

“*Deus anonymus*” ou a semântica do mistério de Deus

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

O papel da *negação* no conhecimento de Deus não está, como evidenciou o teólogo ortodoxo Vladimir Lossky, necessariamente ligado a uma “teologia mística” à maneira do Pseudo-Dionísio, mas é indissociável do problema da linguagem teológica e de toda a especulação dogmática sobre a essência e transcendência divina¹.

Na Linha da tradição bíblica e do judaísmo, a teologia cristã manteve, sob influxos diversos, desde a sua génese, a afirmação da transcendência de Deus, enquanto pertencente a uma ordem de realidade totalmente diversa da existente, conhecida e nomeada no mundo criado. Tal pressuposto não impediu, no entanto, os Padres da Igreja de desenvolver uma reflexão profunda sobre o mistério de Deus, precisamente a partir do seu Nome misterioso.

Sabemos a importância que o “nome” divino assumiu na reflexão sobre a divindade, tanto em âmbito pagão² como judaico e cristão³. Neste último

¹ VLADIMIR LOSSKY, *Les éléments de «Théologie négative» dans la pensée de saint Augustin*, in *Augustinus Magister* I, 575.

² Bastará recordar o tratado *De nominibus divinis* redigido por Porfírio, cf. J. BIEDEZ, *Vie de Porphyre*, 149, n.5).

³ O Nome-*schem* era para os judeus a manifestação do próprio Deus, ou uma hipótese da própria divindade. O Filho irá, na teologia judeo-cristã (cf. J. DANIELOU, *La théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1957, 199-

caso, a especulação à volta do nome divino germinou, inicialmente, sobretudo em ambiente judeo-cristão⁴. Tal especulação decorria no contexto da mentalidade antiga que, em geral, pressupunha uma forte identificação entre o “nome” e o nomeado⁵.

Por outro lado, o nome divino permanece envolto no mesmo mistério da própria divindade, de tal modo que tanto manifesta como oculta e protege o mesmo mistério. Na tradição judaico-cristã, “o nome único de Deus” evoca o seu poder (cf. Zc 14,9; Fl 2,9), presença e essência numa perspectiva semiótica.

Assim, Clemente Romano exorta os fiéis de Corinto a “obedecer ao nome santíssimo e gloriosíssimo” de Deus que, por meio de Jesus Cristo, “nos chamou da ignorância ao conhecimento da glória do seu Nome (ἀπὸ ἀγνοσίας εἰς ἐπίγνωσιν ὀνόματος αὐτοῦ), a fim de esperar no seu nome, origem de toda as criaturas (τό ἀρχεγόνον πάσης)”⁶.

Mas que *conhecimento* (γνώσις) é este?⁷ Que relação se verifica entre o conhecimento do Nome revelado e a essência velada de Deus? Por outro lado, se o Nome é “origem de todas as criaturas”, em que medida é que as criaturas podem nomear e falar do Criador?⁸

A questão do nome divino constituiu, como vemos, um dos pontos centrais do mistério da revelação e do próprio mistério de Deus na busca multimilenar da humanidade. Mas constitui também um núcleo central do fascinante problema da possibilidade e limites do conhecimento e da linguagem humana sobre o divino.

Claro está que não nos move, nestas curtas páginas, a ambição de aprofundar todas as vertentes da complexa problemática do *nomen* divino. Inte-

216) e no gnosticismo assumir o lugar desse nome-hipóstase do Deus inominável. Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/1, Roma 1958, 71-72; HANS-WERNER BARTSCH, *L'emploi du nom de Dieu dans le Christianisme primitif*, in E. CASTELLI, *L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969, 185-200. Infelizmente, não pudemos consultar este último título.

⁴ Cf. DANIELOU, *La théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1957, 185 ss.

⁵ Cf. G. W. H. LAMPE, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, 964. Veja-se a bibliografia dedicada ao assunto em H. BIETENHARD, “*Onoma*”, in GLNT VIII, 349-350.

⁶ CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 59,2-3 (J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers. Part One. Clement. Vol. II*, Massachusetts, 1989, 172). Cf. JOSEPH PONTHOT, *La signification religieuse du «Nom» chez Clément de Rome et dans la Didaché*, in *Analecta lovaniensia biblica et orientalia*, 3,12 (1959) 339-361. Cf. Jo 17,26.

⁷ A que se faz referência também na *Didaché* X,2 (M. L. MARQUES-I. LAMELAS, *Didaché*, Lisboa 2004,216).

⁸ É conhecido o poema de S. Francisco de Assis, “Cântico das Criaturas”, também chamado Cântico do Irmão Sol. Nele, o Santo de Assis começa exactamente assim: “Altissime, omnipotents, bone Domine, tuae sunt laudes, gloria et honor, et omnis benedictio, tibi soli, Altissime, conveniunt; et nullus homo est dignus te nominare”.

ressa-nos sobretudo relevar alguns dos aspectos que concernem às possibilidades e limites do discurso humano sobre o mistério de Deus re-velado.

Numen-Nomen-Omen

“No que toca à natureza dos nomes, estamos perante um problema profundo e árduo”⁹: O desabafo vem da boca do doutíssimo Orígenes quando se viu obrigado a responder à questão dos “nomes de Deus” levantada por Celso.

Nome est omen: Os antigos¹⁰ usaram este aforismo para significar que o *nome* é a coisa mesma ou que a pessoa está toda no seu nome. O nome é, tanto no mundo bíblico como extra-bíblico, como um “presságio” daquilo que a pessoa nomeada é e será. Por outro lado, a ligação etimológica entre *nomen* e *nosco* é bem documentada nos filólogos antigos¹¹. Nesta ordem de ideias, ter acesso ao *nomen* divino equivaleria a *conhecer* o próprio Deus e permite, de algum modo, usar dos poderes que esse nome encerra (*omen*).

É conhecida a tradição transmitida por Heródoto, segundo a qual os Pelasgos, lendários povos que habitaram a Grécia, teriam adorado os deuses sem lhe atribuir qualquer qualificativo (ἐπωνυμῖν) ou nome pessoal (ὄνομα). Ainda segundo a mesma tradição, o nome dos deuses seria de proveniência egípcia, tendo o seu uso sido autorizado por um oráculo. Os gregos teriam então retomado o hábito de nomear os deuses dos Pelasgos. Quanto aos epítetos, porém, estes foram estabelecidos pelas teogonias de Homero e Esíodo¹².

Segundo nos relata Estrabão, os Calaios, povos pertencentes à tribo céltica da Hispânia, eram “ateus” (ἄθεοι) porque sacrificavam a divindades sem nome (ἄνωνύω θεῶν)¹³. Mais tarde, também os cristãos serão acusados de “ateísmo” devido à anonimidade do seu Deus¹⁴. Efectivamente, o cristia-

⁹ ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,24 (M. BORRET, *ORIGÈNE, Contre Celse. Tome I (Livres I et II)*, Paris 2005, 136).

¹⁰ Cf. CÍCER, *De Officiis*, 3,19 (M. TESTARD, *Cicéron. Les devoirs*, Paris 1970, 110).

¹¹ Cf. ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologiae*, I,7,1-2 (L. CORTÉS Y GÓNGORA, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid 1951, 10); A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictinnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, 444; H. FORCELLINI, *Lexicum Totius Latinitatis*, III, 382.

¹² HERÓDOTO, *Hist.* II,52-53 (Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires, Livre II*, Paris 1972, 103).

¹³ ESTRABÃO, *Geog.* III,4,16 (F. FASSERRE, *Strabon. Géographie. Tome II (livres III et IV)*, Paris 1966, 75).

¹⁴ Cf. A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, in TU 28/4a, Leipzig (1905) 8-15.

nismo das origens foi-se afirmando no mundo greco-romano onde todos as divindades têm um nome considerado significativo, enquanto adequado à natureza do respectivo deus. Os mitógrafos e os teólogos gregos empenharam-se, desde Esíodo, em deduzir a natureza e essência dos deuses a partir do sue nome¹⁵.

Os estudiosos da religião greco-romana sustentam que, no período mais antigo, o apelativo característico da divindade não era “deus” ou outro *nomen* mas *numen* (*mana*). Assim, com o evoluir da religiosidade, o *numen*, noção vaga, impessoal e não individualizada do divino, tornou-se *deus* quando recebeu um *nomen*¹⁶.

Por outro lado, a reflexão filosófica acabou por questionar essa correspondência entre *nome* e essência do *nomeado*, particularmente quando se trata da divindade.

O diálogo platónico *Crátilo*¹⁷, aborda, pela primeira vez, a questão dos nomes, incluindo os divinos¹⁸. Aí, Sócrates discute com Hermógenes e Crátilo a respeito da origem e natureza dos nomes em geral: Se para o primeiro o nome é o resultado de uma convenção e acordo (ξυνθήκε καὶ ὁμολογία), para Crátilo, os nomes fazem parte da natureza (φύσις) dos objectos¹⁹. Platão funda assim a teoria do discurso apropriado, segundo o qual “o nome é a imitação do objecto”²⁰. De tal forma que “quem conhece os nomes conhece as coisas”²¹. Daí deriva que o nome com que alguém chama uma coisa seja o seu nome “próprio”²². Assim, quando nomeamos, ensinamos algo e distinguimos alguma coisa (τὰ πράγματα διακρίνομεν)²³. O nome, portanto, é um instrumento didaskálico da *ousia*, isto é, capaz de distinguir o real e as propriedades do real²⁴.

¹⁵ E. Des PLACES, *La religion grecque*, Paris 1969, 336.

¹⁶ Cf. J. PEPIN, *Culture et sacré. Le sacré dans l'héritage culturel grec*, in ID., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London 1986, 125. Não obstante, alguns estudiosos, como G. Dumézil (*La Religion Romaine archaïque*, Paris 1966, 43-44: *Numen ou Dieu?*), ponham em questão a existência e importância da noção do *numen* na religião romana e da noção homóloga grega do *mana*.

¹⁷ L. MÉRIDIER, *Platon. Oeuvres complètes. Tome VI/2 partie: Cratyle*, Paris 1931. A melhor versão portuguesa continua a ser a de EUSÉBIO DIAS PALMEIRA, Lisboa 1994.

¹⁸ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 396d-397d (L. MÉRIDIER, *Platon*, 70).

¹⁹ PLATÃO, *Crátilo*, 384 (L. MÉRIDIER, *Platon*, 50).

²⁰ PLATÃO, *Crátilo* 430b (L. MÉRIDIER, *Platon*, 121).

²¹ PLATÃO, *Crátilo*, 435c (L. MÉRIDIER, *Platon*, 130).

²² PLATÃO, *Crátilo*, 385 a (L. MÉRIDIER, *Platon*, 51).

²³ PLATÃO, *Crátilo*, 388 b (L. MÉRIDIER, *Platon*, 57).

²⁴ PLATÃO, *Crátilo*, 388 c (L. MÉRIDIER, *Platon*, 57).

Mas, uma vez que Sócrates acaba por concluir que “sobre os deuses nada sabemos, nem sobre eles, nem sobre os nomes com os quais se chamam a si mesmos”²⁵, temos que nos contentar com os “nomes” “impróprios” que usamos quando invocamos os deuses.

De facto, para avaliar a justeza dos nomes e da linguagem, necessitamos de um critério extralinguístico: o εἶδος é esse critério. Ora, no que toca aos nomes dos deuses, nós não dispomos da respectiva *noção*-εἶδος, já que “dos deuses nada sabemos”²⁶. À falta de uma *revelação*, o céu está-nos fechado, não temos acesso a esse critério extralinguístico para averiguar o que dizemos sobre a divindade, pois não podemos falar ou nomear Deus sem termo uma noção que se lhe adequa²⁷.

O estoicismo, na sua teoria da linguagem²⁸, retomou a ideia de que “os nomes são por natureza”²⁹, isto é, a palavra representa a coisa nomeada segundo a sua natureza. Do ponto de vista do conteúdo, a coisa, o conceito e a palavra pronunciada equivalem-se e, portanto, os ὀνόματα são reais (ἔτυμα). Daí a importância dada à etimologia³⁰. No âmbito de uma tal compreensão, qualquer tentativa de nomear Deus ver-se-á mal sucedida, pois, uma vez que não dispo de εἶδος, nada podemos dizer da realidade-ἔτυμος de Deus.

No seio do cristianismo, desde cedo encontramos uma reflexão sobre a importância e o significado do “nome” (ὄνομα) em geral e dos nomes divinos³¹. Clemente Alexandrino dedica a este assunto um capítulo dos seus *Stromata* (VIII, 23-24). O alexandrino sublinha a diferença entre os nomes (τὰ ὀνόματα) e as coisas (τὰ πράγματα)³². A partir daqui, pode afirmar que os filósofos pagãos nomeiam Deus sem o conhecer, pois “nada dizem do próprio Deus”³³ e abre caminho para a possibilidade de uma pluralidade de nomes aplicáveis a Deus ou a Cristo³⁴.

²⁵ PLATÃO, *Crátilo*, 400 d (L. MÉRIDIER, *Platon*, 77).

²⁶ O apologista Teófilo de Antioquia, e com ele os teólogos cristãos em geral (cf. G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 25-43), sustenta a mesma ideia de um Deus “cuja forma (εἶδος) é inefável e inexplícavel” (ἄρητον καὶ ἀνέκφραστον), *Ad Autolyicum*, I,3 (G. BARDY-J. SENDER, *Théophile d'Antioche*, 62).

²⁷ Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* VI,151,5-152; II, 5110 (P. DESCOURTIEUX, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI*, Paris 1999, 362; 164).

²⁸ Desenvolvida sobretudo por Diógenes. Cf. É. BRÉHIER-P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, I, Paris 1997, 34-41.

²⁹ ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,24 (M. BORRET, *Origène*, 136).

³⁰ Por exemplo, CÍCERO, *De natura deorum*, II,64 ss. (C. MARCO CALCANTE, 209ss.).

³¹ Cf. JUSTINO, *II Apol.* 6,1-2 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, 82); *Diál.* 128.

³² CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* VI, 151,4 (P. DESCOURTIEUX, *Clément d'Alexandrie*, 364).

³³ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* VI, 149,1. 4 (P. DESCOURTIEUX, *Clément d'Alexandrie*, 358).

³⁴ A teoria origeniana dos ἐπίνοια assenta neste princípio. A distinção entre o *nomen* verdadeiro e as *appellationes* divinas irá jogar um papel importantíssimo na controvérsia ariana.

Também Orígenes se viu desafiado por Celso a abordar a questão. Mostrando conhecer bem o debate que já se prolongava desde Sócrates e Aristóteles³⁵, retomou a doutrina da linguagem estóica para defender que “o nome exprime as propriedades específicas do ser nomeado”³⁶. Isto leva a que, por um lado, nenhum nome é adequado ao Deus todo-transcendente, incompreensível e inefável³⁷, por outro, é legítimo invocar os múltiplos nomes divinos que garantem a sua real potência e eficácia³⁸.

Deus pantónimo: Polinomia pagã e cristã

Do provável estágio primitivo da anonimidade divina até uma fase posterior da religiosidade, em que se multiplicaram os nomes, apelativos e epítetos atribuídos à divindade³⁹, sobreviveu quase sempre a consciência de que nenhum desses nomes é apropriado ao divino⁴⁰.

Este pressuposto levou a que, sobretudo no entardecer do período hele-nista, se tenha desenvolvido o tema da polinomia divina. Deus é incompreensível ao homem, inefável e inominável. “Ele não tem nome (οὐκ ὀνομαστός) porque não recebe nenhum dos acidentes que apreendemos e fixamos por um nome”⁴¹. “Não possui qualquer nome aquele a quem pertencem todos os nomes”⁴².

Consolida-se, assim, sobretudo em ambiente estóico e neoplatónico, a ideia de que é uma só a divindade que se diz com muitos nomes: εἷς δὲ ὧν

³⁵ Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,24 (M. BORRET, *Origène*, 136, n. 2).

³⁶ ORÍGENES, *De oratione*, 24,2 (GCS I, 353, 22-354,11; PG XI, 492).

³⁷ Cf. ORÍGENES, *De principiis*, I,1,4; IV,4,1 (H. CROUZEL-M. SIMONETTI, *Origène. Traité des Prin-cipes. Tome I*, Paris 1978,97; *Tome III*, Paris 1980, 402-204).

³⁸ Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,25 (M. BORRET, *Origène*, 142). Cf. N. JANOWITZ, *Theories of Di-vine Names in Origen and Pseudo-Dionysius*, in *History of Religions* 30 (1990-91) 153-172.

³⁹ Cf. H. BIETENHARD, ὀνόμα, in GLNT VIII, 701.

⁴⁰ Como ilustram, por exemplo, as palavras que lemos em Homero, “Escuta-me, soberano, cujo nome ig-noro” *Odisseia*, V,445 (V. BÉRARD, *L’Odyssée*, Paris 1947, 164); ou em Esquilo: “Zeus, seja qual for o seu nome, se lhe agrada ser chamado com este, com este o invoco” (Ζεὺς, ὅστις ποτ’ ἐστίν, εἰ τὸδ’ αὐτῷ φίλῳ κεκλημένῳ, τοὔτῳ νῦν προσενέπω) *Agamenon*, 160-162. A ideia de que o nome de Deus escapa aos homens reaparecerá nos trágicos gregos e em Platão, cf. E. Des PLACES, *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, 220. 335.

⁴¹ ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI,63. 64. 65 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse. Tome III (livres V et VI)*, Paris 1969, 334-342).

⁴² Anónimo Bruciano, citado por A. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo. Estudios Valen-tinianos – Vol. I/1*, Roma 1958, 25.

πολῶνυμός ἐστι⁴³. O autor da expressão que acabamos de citar explica, logo a seguir, que “deus recebe tantos nomes quantos os efeitos novos dos quais se revela como causa”⁴⁴. Deus é pantónimo porque ele é tudo⁴⁵. Se Deus é tudo, nenhum nome ou atributo o pode qualificar adequadamente. Por isso, afirmar que ele possui todos os nomes e negar a possibilidade de lhe atribuir qualquer nome são dois modos de dizer que a divindade suprema é essencialmente anónima⁴⁶. A tradição hermética seguirá, como veremos, sobretudo esta última via: Deus é demasiado grande para ser nomeado⁴⁷.

A doutrina da polinomia divina encontrou grande acolhimento no seio da filosofia religiosa estóica. Segundo esta, Deus é “um ser único que possui muitos nomes”⁴⁸. Cleantes, no seu famoso *Hino a Zeus*, evoca “o mais glorioso dos imortais, sob mil nomes todo-poderoso”⁴⁹. Cícero discute o problema no seu *De natura deorum*, onde Cota pergunta se “nós fazemos existir os deuses com os vocábulos com que os nomeamos”. Nesse caso, teríamos tantos deuses quantas as línguas dos homens; ou então concluimos que os deuses não têm mesmo nome⁵⁰.

Em suma, Deus multiplica os seus nomes, formas e aspectos em função da sua múltipla e multiforme manifestação no mundo⁵¹.

Estava assim lançada a ponte entre o panteísmo estóico, o politeísmo popular e o teísmo filosófico grego desenvolvido sobretudo a partir do período helenístico. A mesma divindade anónima tem tantos nomes ou epítetos quantas as suas diversas acções e funções ou manifestações, pois tudo acontece por seu intermédio⁵².

⁴³ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Περί κόσμου*, VII,401a 12 (D. J. FURLAY, *Aristotle. On the Cosmos*, London 1955, 404).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1953, 65-66.

⁴⁶ Cf. E. NORDEN, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Brescia 1980, 182-183, n. 38 (*Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913).

⁴⁷ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 70.

⁴⁸ DIÓGENES, *Vitae phil.* VII, 147 (Cf. É. BRÉHIER-P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, I, Paris 1997, 63).

⁴⁹ E. Des PLACES, *La Religion Grecque*, 263-264.

⁵⁰ CÍCERO, *De natura Deorum*, I,30: “At primum quot hominum linguae, tot nomina deorum... Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis. An sine nomini-bus sunt?” (C. M. CALCANTE, *Cicerone. La natura divina*, Milano 1992, 112).

⁵¹ Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología*, 104.

⁵² PSEUDO-ARISTÓTELES, *Περί κόσμου*, VII,401a 26 (D. J. FURLAY, *Aristotle. On the Cosmos*, 404); APULEIO, *Met.* 11,5: “A minha divindade é única, mas toda a terra me presta culto de muitos modos, com cultos diferentes e diversos nomes” (D. S. ROBERTSON-P. VALLETTE, *Apulée. Les Métamorphoses. Tome III (livres VII-XI)*, Paris 1945, 141-142).

Por outro lado, é sob este pano de fundo que se irá desenvolver, no seio da teologia cristã a doutrina dos “nomes divinos” (εἰς δὲ ὧν πολυώνυμός ἐστι)⁵³, e, a partir de Orígenes, a teoria dos ἐπίνοιαι-epínoiai⁵⁴.

Antes disso, porém, a denominação de Deus assumiu, na primeira apologética cristã, uma importância particular no contexto da luta anti-politeísta. De facto, na crítica dirigida ao panteão pagão, os cristãos recorrem, por vezes, ao argumento que Clemente Alexandrino chama de *synonimia*. Esta consiste na constatação do facto de o nome de um mesmo deus ser aplicado a diversas divindades distintas⁵⁵.

Mais comum é, porém a crítica da *polynomia*: o facto de a mesma divindade receber múltiplos nomes e atributos⁵⁶. No esforço intencional de se demarcarem da religião e teologia populares, os cristãos denunciam a antropomorfia da teologia corrente e a *polynomia* praticada pela religiosidade pagã, sublinhando a unicidade de Deus testemunhada por um certo consenso da *anima naturaliter christiana*⁵⁷.

Chamar Deus pelo nome “próprio” e um só nome significa afirmar a sua unicidade, já que se passa do estatuto geral dos nomes “comuns” ao estatuto único do nome próprio⁵⁸. Isto não significa que o nome “próprio” de Deus corresponde a alguma denominação.

Neste sentido, Tertuliano, na sua inflamada apologia do *Deus christianorum*, interroga-se sobre a origem e significado do termo *deus*, para também ele concluir que é impossível nomear adequadamente Deus⁵⁹. Este é

⁵³ PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, XIII, 401a.12 (PG III, 375). A ideia está, no entanto, já presente nos Apologistas gregos do século II: cf. JUSTINO, *II Apol.* 6,2 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, 83); TEÓFILO, *Ad Autolyicum*, I,3 (G. BARDY-J. SENDER, *Théophile d'Antioche*, 62). Cf. NOVACIANO, *De Trinit.* II,13-14 (V. LOI, *Novaziano. La Trinità*, Torino 1975, 58. 60); IRENEU, *Adv. haer.* II,35,3; IV, 54 ss. (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II*, Paris 1982, 362) Exactamente porque Deus habita na glória da eternidade inacessível, cada raio da sua glória pode ser um nome divino e estes nomes são inumeráveis, como mostra o Pseudo-Dionísio, a partir da mesma convicção: “A divina origem não tem nome algum, e possui todos os nomes” (*De divinis nominibus*, I,1,6) (PG III, 596).

⁵⁴ Cf. *De principiis*, I,2 (H. CROUZEL-M. SIMONETTI, *Origène. Traité des Principes. Tome I*, Paris 1978, 110-124). Esta doutrina dos epínoia ou múltiplos nomes atribuídos a Cristo parte do princípio que o Pai é uno e simples e, portanto, sem nome. Em contrapartida, o Filho é multiplicidade conforme as diversas funções que assume e sob as quais actua e se revela no mundo criado.

⁵⁵ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Protr.* II,27,5 (C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*, Paris 1949, 83).

⁵⁶ Cf. MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, XXII, 6 (J. BEAUJEU, *Minucius Felix. Octavius*, Paris 1964, 35).

⁵⁷ TERTULIANO, *Apologeticum*, XVII, 5 (J.C. MIRANDA, Lisboa 2002, 258); MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, XVIII, 11 (J. BEAUJEU, *Minucius Felix*, 27).

⁵⁸ Segundo o estoíco Diógenes, o “nome comum indica uma propriedade geral”, enquanto o “nome próprio indica o modo de ser específico” (fr. 22, I. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 213).

⁵⁹ Cf. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 30-35.

tudo o que é, na unidade e totalidade que não é compatível com a multiplicidade dos nomes pagãos que implicam divisão da unidade. Face aos muitos nomes dos deuses pagãos que comportavam uma dimensão etiológica e uma hierarquia *inter pares*, o Deus dos cristãos afirma-se como causa inicial única do universo e a sua designação pelo nome “próprio” impede qualquer outra participação na causa inicial do universo. Um texto do *Octavius* documenta esta convicção:

“*Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est; illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est... Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem*”⁶⁰.

Em contraste com a *polynomia* pagã⁶¹, o termo *deus* assume no vocabulário cristão um significado novo, enquanto nome distintivo da natureza divina, embora não se assuma como o *nomen* pessoal de Deus⁶².

Os apologistas cristãos irão combater o politeísmo recuperando a ideia grega de que “não é digno nem reverente comparar nossa ideia de Deus com as criaturas materiais”⁶³. Por isso, continuam a afirmar (em sintonia com a teologia filosófica pré-cristã) que Deus não tem *nomen* próprio (ἄνωνόμαστος Δέος⁶⁴), porque “é sem princípio e único princípio de todo o universo”. Não se nega, no entanto, a possibilidade “conhecê-lo através da sua criação e compreendê-lo através das suas criaturas”⁶⁵. Por isso, todos os nomes que a Deus são atribuídos têm a ver com a sua acção criadora e salvífica, isto é, com a sua manifestação e não com a sua essência.

Justino, uma vez convertido à fé cristã expressa no rito baptismal, continua a sustentar, em polémica com o politeísmo gentio, que “ninguém pode dar um nome ao Deus indizível. E se alguém ousasse dizer que esse nome existe, revelaria um grande desvario”⁶⁶.

⁶⁰ Cf. MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, XVIII, 10 (J. BEAUJEU, *Minucius Felix*, 27); TEÓFILO, *Ad Autolyicum*, I,10 (G. BARDY-J. SENDER, *Théophile d'Antioche* 80); ARNÓBIO, *Adversus Nationes*, IV,14 (CSEL IV, 150. 152).

⁶¹ Cf. TERTULIANO, *Apologeticum*, X,5-6 (J.C. MIRANDA, 190. 192).

⁶² Cf. G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 25-26.

⁶³ TACIANO, *Oratio adversus graecos*, 21 (PG VI, 852-853).

⁶⁴ TACIANO, *Oratio adversus graecos*, 4 (PG VI, 813).

⁶⁵ TACIANO, *Oratio adversus graecos*, 4 (PG VI, 813).

⁶⁶ JUSTINO, *I Apol.* 61,11: ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δὲ τις τοιμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηκε τὴν ἄσωτον μανίαν (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 70).

De facto, possuir um nome é próprio dos seres criados e existentes no tempo. Deus, enquanto *ingerado* (ἀγεννήτος), não possui nome *próprio*, como nos explica o primeiro filósofo cristão:

“Não existe um nome para dar ao Pai de todas as coisas, àquele que é ingerado⁶⁷ (ὄνομα δὲ τῷ πάντων Πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν). Pois, seja qual for o nome com que se mencione, tem antes de si no tempo alguém que lho impôs. O nome ‘Pai’, ‘Deus’, ‘Criador’, ‘Senhor’, ‘Dono’ não são nomes, mas apelativos derivados dos seus benefícios e obras (οὐκ ὀνόματα, ἐστίν, ἀλλ’ ἐκ τῶν εὐποιῶν καὶ τῶν ἔργων προσπήσεις)”⁶⁸.

Por isso, também Justino adverte que a própria denominação “Deus” “não é um *nome*, mas um conceito (οὐκ ὄνομά ἐστὶ, ἀλλὰ πράγματος) inato na natureza dos homens, por uma realidade difícil de explicar”⁶⁹.

Deus Anônimo

Essa polinomia divina deriva, na literatura hermética e no gnosticismo, para a anonímia: “deus é um, e o Uno não necessita de nome”: aquele que é permanece, na verdade, anônimo (ἔστι γὰρ ὁ ὧν ἀνώνυμος”⁷⁰. O Senhor de todas as coisas pode assumir todos os nomes, mas, precisamente por isso, permanece anônimo: “Ele tem todos os nomes, porque todas as coisas são deste pai único. Por isso, ele não tem nome, porque é pai de todas as coisas” (ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντω ἔστι πατήρ)⁷¹.

Segundo Lactânio, Mercurius Trismegistus, embora chame a Deus “senhor e pai”, considera que “Deus é único, e quem é único não necessita

⁶⁷ Daqui a importância que o atributo ἀγενήτος vai desempenhar na doutrina sobre Deus. Cf. J. LEBRETON, ἀγένητος *dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II siècle*, in RSR 16 (1926) 442-224; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Paris, 1961, 304-307; G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, 55.

⁶⁸ JUSTINO, *II Apol.* 6,2 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 83).

⁶⁹ JUSTINO, *II Apol.* 6,3 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 84).

⁷⁰ *Corp. Herm.* Fr. 3. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 54 ss.

⁷¹ *Corp. Herm.* 5,10 (A. D. NOCK, *Corpus Hermeticum. Tome I*, Paris 1945, 64). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 65-70.

de nomes: na verdade aquele que é, é sem nome⁷². O seu nome verdadeiro permanece impronunciável, inefável (ἄφραστον ὄνομα)⁷³.

A ignorância do verdadeiro nome de Deus torna-se interdição nos atos de culto⁷⁴. De facto, o nome divino suscita terror e tremor. E não são apenas os sacerdotes que receiam pronunciar esse nome ou nomes, como o denunciam as palavras de Sócrates: “Sempre nutri pelos nomes dos deuses uma reverência mais que humana, um temor acima de todos os limites”⁷⁵.

Esta anomia tem a ver, por outro lado, com condição incorpórea da divindade. De facto, a linguagem pressupõe a corporeidade e multiplicidade, e o divino está acima de toda a realidade corpórea e múltipla.

Os gnósticos, acérrimos defensores da incorporeidade, unidade e transcendência divina, tinham que negar também eles a possibilidade de nomear Deus. Não admira, pois, que também no seio da sensibilidade gnóstica se encontrem significativos traços de especulação sobre o nome e os nomes divinos⁷⁶.

Ονομάζειν-nomear significa para a *mens* gnóstica “proferir algo”, dar-lhe ser e forma própria⁷⁷. A Verdade silenciosa e escondida no Pléroma não pode, porém, revelar-se ao mundo criado sem revestir previamente uma forma sensível. Tal axioma é expresso no *Evangelho segundo Filipe* nos seguintes termos: “Se a Verdade gerou os nomes no mundo, é porque não é possível ensinar sem os nomes”⁷⁸. Os nomes são, portanto, manifestações da Verdade transcendente, mas são também “uma grande causa de erro” para os que não foram iniciados nos seus mistérios⁷⁹, pois o nome do Pai permanece o mais secreto e “superior a todos os nomes”⁸⁰.

⁷² Citado por Lactância em *Div. Inst.* I,6,4: ον δε θεός εις, ο δε εις ὀνόματος οὐ προσδέεται' ἔστι γὰρ ὁ ἀνώνυμος (P. MONAT, *Lactance. Institutions Divines. Livre I*, Paris 1986, 74).

⁷³ *Corp. Herm.* Fr. 11 (A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum, Tome III. Fragments*, Paris 1972, 53).

⁷⁴ E. Des PLACES, *La Religion Grecque*, 335-336.

⁷⁵ ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI,63. 64. 65 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, 338-342).

⁷⁶ PLATÃO, *Filebo*, 12 c. Apud ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 25 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, 145). O temor do nome aparece também no *Apocalipse*, 15,4.

⁷⁷ Cf. K. KOSCHORKE, *Die 'Namen' im Philippusevangelium, Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (1973) 307-322; B. BARC, *Les noms de la Triade dans l'Évangile selon Philippe*, in J. RIES, *Gnosticisme et Monde Hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain 1982, 361-376.

⁷⁸ Cf. A. ORBE, *Op. cit.* 32.

⁷⁹ *Evangelho de Filipe* (NH II,3), 54 (J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden-N. York 1996, 143) Cf. J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Strasbourg 1967, 54.

⁸⁰ *Evangelho de Filipe* (NH II,3), 53 (J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, 142). B. BARC, *Les noms de la Triade*, 363-364.

⁸¹ *Evangelho de Filipe* (NH II,3), 54 (J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, 143).

O *Tratado Tripartido* formula nestes termos a “natureza do divino não gerado:

“Nenhum dos nomes concebidos, ditos, vislumbrados ou imaginados, nenhum deles lhe é atribuído, ainda que sejam os mais excelsos, veneráveis e honrosos... quanto a Ele mesmo, tal como é, da maneira como é e da forma como lhe é conveniente, é impossível a qualquer intelecto concebê-lo (νοεῖν) como também não poderia expressá-lo nenhuma palavra... por causa da sua insondável grandeza, da sua incompreensível profundidade (βάθος), da sua incomensurável altura e da sua ilimitada vontade”⁸¹.

O Deus supremo, enquanto Verdade una e transcendente, não pode ver-se circunscrito por um conceito ou nome que o delimite ou compreenda, pois é ἀπερίματος (sem limite) e ἀκατάπλητος (incompreensível), ακατονόμαστος (inominável), ἄρρητος-*ineffabilis*. Na sua essência e transcendência, o Pai permanece *incomprehensibilis*; na sua *immensa magnitudo* permanece desconhecido (*ignorabatur*): *incomprehensibilis est Pater* (ἀκατάπλητος ἐστὶ ὁ Πατήρ)⁸².

O Pai transcende todo o acto de nomear e é, como garante Basíledes, “superior a qualquer nome”⁸³. Este permanece inacessível exactamente pela sua transcendência. No *Evangelho de Judas*, Deus é o “Espírito grande, invisível e que nunca teve um nome”⁸⁴. Enquanto Ente Supremo, “inefável” e “inenarrável” (ακατονόμαστος)⁸⁵, o “*innominabilis Pater*” (ἀνονόμαστος)⁸⁶ “está acima de todo o nome”⁸⁷. Deus “é inominável, precisamente porque ninguém o precedeu para lhe dar um nome”⁸⁸ e, por conseguinte, “não tem nome algum, pois quem tem nome é criatura de outro”⁸⁹.

⁸¹ *Tratado Tripartido* (NHC I,5), 54 (E. THOMASSEN-L. PAINCAUD, *Le Traité Tripartite* (NH I,5), Québec 189,58; J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden-N. York-Köln, 1996, 62).

⁸² IRENEU, *Adv. haer.* II,17,11 (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II*, Paris 1982, 174); Cf. MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, XXVIII, 8 (J. BEAUJEU, *Minucius Felix*, 27); TEÓFILO, *Ad Autolyicum*, I,3,5 (G. BARDY-J. SENDER, *Théophile d'Antioche*, 62, 66).

⁸³ HIPÓLITO, *Ref.*, 7,20,3: ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου (PG XVII/3, 3302).

⁸⁴ *Evangelho de Judas*, 35,20 (F. G. BAZÁN, *El Evangelio de Judas*, Madrid 2006, 40-41)

⁸⁵ Cf. IRENEU, *Adv. haer.* I,1,1; I,13,1 (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, Paris 1979, 29; 190).

⁸⁶ Cf. IRENEU, *Adv. haer.* III,5,1 (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon*, 56). Cf. I,6,4; I,11,5; I,14,1.5; I,14,5; I,15,3; II,16,2 (*Ibid.*, 98, 178, 244, 152).

⁸⁷ Como afirma Basíledes, segundo Hipólito, *Ref.* VII,20,2 (PG XVII/3, 3306). IRENEU, *Adv. haer.* I,6,4: “inenarrabilis et innominabilis” (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon*, 98). Próximo da ideia de Paulo em Ef 1,21.

⁸⁸ *Apócrifo de João*, 7 (M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, 87-88).

⁸⁹ *Sabedoria de Jesus Cristo* (NH III,4), 94 (C. BARRY, *La sagesse de Jesus-Christ* (NH III,4), Québec 1993, 69).

O Nome de Deus pode, no entanto, alcançar-se através da gnose, pois constitui uma das revelações mais desejáveis da *parádoxis* secreta. O acesso ao mesmo requer, porém, a sua manifestação no Filho, mediante um Nome acessível *extra sinum Dei*⁹⁰. Segundo o *Evangelho da Verdade*, o Nome designa a inefável essência divina, mas expressa também a *virtus* atuante do Deus inacessível que se manifesta no Filho: “o nome do Pai é o Filho”. Mas “o nome é invisível porque só ele é *mystêrion* do Invisível”. O Filho é, portanto, o *nomen* do Pai que “nunca é dito”, pois “Ele é inominável”⁹¹. Um nome que, de qualquer modo, se revela apenas “aos ouvidos que estão cheios dele por ele”⁹², isto é, aos gnósticos.

O gnosticismo recuperou e radicalizou, como vemos, a teologia negativa do helenismo fazendo desta um uso muito próprio. Deus não tem nome ou tem-nos todos, mas só um é apropriado à sua essência. Esse nome invisível de Deus não pertence às “palavras nem actos de nomear”⁹³ nem ao mundo das criaturas acessíveis à razão natural.

Assim se compreende a relevância que o tema do “silêncio” assume na teologia gnóstica⁹⁴. O supremo ente divino inominável poderá, na melhor das hipóteses, ser chamado pelo seu nome “no silêncio”. Esse silêncio bilateral (de Deus e do homem) é constituinte da semântica apofática face ao “abismo” (transcendência) da incompreensibilidade divina⁹⁵. Por aqui se compreende também o esforço da teologia gnóstica por encetar outro caminho de acesso ao divino, alternativo à via do *lógos* ou da linguagem conceptual.

⁹⁰ Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología*, 72-87. 98; B. BARC, *Les noms de la Triade*, 365-366.

⁹¹ *Evangelium veritatis*, 40 (B. LAYTON, *The gnostic Scriptures*, N. York-London-Sydney, 1986, 263).

⁹² *Evangelium veritatis*, 38-39 (B. LAYTON, *The gnostic Scriptures*, 262-263).

⁹³ *Evangelium veritatis*, 39,3-6 (B. LAYTON, *The gnostic Scriptures*, 262).

⁹⁴ Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Exc. Ex Theodoto*, 29 (F. SEGNARD, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, Paris 1970 122); A. ORBE, *Hacia la primera teología*, 58-67.

⁹⁵ O tema do “silêncio” manterá significativa importância nos Padres da Igreja, mas não tanto enquanto afirmação do “silêncio de Deus”, mas como expressão dos limites do discurso humano perante o mistério de Deus: Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef* 19,1 (J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 79-80); ID., *Magn.* 8,2 (J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 125-126); ORÍGENES (H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges 1961, 38-39); GREGÓRIO DE NISSA, *In Eccl. hom.* VII,8 (F. VINEL, *Grégoire de Nisse. Homélies sur l'Éclésiaste*, Paris 1996, 374-386); ID., *Contra Eunómio*, II,105 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria. Contro Eunomio*, Milano 1994, 199). Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo*, 59-63.

A revelação do *Nome*

Também os apologistas cristãos concordarão com a teologia helénica na convicção de que “ninguém pode dar um nome a Deus”⁹⁶. Jacob perguntou pelo seu nome, depois de uma longa luta nocturna, mas não obteve resposta (Gn 32,29). O nome do Deus de Israel é também “misterioso” (Jz 13,18).

Por outro lado, é precisamente este o pressuposto fundamental para a afirmação do dado novo e único da revelação: “O Deus inominável falou a Moisés”⁹⁷. O Deus que se revelou deixou de ser “anónimo”, para ser pessoal.

Na verdade, a tradição judaico-cristã desenvolverá a sua especulação à volta do “nome secreto”⁹⁸ fundamentalmente a partir da teofania concedida a Moisés, em Ex 3,13-14.

Também Moisés perguntou pelo Nome (Ex 3,13: ὄνομα αὐτοῦ), e a resposta foi inesperada: יהוה יהוה אֱשֶׁר אֱהִיָּה donde deriva o tetragrama sagrado YHWH. A versão grega dos LXX traduziu o hebraico por ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. E a Vulgata latina, por sua vez, verteu para *ego sum qui sum*. Nestas três versões estão assinalados os momentos decisivos da história da *theologia* que é, em grande parte, um percurso de sucessivas traduções ou reinterpretações.

Já a teologia judaica via na *traditio* do Nome (Ex 3,14) a negação do próprio Nome. O Nome de Deus é confiado a Israel; não, porém, para ser usado, mas para ser “santificado”. O nome designa a inefabilidade de Deus e, equivalendo ao que os gregos chamam οὐσία, permanece misterioso (cf. Gn 32,30) e inacessível. “ὁ ὢν”, torna-se, assim, o Nome de Deus, que “é um Nome para sempre”⁹⁹, mas é também a negação do Nome que Moisés e o povo esperavam (Ex 3,13).

Filão comentou por diversas vezes Ex 3,14, passo que constitui, aliás, referência fundamental de todo o seu pensamento teológico e filosófico. Na sua interpretação, Deus é identificado com o Existente (ὁ ὢν), o puro ser absoluto, transcendente e incompreensível (ἀκατάπλητος)¹⁰⁰:

⁹⁶ JUSTINO, *I Apol.* 61,11 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 70); TACIANO, *Oratio adversus graecos*, 4 (PG VI, 813).

⁹⁷ JUSTINO, *I Apol.* 63,1: πάντες καὶ νῦν διδάσκουσι τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν λελαληκέναι τῷ Μωυσεῖ (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, 71)

⁹⁸ Cf. *I Henoc*, LXIX, 14 (AA. VV. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, paris 1987, 547).

⁹⁹ Ex 3,15: τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον. Orígenes diz que Deus “é sempre imutável, invariável, e sempre único como o é o seu nome: ‘Aquele que é’, como é dito no Êxodo”, *De oratione*, 24,2 (GCS I, 353, 22-354,11).

¹⁰⁰ Este vocábulo ocorre abundantemente nos escritos do alexandrino para exprimir a inacessibilidade de Deus à inteligência humana: “Deus é inefável, indizível, inapreensível por conceito algum”. FILÃO, *Somm.* I,67:

“Deus diz: ‘Eu sou Aquele que é’ (ὁ ὢν). O que equivale a dizer: ‘a minha natureza é *ser*, não *ser nomeado* (ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθα). Como se Deus dissesse: minha natureza é *ser*, não *ser dito*. Mas para que o gênero humano não fique totalmente privado de uma denominação a atribuir ao Bem supremo, concedeu-lhes que se sirvam deste nome: ‘Senhor Deus’ (κύριος ὁ θεός)”¹⁰¹.

Deus não tem, por conseguinte, nome próprio¹⁰². Um único nome se aproxima, sem se lhe adequar totalmente: ὁ ὢν¹⁰³. O seu nome próprio é o tetragrama (κύριον ὄνομα)¹⁰⁴.

Para o alexandrino, os mortais necessitam de recorrer a um nome de Deus, “ainda que impróprio”, para se relacionarem com o Bem supremo. Neste sentido, Deus “não revelou o nome próprio (κύριος), mas o nome usado impropriamente (ὄνομα μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς)”¹⁰⁵, Pois Deus “é inefável a tal ponto que nem as Potências a Ele sujeitas nos ensinam o seu nome próprio”¹⁰⁶.

Isto porque, para Filão, nomear e conhecer são correlativos na mente humana. Ora, uma vez que o Ser divino não é compreensível aos homens, daí se segue que “não pode dar-se um nome próprio Àquele que verdadeiramente é”¹⁰⁷.

ἀκατονομάστον καὶ ἀρρήτον καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτου θεοῦ (R. ARNALDEZ-C. MONDÉSERT, *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, 19, Paris, 50-51). Os autores cristãos, na defesa da transcendência divina, vão retomar e divulgar este atributo. Cf. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, Turnhout, 2003, 205-207. Sobre a incompreensibilidade de Deus nas diferentes áreas e fontes, cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Hermes Trismégiste*, IV; J. DANIELÉLOU, *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958, 143-149; M. HARL, *Origène et la révélation du Verbe Incarné*, Paris 1958, 89; R. BRAUN, *Deus christianorum*, 54-55; J. DANIELÉLOU, *Jean Chrysostome. Sur l’incompréhensibilité de Dieu (homilies I-V)*, Paris 2000, 17-19.

¹⁰¹ FILÃO, *Mutat.* 11 (F. H. COLSON, *Philo*, Cambridge 1958, 146).

¹⁰² Cf. FILÃO, *Vit. Mos.* I, 14 (A. ARNALDEZ-C. MONDÉSERT, *Philon d’Alexandrie. De Vita Mosis, I-II*, Paris 1967, 57).

¹⁰³ FILÃO, *Abr.* 124 (I. GOREZ, *De Abrahamo*, Paris 1966, 74); GREGÓRIO NAZIANZENO, *Oratio XXX*, 18 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31*, Paris 1978, 262).

¹⁰⁴ Cf. FILÃO, *Mutat.* 11-14 (F. H. COLSON, *Philo*, 146-148). Cf. H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I, Harvard, 1947, 121.

¹⁰⁵ FILÃO, *Mutat.* 14 (F. H. COLSON, *Philo*, 148).

¹⁰⁶ FILÃO, *Mutat.* 14: ὅτω μὲντοι τὸ ὄν ἀρρητόν ἐστι ὥστ’ οὐδὲ αἱ ὑπηρετούμεναι δυνάμεις λύριον ὄνομα ἡμῖν λέγονσι (F. H. COLSON, *Philo*, 148).

¹⁰⁷ FILÃO, *Mutat.* 10-11: ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μὴδ’ ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν (F. H. COLSON, *Philo*, 146). Ao homem é impossível conhecer a Essência (τί ἐστι τὸ ὄν κατὰ τῆν οὐσίαν). Deus permanece, por isso, inacessível e incompreensível (ἀκατάληπτος) ao homem. Compreender e assumir isto é para a alma um grande bem, isto é, “perceber que Deus, no seu ser, não pode ser compreendido por ninguém, nem ser visto”, FILÃO, *Post.* 15 (F. H. COLSON, *Philo*. Vol. II, London-Cambridge 1958, 336).

Deus, “em Si mesmo permanece incognoscível” (ἀκατάλητος). Podemos conhecê-lo pelas suas Potências, estas, porém, “não revelam a sua essência mas a sua existência”¹⁰⁸. Porque Deus não se compara nem aproxima de nenhuma realidade criada, nem reveste qualquer qualidade nem determinações¹⁰⁹ a sua essência permanece incompreensível. Podemos saber que Deus *é-existe*, mas não o que Ele *é*: “Podemos conhecer a sua existência e manifestações”, mas não a sua essência¹¹⁰.

Eis, pois, a conclusão que resume o pensamento de Filão e que tanto irá influenciar os Padres, nomeadamente os Capadócijs e João Crisóstomo: “Deus é inominável (ἀκατονομάστος), inefável (ἀρρήτος) e de todos os modos incompreensível (ἀκαταλήπτος)”¹¹¹.

Um tal rigor gnoseológico, sugere naturalmente a questão: esta impossibilidade de conhecer Deus é de cariz ontológico ou noético?¹¹² O médio e neoplatonismo respondem entendendo tratar-se de uma essencial *incognoscibilidade* do divino (*agnostos Theos*). Os Padres da Igreja, por seu lado, propoem a via negativa como meio *essencial* do conhecimento de Deus, “na medida do possível” (Deus re-velado).

As conseqüências filosóficas e teológicas do dogma bíblico da transcendência desenvolvidas por Filão irão fazer-se sentir ao longo dos séculos nos pensadores cristãos¹¹³. Orígenes que bem conhece esta reflexão de Filão irá retomar as suas ideias, identificando o “nome único e imutável” de Deus com o *eu sou* de Ex 3,14¹¹⁴. O alexandrino, porém, logo avisa que de Deus não podemos nunca compreender a essência, embora lhe possamos atribuir títulos que designam as suas propriedades ou atributos de criador, providente, juiz etc¹¹⁵.

¹⁰⁸ FILÃO, *Post.* 169. (F. H. COLSON, *Philo*. Vol. II, 428).

¹⁰⁹ Cf. FILÃO, *Imut.* 55 (A. MOSÈS, *Philon d'Alexandrie. Quod Deus sit immutabilis*, Paris 1963, 90).

¹¹⁰ FILÃO, *Poster.* 168 (F. H. COLSON, *Philo*. Vol. II, 426. 428).

¹¹¹ FILÃO, *Somn.* I, 67 (P. SAVINEL, *Philon d'Alexandrie. De Somnis, I-II*, Paris 1962, 50). Cf. *Imut.* 13 (A. MOSÈS, *Philon d'Alexandrie*, 68).

¹¹² Recorde-se o dito de Platão, tantas vezes citado pelos autores cristãos: “É difícil encontrar o autor e pai deste universo, e uma vez encontrado é impossível mostrá-lo a todos” (*Timeu* 28 C); Citado por Justino (*II Apol.* 10,6); Celso, em ORÍGENES, *Contra Celsum*, VII,42 (M. BORRET, 110-112); GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discursos*, 28,3 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 104. 106).

¹¹³ Desde Atenágoras (cf. *Supplicatio*, 6, E. GOODSPEED, 324) até S. Tomás de Aquino (cf. *Summa Theologica*, I,q.13, a. 11).

¹¹⁴ ORÍGENES, *De oratione*, 24,2: ἔν ἐστὶ ἀεὶ τὸ οἶονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα τὸ «ὁ ὢν» ἐν τῇ Ἐξόδῳ ἐρημένον (GCS I, 353, 22-354,11). Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Orat.* 28,9; 30,18; 38,7 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 118; 262. 264; 246).

¹¹⁵ ORÍGENES, *De oratione*, 24,2 (GCS I, 353, 22-354,11).

Ambrósio de Milão vê na resposta de Deus a Moisés a repulsa de dar o nome¹¹⁶, na medida em que o nome é aquela propriedade pela qual alguém é compreendido”. Deus comunica, por isso, a sua actividade (*negotium*), mas não a sua natureza¹¹⁷.

De qualquer modo, a interpretação “helénica” de Ex 3,14 marca a inauguração de um caminho que a teologia (ou onto-teologia) percorrerá no sentido de aproximar o deus de Moisés do deus dos filósofos¹¹⁸. Tal aproximação possibilitou uma razoável hermenêutica do divino que, por seu lado e como já fomos vendo, não está isenta de ambiguidades.

Um nome acima de todos os nomes¹¹⁹

De facto, pressupondo a referida tradição/tradução bíblica e apoiados por um certo consenso da filosofia religiosa dominante, a especulação cristã vai servir-se deste nome assim re-velado a Moisés para reafirmar a transcendência e incompreensibilidade do Nome divino. Deus tem, portanto, um nome, mas é “um nome que está acima de todos os nomes” (Ef 1,2,1; Fl 2,9). O mesmo é dizer que Deus, embora sendo o autor do mundo e de todas as coisas, não se identifica com o mundo nem com as suas criaturas. Deste modo, se afirma, por um lado, a grandeza inominável de Deus, ideia partilhada pela filosofia religiosa em geral, assim como também se salvaguarda a sua transcendência inefável; por outro lado, demonstra-se contemporaneamente que tal transcendência não é incompatível com a revelação dum Deus pessoal que, de facto, revela o seu Nome.

Por isso, os Padres da Igreja continuam, por um lado, a afirmar que Deus é “inominável” e está acima de todas as categorias e predicados e predicáveis¹²⁰; por outro, face ao rígido apofatismo da filosofia pagã que afirma que Deus “não pode ser chamado pelo nome” (οὐκ ὀνοματός)¹²¹, estabele-

¹¹⁶ Deus, diz Agostinho, respondeu chamar-se *ipsum esse*: *Enarrationes in Psalmos*, 134,4 (E. DEKKERS-J. FRAIPONT, *Eurelii Augustini Opera*, Pars XI/3, Tournholt 1956, 1940).

¹¹⁷ AMBRÓSIO, *Explanatio Psalmorum XII*,43,20 (M. PETSCHENIG, *Sancti Ambrosii Opera*, Pars VI, Lipsiae 1919, 277-278).

¹¹⁸ Refiro apenas dois exemplos, um latino e um grego: NOVACIANO, *De Trinitate*, 4,24 (V. LOI, *Novaziano*, 66); GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Orat.* 30,11 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 246-248).

¹¹⁹ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, VI (PG III, 596).

¹²⁰ Por exemplo, CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* V,82,1: ἀνωνόμαστον. κἂν ὀνομάζωμεν αὐτὸ ποτε (D. MAYOR, *Clemente Alejandrino. Stromatéis*, Abadia de Silos 1993, 429).

¹²¹ ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI,65 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, 342).

cem, sobretudo a partir de Orígenes, uma importante distinção que abre caminho ao discurso teológico em chave afirmativa.

De facto, à objecção de Celso que não fazia mais que evocar uma das convicções do platonismo médio (οὐκ ὀνοματὸς)¹²², o alexandrino responde que tal convicção é de manter se se quer dizer que palavra alguma ou expressão podem expressar os atributos de Deus. Neste sentido “Deus não pode receber um nome” (οὐκ ἔστιν οὕτως ὀνομαστὸς ὁ θεός). Mas, continua Orígenes, se se entender a expressão “ser nomeado” no sentido de indicar os atributos de Deus, na medida em que estes atributos são compreensíveis à condição humana, então não é absurdo nenhum afirmar que Deus “pode ser nomeado” (οὐδὲν ἄτοπον λέγειν αὐτὸν ὀνοματὸν).

A partir daqui, a teologia do Nome servirá este duplo objectivo de possibilitar o discurso humano sobre o Deus revelado e de salvaguardar a transcendência divina da linguagem “indigna” da divindade. Esta dupla dimensão está bem presente no pensamento dos Padres Capadócijs¹²³.

Nenhum nome e todos os nomes se podem dedicar Àquele que é além de tudo e acima de todo o nome:

*“Chamei com todos os nomes com que se pode chamar, mas nenhum nome teve a força de o alcançar. Como alcançar, realmente, com um nome aquele que está acima de todo o nome?”*¹²⁴.

O Pseudo-Dionísio continuará na mesma linha, levando ainda mais longe a dimensão transcendente do “Nome anónimo” de Deus: “*É admirável este nome que supera todo o nome, este nome anónimo que transcende tudo aquilo que tem um nome*”¹²⁵.

¹²² ORÍGENES, *Ibid.*

¹²³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Poemas dogmáticos*, 29: “Tu, que és além de tudo / Como chamar-te com um outro nome?... / Nenhum nome te exprime... / Tens todos os nomes: como te chamarei, / Tu, o único ao qual não se pode dar um nome?... / Tem piedade, Tu que és além de tudo: / Como chamar-te com outro nome?” (PG XXXVII, 507-508).

¹²⁴ GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, 6 (PG XLIV, 887).

¹²⁵ PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, I,1,6 (PG III, 596).

Polémica com Eunómio: Consequências da ontologização do nome

Nas múltiplas abordagens e ilações recolhidas à volta do Nome que até aqui referimos, manteve-se sempre uma linha de continuidade e consenso quanto à *anonímia* divina, enquanto garante da inacessibilidade da essência de Deus.

Esta abordagem apofática vai, no entanto, ser seriamente questionada por Eunómio de Císico¹²⁶. Este ariano radical introduziu uma novidade na teologia cristã ao querer identificar o Pai e o Filho com os *nomes* de “não gerado” (ἀγέννητος) e “gerado” (γέννητός) respectivamente¹²⁷.

Não obstante reconhecer a incapacidade das forças humanas para conhecer a essência (οὐσία) divina, Eunómio defendia que Deus, embora naturalmente inacessível ao conhecimento humano, revelara a sua essência. Tal essência ou *nome* apropriado consistiria na *não geração* (ἀγέννητός). Este conceito, segundo Eunómio, exprimia adequadamente a essência mesma de Deus, na qual o conhecemos tal como Ele é e tal como se conhece a si mesmo¹²⁸.

Na base da doutrina de Eunómio está uma teoria do nome que suscitará uma reacção fecunda para o futuro da linguagem teológica. Segundo a filosofia da linguagem de Eunómio, a qual continua muito próxima da exposta no *Crátilo* de Platão, Deus criou os nomes e as coisas em total simbiose. Portanto, os nomes, se ditos com propriedade, devem ser reveladores das coisas que nomeiam, uma vez que a descoberta dos nomes é obra do próprio Deus que os ensinou aos homens. O acto e energia criativa produziu simultaneamente a *ousia* e o respectivo nome, estabelecendo uma coincidência imediata entre o ser e o nomear ou dizer Deus. Daqui que se possa concluir que a *reflexão* humana (ἐπίνοια) é um *reflexo* imediato da essência das coisas, e a linguagem que lhe corresponde é unívoca.

A partir desta teoria linguística que Eunómio aplica tanto às coisas criadas como ao próprio Criador, deduz-se que também a natureza de Deus se deve explicar com base no significado preciso dos nomes. Assim, se a “não geração” não é um atributo ou um pensamento que se formula sobre Deus

¹²⁶ Note-se que na teologia eunomiana, o nome ocupa um lugar de relevo de que não encontramos precedentes, a não ser talvez no caso do neoplatonismo que retomou muitas vezes as especulações do *Crátilo* de Platão.

¹²⁷ Acresce recordar que, na linha de Ario, Eunómio entendia “não gerado” e “gerado” no sentido de “não criado” e “criado”. A novidade reside sobretudo no facto de se querer atribuir essas denominações às duas Pessoas divinas, pretendendo que essas correspondessem realmente à sua natureza.

¹²⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 158-159 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 210).

Pai (como sustentam os Capadócius), mas constitui a essência da sua natureza, a *agennesia* pode ser assumida como nome apropriado de Deus Pai.

Esta doutrina de Eunómio provocou uma pronta reacção da parte dos teólogos ortodoxos que teve como fruto positivo o aprofundamento do mistério de Deus, particularmente no que concerne às possibilidades e limites de todo o discurso humano sobre o mesmo. Tal reflexão foi levada a cabo sobretudo pelos Capadócius e de S. João Crisóstomo¹²⁹.

Gregório de Nissa responde, no *Contra Eunómio*, a esta perigosa doutrina que, ao identificar a essência de Deus com a *agennesia*, conduzia à negação da divindade do Filho. A ousadia racionalista de Eunómio oferece ao Nisseno o pretexto para desenvolver a sua teoria sobre os nomes divinos que faz dele o precursor do Areopagita.

Na linha de continuidade com S. Basílio, Gregório entende que os nomes são de proveniência humana e não se podem identificar com as coisas¹³⁰. O εἶναι e o λέγεσθαι não são a mesma coisa. Deus é “aquele que é”, mas não se define de tal modo que o nosso limitado intelecto possa exprimi-lo. A *agennesia* não é, portanto, o nome “próprio” de Deus. Pelo contrário, uma vez que também aqui não existe “uma homonímia que una o criado e o criador”¹³¹, exprime apenas uma dimensão que captamos de Deus e, portanto, o que Deus não é.

Esse atributo está a par de outros nomes que podemos dedicar a Deus, tais como: incorruptível-αφθαπτος, imutável-ἀτρεπτος, imortal-αθάνατος, eterno-ατελεύτητος, onnipotente-παντοκράτωρ... Todos estes nomes não explicitam a natureza de Deus que permanece sempre incompreensível¹³². “Porque Deus não é um nome”¹³³, eles dizem “o que Deus não é”¹³⁴ e indicam as operações (energias) de Deus¹³⁵.

¹²⁹ Estes, retomando a herança filoniana, vão mostrar que todo o conhecimento, tanto teológico como místico, permanece sempre envolto na nuvem ou mesmo na treva, razão pela qual só podemos nomear e falar de Deus apofaticamente. Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 163-164 (J. DANIELLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, Paris 1955, 81-82).

¹³⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 148-149 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 208).

¹³¹ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, III, 15 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 345).

¹³² GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 138 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 206).

¹³³ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 148 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 208).

¹³⁴ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 143. 192 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 207, 218); 192. A mesma convicção é desenvolvida por Gregório de Nazianzo: *Discursos*, 28,9-10; 45,3 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 116-120).

¹³⁵ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 149-150 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 208). A tradição oriental irá identificar estes nomes com as energias ou “potências” que brotam da inacessível essência divina. Cf. VLADIMIR LOSSKY, *La teologia mística della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 61-82.

Embora ciente da impossibilidade de atribuir a Deus um nome próprio e adequado, tal como não podemos enxugar o oceano com a palma da mão, Gregório atribui aos nomes um significado positivo. De facto, embora sendo “obra e descoberta da capacidade racional”¹³⁶, não deve entender-se esta definição de modo nominalista, uma vez que os nomes correspondem de alguma forma a determinadas qualidades das coisas¹³⁷. Ao fornecerem um perfil ainda que exterior, aparente e parcial de Deus, os nomes ajudam-nos a chegar a Ele, iluminando-se reciprocamente e conduzindo-nos a uma compreensão mais cabal da profundidade de Deus. Por isso, Gregório, como mais tarde o Pseudo Dionísio, coloca o acento na multiplicidade dos nomes pelos quais nos podemos aproximar do Deus que, na sua essência, permanece desconhecido: “Com muitos nomes e conceitos guiam-nos pela mão a compreender a natureza imortal”¹³⁸.

Mantendo-se na linha de Filão, os Capadócijs concluem que a única certeza acessível ao homem é a noção da existência de Deus, o facto “que é”, mas o “conhecimento da substância divina” permanece incompreensível¹³⁹.

O combate anti-eunómio dos Capadócijs vai encontrar em João Crisóstomo um digno continuador. Na sua réplica contra Eunómio, Crisóstomo reafirma o “anonimato” de Deus, já que a sua essência (οὐσίας) permanece inacessível ao homem e, não obstante a iluminação da inteligência humana por via da graça, o mistério de Deus continua incompreensível:

“Que Deus seja ingerado (ἀγέννητός) é uma verdade segura, mas que tal seja a o nome (ὄνομα) que convém à sua essência (οὐσίας) nenhum profeta o afirmou, nenhum apóstolo, nem evangelista o sugeriu. E tal facto é natural, pois como, ignorando a sua essência (οὐσίας), podiam eles dizer o nome (ὄνομα)?”¹⁴⁰.

¹³⁶ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 246 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 231).

¹³⁷ GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, II, 271. 244 (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, 237-238; 231).

¹³⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *De professione Christiana*, 134,10 (PG XLVI, 245).

¹³⁹ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discursos*, 38,7 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 114. 116); BASÍLIO, *Ep.* 234,2 (Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres (tome III)*, Paris 1966, 43). Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* V,71,3 (A. Le BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates (Stromate V)*, Paris 2006, 144).

¹⁴⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, *Sobre a incompreensibilidade de Deus, Homilia V*, 350-355: “Ὅτι ἔστι γὰρ ἀγέννητός ἐστι ὁ Θεὸς δηλονότι ὅτι δὲ τοῦτό ἐστι αὐτοῦ τῆς οὐσίας τὸ ὄνομα οὐδεὶς προφῆτης εἶπεν, οὐδεὶς ἀπόστολος ἠνείκατο, οὐδεὶς εὐαγγελιστής. Καὶ μάλα εἰκότως· οἱ γὰρ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἀγνοοῦντες, πῶς ὄνομα αὐτῆς λέγειν ἤμελλον (J. DANIELOU-A.-M. MALINGREY - R. FLACELIÈRE, *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Homélie I-V)*, Paris 2000, 300). Cf. *Ibid.* V, 100 (*Ibid.* 280).

Segundo a concepção comum que já insinuámos, o nome só pode ser imposto pelo dono ou criador do que é nomeado¹⁴¹. Portanto, se Deus tivesse um nome tinha que pré-existir alguém que lho tivesse imposto. Uma vez que Deus, enquanto Criador e Senhor de tudo não dá margem para qualquer ser anterior que o pudesse nomear, logo Deus é “anónimo”.

Deus é, por isso, indiscernível, inominável. Só um ser superior que conhecesse a essência de Deus e lhe fosse anterior¹⁴², lhe poderia dar um nome.

O mistério do nome e o discurso teológico

O problema do Nome divino é um tema aberto de toda a teologia. Por isso, depois do percurso rico de bifurcações e atalhos que nos trouxe aqui, mais do que deduções conclusivas, poderemos deixar algumas reflexões finais sobre os limites e potencialidades da linguagem teológica.

Tanto intuição e reflexão extra-bíblica, como a tradição escriturística (desde Ex 3,14) obrigam à rejeição de todo o nome vindo das criaturas ou da linguagem humana. Mesmo na revelação bíblica, Deus não diz o seu nome, assim como nunca revela o mistério da sua identidade íntima (nunca mostra o rosto)¹⁴³. Segundo a melhor tradição bíblica, Deus apresenta-se como “Aquele que é e age”. Temos, deste modo, acesso a Deus pelas suas obras, pelo seu agir em favor dos homens, sobretudo pelo *Emanuel*, “Aquele que é aqui”. Qualquer *nome* atribuído a Deus não é senão um compêndio incompleto da sua acção salvífica na história. O nome de Deus é aquele mediante o qual Ele se re-vela ao homem. Enquanto tal, exprime o ser de Deus para aqueles “sobre os quais o seu nome é evocado”, e sobre aqueles que “santificam o seu nome”.

A partir da tradução grega de Ex 3,14, operou-se, no entanto, uma ontologização do Nome que vai dar azo a fecundas reflexões, mas também a

¹⁴¹ Cf. *Evangelium veritatis*, 38-40 (B. LAYTON, *The gnostic Scriptures*, N. York-London-Sydney, 1986, 262-263): O nome “grandioso” e “excelso” e “invisível” de Deus distingue-se dos outros nomes porque “ele não obteve o nome por empréstimo, como os outros seres que recebem os seus nomes conforme são criados”. No livro do Génesis Adão (cujo carácter de “ser vivente” é expresso no *nomen*) é chamado a “impor os nomes a todos os animais” (Gn 2,20), fazendo-se partícipe do acto criador.

¹⁴² *Três Estelas de Seth*: 125: “Como te daremos um nome? Nós não o temos. Porque és a Existência de todos eles”, depois de ter afirmado que “Não há nada anterior” ao “Pai da divindade” (P. CLAUDE, *Les trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade* (NH VII, 5), Québec 1983, 53).

¹⁴³ Cf. Ex 33,18-23.

alguns inconvenientes no que concerne à semântica do mistério associado ao Nome divino, como no-lo ilustra o caso de Eunómio. A partir desse momento, a teologia tornou-se onto-teo-logia e a questão do nome de Deus centrou-se sobretudo no problema da acessibilidade da natureza inacessível.

Desde então, na tradição patrística encontramos esta dupla afirmação paradoxal: por um lado a defesa enfática da inefabilidade do Nome e incompreensibilidade da natureza divina; por outro lado, a afirmação igualmente vincada de que Deus se comunica e pode realmente ser alcançado pelo homem, mormente pela via pessoal e mística.

Esta dupla afirmação visava, por um lado preservar a transcendência divina de todas os riscos de um discurso antropomórfico, por outro lado, sugeria outras vias de acesso ao divino, dando mais espaço à condescendência do Deus que se revela sugerindo noutros caminhos “santificação” e “exaltação do Nome” (via doxológica, *therética*, apofática...). Claro que nessa intenção de dar a primazia à revelação condescendente de Deus, ocupa um lugar central na linguagem e reflexão teológica a *missão* do Verbo, como verdadeiro *nomen* de Deus e revelador do Nome pessoal do Pai (cf. Jo 17,27). O unânime reconhecimento da inacessibilidade de Deus pelas faculdades naturais do homem, servia em grande parte o intento de sublinhar o facto de Deus, por graça e condescendência, se ter revelado, em Jesus Cristo: “Só resta, em conclusão, conhecer o Incognocível com a divina graça e apenas pelo Verbo que procede dele”¹⁴⁴.

Para manter o incontornável paradoxo do Nome *anonymus*, os teólogos¹⁴⁵ mantiveram a distinção entre a Essência (inacessível) e a existência revelada na acção salvífica de Deus ou nas suas operações ou *energias*. O Nome não designa então apenas e sobretudo a natureza inacessível de Deus, mas exprime a realidade de Deus enquanto se manifesta. A partir daqui, torna-se viável e comum afirmar que o Nome transcendente de Deus

¹⁴⁴ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* V,12,82,2: λέιπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνω τῷ παρ’ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν (A. VAN DEN HOEK, *Clément d’Alexandrie. Les Stromates (Stromate IV)*, Paris 2001, 190. 192) Cf. IRENEU, *Adv. haer.* IV, 20,5 (A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, Paris 1965, 640); CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* II,5,4 (P. Th. CAMELOT-Cl. MONDÉSERT, *Clément d’Alexandrie. Les Stromates (Stromate II)*, Paris 1954, 36); GREGÓRIO NAZIANZENO, *Disc.* 28 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 99 ss.).

¹⁴⁵ E não apenas aqueles que mais dependem da cultura grega. Veja-se, por exemplo, Ireneu, *Adv. haer.* IV, 20,5 (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon*, 640); AGOSTINHO, *De Trinitate*, VIII,8,12 (A. ESPÍRITO SANTO, *Santo Agostinho. Trindade*, 598. 600).

se tornou próximo e acessível às criaturas. O único Nome “acima de todos os nomes”, manifesta-se nos “múltiplos nomes” que legitimam o discurso teológico, mas manifestou-se enquanto presença pessoal revelando o Nome. A *teologia* é, por isso, inseparável da história e só pode ser *oikonomica*¹⁴⁶.

De qualquer modo, a relevância dada à transcendência do Nome divino foi, ao longo dos séculos, uma das expressões mais consensuais da diferença ontológica que separa a criatura (nomeada) do criador (anónimo) e põe a nu os limites de todo o discurso reflexivo sobre Deus¹⁴⁷. Afirmar que não conhecemos o Nome, equivale a dizer que não conhecemos o que Deus é. Mas afirmar que não conhecemos o *ser* de Deus é o mesmo que dizer, negativamente, que não podemos conhecer Deus; positivamente, que Deus transcende todo o conhecimento finito.

No confronto com o politeísmo (*polinomia*) e o teísmo (*deus anonymus*), os primeiros teólogos cristãos viram na multiplicação dos nomes da divindade e dos usos indevidos dos mesmos uma degeneração da própria linguagem que foi substituindo *numina* pelos *nomina*. Na sequência, foi-se desenvolvendo uma crítica da própria linguagem teológica sob a forma da negação que deixa em aberto discursos plurais nunca definitivos sobre Deus.

Exactamente porque Deus “habita numa luz inacessível” (1 Tm 6,16), a Escritura, e a tradição cristã, assim como as grandes religiões, apresentam Deus sob uma pluralidade de símbolos e nomes. Neste contexto, Paul Ricoeur fala na necessidade de manter a polifonia de formas de linguagem (complementares mas sempre insuficientes) não-metafísica em que a experiência religiosa se expressa¹⁴⁸.

Por outro lado, a revelação bíblica assinala a superação da divindade anónima, para o novo conceito de Deus que se revela e cujo nome continua, porém, a ser “misterioso”. A face de Deus que Moisés não pode ver, mostrou-se aos homens em Jesus Cristo, que falou em nome do Pai e se as-

¹⁴⁶ Na linha da antiguidade clássica, os Padres da Igreja (mormente os de cultura grega) entendiam a *theologia* como um discurso sobre o Ser divino. Cf. BASÍLIO, *Contra Eunómio*, II,16 (B. SESBOÛÉ-G.M. De DURAND, *Basile de Césarée. Contre Eunome*, Paris 1983, 62); GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Orat.* 28,1.3.4 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, 100, 104-106, 108). Os Padres, pelo menos a partir de Niceia, mantêm a distinção entre *theologia* e *oikonomia*, referindo-se esta última ao discurso sobre as manifestações externas de Deus na sua relação com as criaturas. Cf. A. Di BERARDINO-B. STUDER, *Storia della teologia. I: Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993, 6).

¹⁴⁷ Perguntamo-nos se uma das tentações frequentes da teologia (sobretudo a ocidental) não tem sido a de se apropriar do nome de Deus como se fosse realmente o seu nome, tentando domesticar o mistério que está sempre para além de qualquer nome ou conceito.

¹⁴⁸ PAUL RICOEUR, *Naming God*, in *Union Seminary Quarterly Review* 34 (1978/79) 222.

sume como o seu Nome próprio¹⁴⁹. Facto é que a tradição helenizante interpretou Ex 3,13 numa linha metafísica, procedendo a uma ontologização do Nome revelado, o que levou à despersonalização do Pai e à desvalorização do Filho. A teologia gnóstica assim como a crise ariana são, em grande parte, herdeiras dessa helenização do Nome revelado.

Segundo a noção Bíblica, Deus inominável (transcendente e incompreensível) não significa que seja abstracto ou uma noção metafísica impessoal¹⁵⁰. O conceito abstracto de Deus elaborado a partir do teísmo clássico é talvez a forma mais falaciosa de antropomorfismo, precisamente porque se ilude de não ser antropomórfica. Ora toda o discurso antropomórfico sobre Deus leva inevitavelmente a uma desvalorização do próprio homem. Por isso, também os herdeiros de Platão, como Plotino, enveredarão por uma mística da dissolução do Eu no Todo divino.

Contra a maior parte das religiões e das metafísicas em que a relação eu-tu se some quando se alcança a esfera da divindade, a revelação bíblica introduz a originalidade de um Deus pessoal que permanece transcendente e absoluto. Por isso, o Deus de Israel continua a ocultar o seu nome. A partir de então, é possível falar de Deus sem eliminar o silêncio que o separa da nossa linguagem. Santo Inácio de Antioquia afirma o Verbo “é a Palavra saída do silêncio”¹⁵¹ que manifestou Deus a todos os homens. Mormente a partir da Encarnação é possível falar de Deus na medida em que o próprio Deus falou a língua dos homens. Mas Deus continua a ser Deus, e o homem continua a ser a sua criatura. Por isso, todo o discurso sobre Deus terá que fecundar-se no silêncio e nos ecos da sua Palavra. Mais ainda, se ambicionamos pensar Deus em si, na sua essência e mistério, estamos condenados ao silêncio, pois nem o pensamento nem a palavra podem confinar o infinito em conceitos. Face a esta constatação, os Padres gregos recorreram à *via negationis* ou apofática que consiste em negar aquilo que Deus não é.

Por detrás da negação de um nome para Deus está, como vimos, a preocupação bem helénica de encontrar uma linguagem adequada e digna do divino¹⁵². A ambiguidade deste critério reside, porém, no facto de ser o próprio homem a defini-lo. Face a esse, toda a linguagem da encarnação e da

¹⁴⁹ Cf. IRENEU, *Adv. haer.* IV,20,5 (A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon*, 640).

¹⁵⁰ Os Padres da Igreja souberam, mesmo aqueles que mais cederam à *paideia* grega, evitar o extremismo da doutrina da transcendência proveniente da *koinê* filosófica assimilada por Filão e levada ao extremo pelos gnósticos.

¹⁵¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 8,2 (J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 125-126).

¹⁵² Grande mérito do pensamento grego: o conceito de “digno” ou “apropriado” a Deus.

cruz se torna “loucura e escândalo”. Por isso, Deus nunca será objecto de uma ciência e continuará a persistir uma radical distinção entre o pensar teológico e a reflexão filosófica ou qualquer discurso meramente humano.

O debate com Eunómio, colocou frente a frente uma teologia concebida como “tecnologia”, e a teologia mística dos Capadócijs. Estes puseram a nu a indigência de todo o vocabulário e conceptualização humana quando referida a Deus. Na verdade, toda a teologia ou assenta numa experiência do mistério, ou não supera a *theologia* filosófica (pré-cristã) ou nem sequer as mitografias que se elaboram sob o nome de Deus.

A negação do nome divino condensa em si, podemos dizer, todos os prefixos negativos com que a intuição e reflexão humana reconheceu a inefabilidade divina. Esta é imposta pela incontornável alteridade e transcendência divina face à constante tentação humana de falar de Deus “à sua imagem” e “invocar o nome de Deus em vão”. Por isso, a teologia antiga combateu esta tentação associando a reflexão à doxologia.

Facto é que teologia nunca poderá esquecer que só pode falar de Deus “humanamente”. A ontologização ou reificação das nossas representações e conceitos também fabricam ídolos com nomes bem firmes no panteão da “sagrada teologia”. A reflexão teológica necessita, por isso, de estar permanentemente atenta contra essa tentação dos ídolos conceptuais e o risco de cair na ilusão de uma representação nocional de Deus. Tais advertências serão ainda mais válidas numa cultura pós-moderna adversa ao pensamento de representação¹⁵³, não como via de uma teologia *débil*, mas como possibilidade de recuperar a força enfática do discurso apofático¹⁵⁴.

Fica, pois, uma última interrogação. Que caminhos pode ou deve propor a teologia aos homens de hoje: Seguir a via da fé nominal radicada na relação com uma Pessoa que revelou o seu Nome e que, exactamente porque permanece “acima de todo o nome”, levou tantos cristãos a dar a vida pelo *Nome*¹⁵⁵, ou sugerir a via de um comparativismo em que todos os nomes são válidos para manter o divino no âmbito da abstracção de um discurso religioso em que tanto cabe o politeísmo como a negação total de Deus?

¹⁵³ Cf. JOÃO MANUEL DUQUE, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa 2003, 146-148.

¹⁵⁴ Para isso, se não quisermos aprender com os nossos irmãos orientais, bastar-nos-á voltar à escola dos Padres da Igreja. Cf. W. LOSSKY, *La teologia mística*, passim.

¹⁵⁵ Lembremos o que diz Justino: “Ninguém acreditou em Sócrates ao ponto de dar a vida pela sua doutrina. Em contrapartida, em Cristo acreditaram não apenas filósofos e sábios, mas também artesões e pessoas simples... que não temeram morrer por ele”, *II Apol.* X,8 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, 86).