De fato, se a transcendência absoluta do Criador em relação à criatura é verdadeira, só se pode falar *de Deus com Deus*, porque o único acesso a Ele, como explica João (Jo 1,18), é através do Verbo encarnado. Mas isso implica necessariamente que se deve passar pela *sarx*, a matéria, do Filho que se fez homem.

A presença de elementos metafísicos na Bíblia é clara já no Antigo Testamento. Quando os judeus no deserto veem o maná (Ex 16,1-36 e Nm 11,1-9), dizem *man hu*, que significa: o que é isto? É a questão metafísica por excelência: que substância é esta? Assim, quando Moisés tem de descalçar as sandálias diante da sarça ardente (Ex 3,1-15), a pergunta é: que sarça é esta que arde mas não se consome? De fato, no diálogo, o “o que é?” transfigura-se em “quem é?”. E este pode ser considerado um momento simbólico por excelência da passagem da metafísica à teologia.

Assim, é possível ler Niceia I não como um uso indevido, *chrêsis* em grego, de um termo filosófico, porque a teologia é toda ela *chrêseis*, é toda ela *usos*. Além disso, o próprio concílio, o que é ele senão o *uso de* uma forma civil romana adaptada? (Dvornik, 1961, p. 10). Em Roma, é fácil encontrar igrejas antigas com colunas de fabrico romano. Mas este recurso

à utilização de elementos portadores de verdade ou de beleza extraídos de contextos anteriores é uma constante na história. Pode dizer-se que o próprio pensamento humano procede de *chrêseis*.

Assim, a instituição conciliar é também uma *chrêsis*. Obviamente, no lugar da deusa *Vitória-Nikê*, que estava no senado, é colocada a Bíblia. No lugar do primeiro dos senadores está Osio de Córdoba. Portanto, é evidente que há deslocamentos de sentido, mas isso não invalida o fato de que tudo é *uso*. Ler o *homooousios* de Niceia como uma dialética entre a metafísica e a revelação bíblica seria, portanto, impróprio e, paradoxalmente, anti-histórico.

2 A gramática dos primeiros Concílios

Se a primeira parte, que acabámos de apresentar, centrada na *chrêsis*, pode ser lida como *pars destruens*, o que se segue pode ser considerado a *pars construens* do contributo. Trata-se da operação dos Capadócijs, que formalizam verdadeiramente, em termos propriamente técnicos, o fato de o *Logos* divino pertencer ao *pros ti*, isto é, ao relativo. Eles desenvolvem a sua reflexão teológica a partir da compreensão de que a *archê* divina, essa única substância absoluta e essa única natureza eterna identificada por Atanásio, tem um “dentro”. E este “dentro” é constituído pela dimensão pessoal que é relacional.

Assim, o princípio aristotélico da individuação, dado pela matéria, porque as formas inteligíveis são universais e, portanto, só a matéria pode individuar, é radicalmente revisto. De fato, num quadro tão antigo, o que individua é potencial, menos denso ontologicamente e até negativo. Obviamente, esta abordagem não é apropriada para a Trindade. Mas isso implica que os Capadócijs são obrigados a formular um novo princípio de individuação. Ele será dado precisamente pela nova compreensão ontológica da relação, que, uma vez introduzida na substância divina, permite distinguir as Pessoas no sentido da única natureza eterna. O Pai e o Filho são, portanto, a mesma coisa, mas o seu *pôs einai*, evolução patrística de *pôs echein*, expressão técnica muito próxima da relação e ligada à tradição estoica, é distinto (Gregorii Nysseni, 1960, 1, 386, 9-11). O Pai é a única substância divina, mas como fonte: por isso é o *ek* de tudo, é o Ser relacionalmente qualificado pela preposição de origem que exprime o seu modo de subsistência como Fonte de tudo no sentido mais radical, antes de mais do próprio Deus, isto é, do Filho e do Espírito. E o Filho é essa mesma substância divina única, na medida em que recebe o Ser do Pai e lho devolve, daí ser o Ser qualificado relacionalmente pela preposição grega *dia*, que significa “através”, porque recebe *do* Pai e *lho* devolve. E o Espírito Santo é esse Dom infinito, essa Glória subsistente,

essa Vida infinita, que o Pai e o Filho trocam eternamente e atualmente, por isso *Ele* é o Ser qualificado relacionalmente pela preposição *in*: Ele é Deus *em* quem tal Dom da Vida é dado. Assim, a identidade hipostática é expressa adverbialmente e preposicionalmente em relação à identidade substancial absoluta.

É evidente que estamos verdadeiramente perante uma nova ontologia, adverbial e preposicional, porque relacional. E é precisamente aqui que entra em jogo uma nova distinção, que muda a nossa maneira de ver até o mundo criado, objeto da metafísica clássica. De fato, pode-se distinguir a ontologia da Trindade, ou seja, a ontologia trinitária, no sentido do genitivo objetivo ou do genitivo subjetivo. A ontologia trinitária entendida como genitivo objetivo é a que vimos até agora. Deus é uma Natureza, a única eterna e absoluta, e os pensadores cristãos tiveram de desenvolver uma ontologia para a descrever, ou seja, a sua fé levou-os a produzir um discurso sobre o Ser do Deus trino.

Mas não é possível ficar por aqui, porque, como vimos, a própria cristologia obriga-nos a desenvolver uma ontologia trinitária no sentido do genitivo subjetivo. Mais uma vez, a impossibilidade de separar doutrina trinitária e cristologia retorna. A passagem de uma para a outra pode ser expressa precisamente em termos da extensão da ontologia trinitária, isto é, “da Trindade”, do genitivo objetivo para o genitivo subjetivo. No primeiro caso, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o objeto de consideração ontológica, que deve ser reconfigurado num sentido pessoal e relacional em relação à metafísica grega. No segundo, a própria Trindade é vista como sujeito do ato criador, redentor e revelador, que lança uma nova luz sobre o humano, graças à qual se pode descobrir uma nova densidade ontológica da sua imanência e das suas relações.

O ponto crucial é este: dado que o mundo foi criado por este Deus uno e trino, porque é relação (não accidental, mas absoluta e eterna) em si mesmo, então a nova luz permite-nos olhar mais profundamente a criação. A luz que emana da Trindade torna possível uma nova inteligência, etimologicamente precisamente *intus-legere*, isto é, uma leitura interior, do homem e do mundo criado, mesmo nas suas dimensões materiais, históricas e sociais. Piero Coda fala do lugar a partir do qual se observa o mundo: a ontologia trinitária é simplesmente a contemplação da criação a partir do lugar trinitário.

É isto que leva, por exemplo, Gregório de Nissa a introduzir o conceito de natureza social e histórica do homem. O corpo, a história, a própria vida concreta do homem, adquirem um valor infinito porque Cristo os assumiu. Mas isso implica que eles constituem uma rede relacional que é eterna. O homem, portanto, segundo o bispo de Nissa, é a totalidade de todos os homens, com as suas relações, que são subsistentes não por-

que sejam em si mesmas eternas, como as imanentes ao Deus Unitário, mas porque estão dentro da única natureza humana. Mas isso significa que, de alguma forma, através da redenção, elas não passam. De fato, à luz da revelação trinitária, a relação entre nós, que segundo Gregório de Nissa está dentro da única natureza humana redimida por Cristo, está ancorada nas relações em Deus, que são Deus, isto é, na Eternidade, na Vida eterna e infinita. E assim, para esta Fonte divina, as nossas relações temporais, *quodammodo*, fazem parte de uma única teia ontológico-social e ontológico-histórica.

Do ponto de vista do confronto com a pós-modernidade, isto pode ser reconhecido como o fundamento teológico do valor da secularidade, do chamamento universal à santidade, do fato de que a missão do leigo é levar o mundo inteiro, incluindo a vida quotidiana, ao Pai em Cristo. Mas isto implica que o trabalho do homem, as suas relações familiares e de amizade possam ser reconhecidas e vividas como um caminho de santificação. Por exemplo, o próprio Gregório de Nissa afirma que se pode ser santo mesmo através do trabalho material, se o fizermos com o olhar voltado para o Pai. De fato, Cristo trabalhou materialmente e Paulo trabalhou materialmente (Maspero, 2018b). A mesma condenação explícita e inapelável da escravatura por parte do bispo Capadócio (Ramelli, 2016), o primeiro na história a proclamar esta verdade, baseia-se precisamente nesta ontologia trinitária entendida no sentido genitivo subjetivo.

O mesmo se pode dizer da concepção relacional da escatologia elaborada por Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, conhecida como *epektasis* (Russell, 2006, p. 214). Significa que, sendo Deus infinito e nós finitos, tornar-se santo para o homem consiste em entrar num movimento infinito de crescimento contínuo e estável, do qual já não se pode desviar quando na glória. Uma tal concepção dinâmica do *eschaton* implica uma continuidade entre a graça e a glória estupenda. No caso de Gregório de Nazianzo, isto enquadra-se na sua ontologia da luz, que pode ser considerada uma verdadeira ontologia trinitária, tanto no sentido objetivo como subjetivo. De fato, ele, desenvolvendo a “Luz da Luz” nicena, parte de uma leitura do Pai, do Filho e do Espírito Santo como as três únicas “Luzes” eternas e conaturais, caracterizadas por atributos divinos, de modo a constituírem uma única Luz, ou seja, Deus. Começa então a mostrar como depois há outras “luzes”, que são os anjos, e depois deles há outra “luz”, que é o homem, depois há o mundo, também considerado como luz, e a Bíblia, na unidade da Antiga e da Nova Lei, até ao batismo, em grego chamado precisamente *photismos*, isto é, iluminação (Grégoire de Nazianze, 1990, 5,1-6,28: 204-208). Trata-se, portanto, de uma cascata de “luzes” que se articula em seis graus ontológicos que se relacionam entre si com a liberdade da doação e não necessariamente, como era o caso da construção aristotélica dos motores, que é também platónica, segundo o que demonstra o *Lísida* (Platão, 1968, 219.d).

De fato, para Aristóteles, a conexão entre os diferentes graus ontológicos baseia-se no *logos ut ratio*, como necessário, correspondendo ao fato de tanto o motor principal como o mundo serem finitos e eternos. Na ontologia trinitária capadócia, por outro lado, Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, é a única natureza infinita e eterna, que, no entanto, na liberdade, no dom, pode fazer existir fora de si algo que não é ele mesmo, mas que participa da sua própria perfeição. Isto dá origem a uma escada que não pode ser subida apenas pela razão, porque não consiste numa série de degraus finitos e necessários, mas pode ser subida através da liberdade, do dom, da graça. Isto significa que ela só pode ser percorrida através do batismo e da liturgia, ou seja, através da ortodoxia, com *logos ut relatio* (Maspero, 2012).

O efeito desta ontologia trinitária é evidente, como demonstra o texto seguinte, em que a distinção relacional das Pessoas divinas no seio da única substância divina eterna e infinita (genitivo objetivo) permite reler a imanência do ser humano em chave relacional (genitivo subjetivo):

O que pensamos e cremos é reservar o que diz respeito à relação e à ordem mútuas (ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) apenas à Trindade e aos já purificados, aos quais a própria Trindade o revela agora ou mais tarde. Mas nós conhecemos a natureza una de Deus, conhecida por nós no ser sem princípio, na geração e na processão (ἀνάρχω, καὶ γενννήσει, καὶ προόδω), como em nós a mente, o pensamento e o espírito (ὡς νῶ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), por mais que possamos conjecturar sobre as realidades inteligíveis a partir das sensíveis, sobre o grande a partir do pequeno, pois nenhuma imagem apreende a verdade (Grégoire de Nazianze, 1980 11, 1-9: 302, tradução nossa).

Tenha-se presente que se está no próprio coração da teologia capadócia e da tradição grega. E é precisamente aqui que aparece uma analogia psicológica (Maspero, 2018a, p. 233-254). Com efeito, o próprio desenvolvimento da fé nicena conduz necessariamente à extensão da ontologia trinitária à antropologia trinitária, correspondendo ao genitivo em sentido subjetivo.

Assim, pode-se mostrar que esta ontologia trinitária em sentido subjetivo, baseada na ontologia trinitária em sentido objetivo inaugurada em Niceia, é também a chave dos outros seis concílios que conduziram ao Segundo Concílio de Niceia. Eles tiveram que entrar na questão que, no século IV, Basílio prudentemente, e politicamente, quis evitar. Mas a leitura da criação e da matéria à luz desta nova ontologia era inevitável. Assim, o Segundo Concílio de Constantinopla procurou “corrigir”, num certo sentido, o excesso de paralelismo e o carácter estático de Calcedónia, regressando precisamente aos Capadócius, para reinterpretar Cirilo num sentido dinâmico (Maspero, 2021a). No Terceiro Concílio de Constantinopla, a atenção desloca-se para as duas vontades e energias de Cristo. Máximo funda este pensamento numa conceção inédita, a *dynamis scheseôs*, ou seja,

o poder da relação, pois esta é uma realidade ontológica que une sem confundir e distingue sem separar:

Pois Deus, que fez e trouxe à existência todas as coisas pelo seu poder infinito, contém, reúne e limita-as, e na sua Providência liga os seres inteligíveis e sensíveis a si e uns aos outros. Ele mantém-se como causa, princípio e fim de todos os seres que, por natureza, estão distantes uns dos outros, fá-los convergir uns para os outros pela força singular da sua relação com Ele como origem (κατὰ μίαν τὴν πρὸς αὐτὸν ὡς ἀρχὴν σχέσεως δύναμιν ἀλλήλοις συννενευκότα ποιεῖ). Através desta força, conduz todos os seres a uma identidade comum e inconfundível de movimento e existência (Maximus Confessor, 2011, 1,2: 10-11, 132-139, tradução nossa).

No texto, o ato criativo é relido, seguindo a inspiração dos livros sapienciais, como uma expressão relacional da relacionalidade do Deus triúno. Pensa-se em Sir 42,24-25: “Todas as coisas são duas a duas, uma em frente da outra, ele não fez nada incompleto. Um confirma os méritos do outro: quem se contentará em contemplar a sua glória?” A ontologia trinitária implícita no desenvolvimento do Concílio, que da ontologia trinitária como genitivo objetivo conduz à ontologia trinitária como genitivo subjetivo, permite reler a relacionalidade imanente à criação como expressão (livre e dom) da relacionalidade imanente a Deus.

Por fim, no período que antecede o Segundo Concílio de Niceia, João Damasceno retoma a ontologia trinitária da luz de Gregório Nazianzo em chave de imagem, para defender que a imagem material do ícone se relaciona verdadeiramente com o mistério infinito e eterno. Esta ontologia trinitária da imagem, que está na base da ortodoxia, articula-se também em seis níveis: as três Pessoas divinas, entre as quais o Filho e o Espírito são as únicas imagens conaturais, seguidas da Sabedoria, imagem das realidades criadas na imanência divina, depois o homem tirado do nada à imagem e semelhança da Santíssima Trindade, a Escritura, tipologia que une o Antigo e o Novo Testamento, e, por fim, as narrativas dos acontecimentos salvíficos, por escrito ou através dos ícones (Johannes von Damaskos, 1975, III,18,6-23,22: p. 126-130). Mais uma vez, os níveis não estão ligados de forma necessária, mas são marcados pelas relações livres, que unem o infinito e o eterno ao finito e ao tempo.

É importante notar que, tal como para Gregório de Nazianzo, para o monge de Damasco o fundamento de uma tal ontologia trinitária no sentido do genitivo subjetivo é uma ontologia trinitária no sentido do genitivo objetivo, caracterizada pela inserção da relação na imanência da substância divina:

Todos esses atributos [essenciais] devem ser aplicados de modo comum a toda a Divindade e de maneira idêntica, simples, indivisa e unificada, ao passo que os nomes “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo”, “Incausado” e “Causado” (τὸ ἀναίτιον καὶ τὸ αἰτιατόν), “Incriado”, “Gerado” e “Aquele

que procede por inspiração” devem ser aplicados de modo distinto. Eles não são reveladores da essência, mas das relações Trinitárias mútuas e do modo de subsistência das Hipóstases (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦς ὑπάράξεως τρόπου) (Johannes von Damaskos, 1973, 10,2-6, p. 32, tradução nossa).

Isto tornou possível o triunfo da ortodoxia sobre a ortopraxis. O crente, de fato, não adora a imagem porque uma lei o diz, mas adora a pessoa representada através de uma relação pessoal. É um caminho que, da ontologia trinitária inaugurada no primeiro concílio de Niceia e depois desenvolvida pelos capadócijs, a partir do legado de Atanásio, desabrocha numa antropologia e numa epistemologia trinitárias, que podem ser extremamente úteis para o pensamento pós-moderno atual. A incipiente nova era, de que falava o Papa Francisco, está justamente marcada pela desilusão perante o fracasso da modernidade que prometia evitar os confrontos, em nome da ciência que tornaria possível a unidade, a fraternidade e a igualdade. A razão deveria eliminar todos os conflitos possíveis e, em vez disso, produziu milhões de mortes nos diferentes resultados políticos da esquerda e da direita hegelianas, aparentemente opostas mas convergentes ao nível da ortopraxis, que opunha a razão à fé. Assim, a pós-modernidade, assustada com os terríveis conflitos desencadeados pela modernidade, pretende apagar todas as diferenças, para que não haja mais espaço para o confronto. Afirma-se, portanto, que tudo é igual, porque a diferença é vista como um lugar de conflito. Mas isso mina a própria possibilidade das relações, porque elas são constituídas pela identidade e pela diferença juntas, uma identidade e uma diferença fundadas na mesma razão. Pensemos, por exemplo, no ser pai e no ser filho, ambos fundados na geração. Assim, a estratégia pós-moderna corre o risco de conduzir a conflitos piores, como a crônica nos faz ver.

Paulo VI (PP, n. 85) escreveu que “o mundo sofre de falta de pensamento”, e Bento XVI (CV, n. 53) glosou esta afirmação explicando como isto “nos obriga a um aprofundamento crítico e valorativo da categoria da relação”. Mas isso implica um verdadeiro trabalho transdisciplinar que envolve a sociologia, a metafísica e a teologia em conjunto. É, pois, necessário trabalhar sobre a concepção ontológica da pessoa e, por conseguinte, sobre a ontologia da relação. Mas por que isto é necessário agora? Na minha leitura, a Idade Média constrói-se e assenta-se sobre esta ontologia trinitária de origem patrística inspirada em Niceia, uma ontologia da Trindade tanto no sentido objetivo como subjetivo. Mais ainda, a Idade Média é em si mesma uma grande ontologia trinitária. De fato, o que é a tentativa de construir uma civilização, um mundo, onde tudo gira em torno do centro que é Deus, senão uma ontologia trinitária no sentido subjetivo? Um exemplo que me é particularmente próximo, e verdadeiramente significativo quando lido na perspectiva atual, é o da catedral de Como, no norte de Itália. Na sua fachada, de

fato, ao lado do portal de entrada, há dois dosséis com duas estátuas. Se perguntarmos às pessoas que passam por ali quem são, elas respondem que talvez uma seja São Paulo e a outra São Pedro. Mas não, porque são dois pagãos, Plínio, o Velho (I d.C.) e Plínio, o Jovem (I-II d.C.), nascidos em Como. O primeiro era um naturalista, aquilo a que hoje chamaríamos um cientista, o segundo um humanista e um político. Para perceber a diferença entre uma época fundada numa matriz trinitária, como a Idade Média, e a modernidade, basta pensar se hoje seria concebível construir uma nova igreja e colocar na fachada dois cientistas não crentes.

Em vez disso, a cidade, tal como é concebida na Idade Média, tem Deus no centro e procura organizar tudo à volta desse centro, porque esse Deus trinitário é o princípio que lhe permite realizar a unidade, distinguindo sem separar e unindo sem confundir, na medida em que tem relações “dentro”. Os teólogos da época são por vezes criticados por não terem desenvolvido a ontologia trinitária no sentido do genitivo subjetivo. Mas tal juízo parece esquecer que isso simplesmente não era necessário, porque o cosmos e a história já eram lidos à luz da Trindade, que conformava a visão do mundo num sentido profundamente social. Hoje, pelo contrário, depois de Descartes, encontramos-nos na necessidade de redescobrir esta dimensão face à atomização individualista da nossa cultura.

Isto sugere uma forma concreta de abordar a transição da modernidade para a pós-modernidade, em que o desafio é tornar esta transição relacional e não dialética. De fato, enquanto a Idade Média não foi dialética em relação à idade patrística, mas antes construída sobre ela, a modernidade posicionou-se dialeticamente em relação à Idade Média. Claro que tinha razões para adotar essa posição, devido ao fechamento que a abordagem medieval corria o risco de assumir, uma vez perdida a epistemologia apofática dos Padres. Mas os resultados de uma abordagem dialética são sempre perversos, porque ela se reproduz sem limites, como mostraram Nietzsche e Girard (embora com resultados práticos opostos) (Fornari, 2006). Se a pós-modernidade assumisse uma posição dialética em relação à modernidade, a crise do humano seria radical. Esta não é uma questão meramente teórica e académica. A ortodoxia, de fato, é o caminho para a ortopraxia e não o contrário, como Constantino tentou fazer.

Conclusão

Este percurso mostra que a teologia não pode ser apenas trinitária, mas se é trinitária tem de ser também cristológica, e se é cristológica tem de ser também antropológica. E não acaba aqui, porque precisamente em resposta à modernidade é preciso acrescentar que, se se quer desenvolver

uma antropologia, é inevitável formular também uma epistemologia. Esta ligação é inestimável.

É verdade que a modernidade, com Hegel e não só, obrigou-nos a voltar a repensar o mundo à luz da Trindade, porque afinal o filósofo alemão secularizou a própria Trindade historicizando-a (Sciacca, 1990, p. 43). Mas o seu pensamento exprime uma necessidade inerente ao pensamento humano à qual a teologia deve responder. A modernidade, portanto, torna inelutável esta transição teológica da ontologia nicena para a ontologia trinitária. E o florescimento teológico do século XX é também fruto disso. É necessário, hoje, tomar consciência do poder da ortodoxia, do seu alcance concreto, prático. Quando não colocamos a ortopraxia à frente, mas deixamos que a luz da própria ortodoxia ilumine o mundo concreto e a história, então a missão da teologia está cumprida. É verdade que mesmo que em alguns países os cristãos, que não temos recursos e que temos tantos problemas, incluindo os abusos, mas não devemos esquecer que a questão do sentido é a verdadeira questão da qual depende o fato de o homem existir ou não. Como escreveu Rémi Brague, a questão metafísica atual já não é “o que é o ser” ou “o que é o não-ser”, mas consiste na questão de saber se vale ou não a pena transmitir o ser, devolver a vida (Brague, 2012).

É por isso que também vale a pena levar a sério o *Dicionário Dinâmico de Ontologia Trinitária*, que não é uma simples publicação, mas é um caminho, um movimento, como um lugar de lugares (Maspero, 2021b). É, de fato, uma empresa através da qual se pode desenvolver uma resposta à modernidade. Há muitas formas de o fazer, mas hoje estamos numa encruzilhada epocal: a possibilidade de a pós-modernidade assumir a forma de hiper-modernidade ou de pós-modernidade (Donati, 2010). A primeira é aquela tendência radical representada pela cultura cancel, pela cultura *woke*, baseada na ideia de que a modernidade falhou porque não foi suficientemente radical. A solução, portanto, seria ser ainda mais radical. Isso leva ao pós-humano, à hibridização do homem e da máquina, com o risco de perder o humano e, portanto, a própria vida e a relação com a verdade. Mas abre-se um outro caminho, uma outra possibilidade, o pós-moderno: não consiste em regressar ao pré-moderno, mas em reconhecer que a modernidade não disse tudo e não ofereceu soluções completamente corretas.

Pelo contrário, abordar os desafios colocados pela pós-modernidade a partir da ontologia de Niceia e do cominho teológico que levou ao reconhecimento da interpenetração das relações e da substância no Deus Unitário pode, de fato, permitir uma resposta à dimensão aporética da metafísica clássica e aos esforços que a modernidade implementou para a ultrapassar. A história e o corpo estão a desmoronar-se cada vez mais, e nem as categorias clássicas nem as modernas conseguem sair disso. Este

aniversário do Concílio de Niceia pode ajudar-nos a compreender cada vez mais uma verdade consoladora, magnificamente enunciada pelo Papa Leão XIV na audiência para o Jubileu das Igrejas Orientais:

E como é importante redescobrir, também no Ocidente cristão, o sentido do primado de Deus, o valor da mistagogia, da intercessão incessante, da penitência, do jejum, do pranto pelos pecados, próprios e de toda a humanidade (*penthos*), tão típicos das espiritualidades orientais! (Leão XIV, 2025).

Este choro que nasce da consciência de não viver de acordo com a identidade relacional que caracteriza todos os seres humanos, e, neles, todo o cosmos, leva-nos a levar muito a sério a ontologia de Niceia e dos primeiros concílios ecumênicos, *inventio* que fundamenta o trabalho no âmbito da ontologia trinitária. Isso pode realmente representar uma resposta e um verdadeiro antídoto às tendências desumanizantes da pós-modernidade, tornando-nos mais conscientes da apaixonante missão que nos foi confiada como teólogos.

Siglas

CV = Carta Encíclica *Caritas in Veritate*

PP = Carta Encíclica *Populorum Progressio*

Referências

ARISTOTELIS. *Categoriae*. Oxford: Clarendon Press, 1966. (Editado por L. Minio-Paluello).

ARISTOTLE. *Metaphysica*. Editado por ROSS, W.D. Oxford: Clarendon Press, 1970.

ATANASIUS. *De synodis*. Atanasius Werke. Berlin: De Gruyter, 1940. (v. II/7, editado por H. G. Opitz).

ATANASIUS. *Orationes adversus Arianos*. In: ATANASIUS. *Patrologiae cursus completus: series graeca*, v. 26. Editado por MIGNE, J.-P. Paris: Migne, 1857. CC. 12-525.

BASÍLIO. *Epistula*, 258. In: Basile. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

BENTO XVI, Papa. Carta encíclica *Caritas in Veritate* (2009). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

BLUM, W. Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa. *Vigiliae Christianae*, v. 28, p. 43-49, 1974.

BRAGUE, R. *Ancore nel cielo: l'infrastruttura metafisica*. Milano: Vita e pensiero, 2012.

- CHIARADONNA, R. *Plotino*. Roma: Carocci, 2009.
- CODA, P. L'ontologia trinitaria: che cos'è?. *Sophia*, v. 4, p. 159-179, 2012.
- CODA, P. *Manifesto*. Roma: Città Nuova, 2021. (DDOT 1).
- CODA, P. *Per una lettura trinitaria del prologo di Giovanni*. Milano: Bompiani, 2007.
- CONTI, A. La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 38, p. 259-283, 1983.
- DANIÉLOU, J. *L'orazione problema politico*. Roma: Edizioni Arkeios, 1993.
- DE NAVASCUÉS, P. *Pablo de Samosata y sus adversarios*. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004. (*Studia Ephemerides Augustinianum*, 87).
- DONÀ, M.; MASPERO, G.; MILBANK, J. *Neoplatonismo e teo-logia*. Roma: Città Nuova, 2024. (DDOT 6).
- DONATI, P. *La matrice teologica della società*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2010.
- DVORNIK, F. *The General Councils of the Church*. London: Burns & Oats, 1961.
- EUSEBIUS. *De ecclesiastica theologia*. In: EUSEBIUS. *Werke*. Die griechischen christlichen Schriftsteller 14. Berlin: Akademie-Verlag, 1972. V. 4.
- FERNÁNDEZ, S. *Nicaea 325*. Reassessing the Contemporary Sources. Leuven: Brill, 2025.
- FORNARI, G. *Da Dioniso a Cristo*. Genova-Milano: Marietti, 2006.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Oratio 23*. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 20-23*. Paris: Cerf, 1980. (Sch 270).
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Oratio 40*. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 38-41*. Paris: Cerf, 1990. (Sch 358).
- GREGORII NYSSENI. *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*. In: GREGORII NYSSENI. *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1958. V. III/1.
- GREGORII NYSSENI. *Contra Eunomium II*. In: GREGORII NYSSENI. *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1960. V. I/1.
- GREGORY OF NYSSA. *Oratio Cathechetica Magna*. In: GREGORY OF NYSSA. *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 3-164.
- HEMMERLE, K. *Tesi per una ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova, 2022. (DDOT 2).
- HILÁRIO DE POITIERS. *De synodis*. In: *Lettre sur les synodes*. Paris: Cerf, 2021. (Sch 621).
- JOHANNES VON DAMASKOS. *Expositio Fidei*. In: JOHANNES VON DAMASKOS. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. (V. II).
- JOHANNES VON DAMASKOS. *Orationes de imaginibus tres*. In: JOHANNES VON DAMASKOS. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. (Vol. II).

LEÃO XIV, Papa. *Discurso Aos participantes no Jubileu das Igrejas Orientais* (14 de maio de 2025). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/may/documents/20250514-giubileo-chiese-orientali.html>.

MASPERO, G. A Way Back to Unity: The First Seven Ecumenical Council's Theological Grammar. In: MITRALEXIS S.; KAETHLER A. T. J. (Eds.). *Mapping the Una Sancta*. Eastern and Western Ecclesiology in the Twenty-First Century. Winchester: Winchester University Press, 2023. p. 165-200.

MASPERO, G. *Dio trino perchè vivo*. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca. Brescia: Morcelliana, 2018a.

MASPERO, G. La santificazione del lavoro in Gregorio di Nissa. In: LÓPEZ DÍAZ, Javier; REQUENA, Federico M. (Ed.). *Verso una spiritualità del lavoro professionale: Teologia, antropologia e storia a 500 anni dalla Riforma*. Roma: Edusc, 2018b, p. 297-312. V. III/5.

MASPERO, G. Logos ut ratio e Logos ut relatio: apofatismo e Trinità nel sec. IV. In: CARDERI, F.; MANTOVANI, M.; PERILLO, G. *Momenti del logos: ricerche del «Progetto LERS»* (Logos, Episteme, Ratio, Scientia) in memoria di Marilena Amerise e di Marco Arosio. Roma: Nuova Cultura, 2012. p. 197-219.

MASPERO, G. *Relational Being: The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

MASPERO, G. Re-thinking Gregory of Nyssa's Christology in the Light of its Use (chrêsis) in the Second Council of Constantinople. In: VINZENT, Markus; BRUFAU, Miguel Brugarolas (Eds.). *Fourth-Century Christology in Context: A Reconsideration*. Leuven: Peeters, 2021a, p. 159-178. (*Studia Patristica*, 112).

MASPERO, G. Un luogo di luoghi. In: CODA, P. *Manifesto*. Roma: Città Nuova, 2021b. p. 9-13. (DDOT, 1).

MASPERO, G. *Uno perché trino*. Siena: Cantagalli, 2011.

MAXIMUS CONFESSOR. *Mystagogia*. Turnhout: Brepols, 2011. (Corpus Christianorum, Series Graeca, 69).

PAULO VI, Papa. *Carta encíclica Populorum Progressio* (1967). Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

PLATÃO. *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

RAMELLI, I. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

RUSSELL, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SCIACCA, F. *Ontologia triadica e trinitaria*. Palermo: L'Epos, 1990.

SEQUERI, P. *Il grembo di Dio*. Roma: Città Nuova, 2024. (DDOT, 5).

SOZOMENO. *Historia Ecclesiastica*. In: SOZOMENUS. *Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 50).

VON BALTHASAR, H.U. *Teologia della storia*. Brescia: Morcelliana, 1964.

ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ZIZIOULAS, J. Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?. In: WOZNIAK R.; MASPERO, G. (Eds.). *Rethinking Trinitarian Theology*. Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology. London-New York: T&T Clark, 2012. p. 193-207.

Artigo submetido em 12.07.2024 e aprovado em 18.08.2025.

Giulio Maspero é doutor em Teologia pela Universidade de Navarra (Espanha). É professor titular da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade da Santa Cruz (Roma). Orcid. org/0000-0001-6827-4436. E-mail: maspero@pusc.it

Endereço: Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma RM

Editores: Márcia Eloi Rodrigues e Franklin Alves Pereira.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.

