

Deus — “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor” (Bento XVI)

Summary

In this article, the author reflects on an important statement made by Pope Benedict XVI in his encyclical Deus caritas est: God is “one who loves with all the passion of true love”. The Holy Father could affirm this having recognized that God’s love for us can be characterized as “eros”, but an eros that is at the same time perfect agape. In an effort to clarify this statement—which implies that the love of God is “passion”—and recognizing its consequences, it becomes necessary to reflect upon a mysterious “suffering” (latin: passio) in God that is a consequence of the “passion” (latin: passio) of God’s love for His free creatures. That brings one to reflect about the reconciliation of such suffering—which is the suffering of the unsatisfied desire of love—with the absolute divine perfection. This reflection comes to the conclusion that the suffering here discussed is a suffering “inconceivable and inexpressible” of the absolutely perfect love of God towards his free creatures.

Thus, the statement of Benedict XVI helps one to recognize both the true nature of love, and the greatness of divine love, as well as a mysterious suffering of this love. And that greatness of love is not shown only in its sacrificial dimension (agape), but also and precisely in its dimension of “passion” (eros, which desires union with the beloved). In fact, “the revelation of God’s eros towards man is, truly the highest expression of his agape” (Benedict XVI).

Resumo

Neste artigo, o autor reflete sobre uma afirmação importante do Papa Bento XVI em sua encíclica Deus caritas est: Deus é “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor”. O Papa pôde afirmar isso, porque reconheceu que o amor de Deus por nós pode ser caracterizado como sendo eros, mas um eros que é ao mesmo tempo e perfeitamente agape. Procurando esclarecer

esta afirmação – que implica que o amor de Deus é “paixão” – e reconhecendo-lhe as consequências, faz-se necessário refletir sobre um misterioso “sofrimento” (latim: passio) de Deus que é justamente a consequência da “paixão” (latim: passio) do amor de Deus para com Suas criaturas livres. Isso leva a refletir sobre a conciliabilidade de tal sofrimento – que é o sofrimento do desejo de amor insatisfeito – com a absoluta perfeição divina. Esta reflexão chega à conclusão de que se trata de um sofrimento “inconcebível e inexprimível” do amor absolutamente perfeito de Deus para com Suas criaturas livres.

Deste modo, a afirmação de Bento XVI faz reconhecer tanto a verdadeira natureza do amor, quanto a grandeza do amor divino, bem como um misterioso sofrimento desse amor. E aquela grandeza do amor não se manifesta apenas na sua dimensão oblativa (agape), mas também e exatamente na sua dimensão de “paixão” (eros, que deseja a união com a pessoa amada). De fato, “a revelação do eros de Deus ao homem é, na realidade, a expressão suprema do seu agape” (Bento XVI).

* * *

Introdução

O Papa Bento XVI dedicou sua primeira encíclica ao “amor com que Deus nos cumula e que deve ser comunicado aos outros por nós”¹. Com toda a razão, ele escreve: “O amor de Deus por nós é questão fundamental para a vida e coloca questões decisivas sobre quem é Deus e quem somos nós”². Por isso, ele quis especificar “alguns dados essenciais sobre o amor que Deus oferece de modo misterioso e gratuito ao homem, juntamente com o nexo intrínseco daquele Amor com a realidade do amor humano”³.

Ora, ao realizar essa intenção, o Papa constata, como “novidade da fé bíblica”, o seguinte: “Deus é absolutamente a fonte originária de todo o

¹ BENTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, n. 1.

² ID., *ibid.*, n. 2.

³ ID., *ibid.*, n. 1.

ser; mas este princípio criador de todas as coisas [...] é, ao mesmo tempo, **um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor**. Deste modo, o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*.⁴

O Papa fala, portanto, de uma “**paixão**” de amor, com a qual Deus nos ama. O texto alemão – língua em que a encíclica foi escrita, como se pode supor – diz: “ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe”.⁵ Além disso e em conexão com isso, o Papa qualifica o amor de Deus também com a palavra *eros*: “Ele ama, e este seu amor pode ser qualificado sem dúvida como *eros*, que no entanto é totalmente *agape* também.”⁶

A reflexão de fé sobre este amor divino pode nos abrir mais os olhos para a grandeza do mistério que é o Deus vivo e verdadeiro: o Deus-*Amor*.

⁴ ID., *ibid.*, n. 10. O negrito não é original e também em outras citações não será original.

⁵ Ao falar da “novidade da fé bíblica” (n. 9-11), o Papa usa nas seguintes frases o termo “paixão” (*Leidenschaft* ou, nas traduções italiana, espanhola, inglesa e francesa: *passione*, *pasión*, *passion*, *passion*) ou o correspondente adjetivo (*leidenschaftlich*, *appassionato*, *apasionado*, *passionate*, *passionné*), aplicando-o a Deus: “Sobretudo os profetas Oseias e Ezequiel descreveram esta **paixão** de Deus (‘*Leidenschaft Gottes*’) pelo seu povo, com arrojadas imagens eróticas” (n. 9). – “O amor **apaixonado** (‘*leidenschaftliche Liebe*’) de Deus pelo seu povo — pelo homem — é ao mesmo tempo um amor que perdoa” (n. 10). – “Deus é absolutamente a fonte originária de todo o ser; mas este princípio criador de todas as coisas — o *Logos*, a razão primordial — é, ao mesmo tempo, um amante com toda a **paixão** de um verdadeiro amor” (n. 10). O texto latino usa três expressões diferentes para exprimir o conceito “paixão”-“*Leidenschaft*” ou, respectivamente, “apaixonado”-“*leidenschaftlich*”: “*cupiditas*”, “*flagrans Dei amor*”, “*impetus*”. Parece que os latinistas quiseram evitar o termo “passio”, preferindo uma tradução descritiva ou interpretativa, pensando em características das “passiones”, que, segundo o Catecismo da Igreja Católica (n. 1764), são “componentes naturais do psiquismo humano”.

⁶ ID., *ibid.*, n. 9. Cf. também: BENTO XVI, *Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 27/02/2007, p. 7: “O amor com o qual Deus nos circunda é sem dúvida *agape*. [...] Mas o amor de Deus é também *eros*.”

I. Deus-Amor: Amor entre as Pessoas Divinas e Amor às Pessoas Criadas

1. O amor entre as Pessoas divinas

“Deus é amor”, esta é a grande novidade da revelação divina na história. Manifestando Seu amor para conosco, humanidade pecadora, Deus manifestou, em e por Jesus Cristo, o mistério da Sua vida, do Seu ser: Ele é, em Si mesmo, Amor.

Ele é

- ◆ um *amante* que ama Aquele que gera e é amado por este,
- ◆ um *amante* que ama Aquele por quem é gerado e amado, e
- ◆ o *amor* que procede desse ato de amor recíproco e comum.

As três Pessoas divinas são, cada uma, o único, infinito e eterno ato divino de amor. Mas a Pessoa do Pai é – sem introduzir uma diferença no único ato divino de amor – amor *paterno*, pois Ele é este amor sendo a *origem* do Filho, sendo “Pai”.

O Filho, por sua vez, é amor *filial*, sendo esse único amor divino como o *Gerado* do Pai, como o “Filho”; portanto, como Aquele que é, em primeiro lugar (considerando a Sua característica pessoal de ser Filho), o amado, mas então (não cronologicamente, mas logicamente) também o amante: aquele que “**responde**” – na mais perfeita simultaneidade do único ato de amor divino – **ao amor do Pai**. Podemos, por conseguinte, exprimir a distinção entre o Pai e o Filho, dizendo que o Pai é o amante e o amado, enquanto o Filho é o amado e o amante. Cada um dos dois é amante e amado, mas um o é como Pai e o outro, como Filho.

Este amor mútuo e comum é amor perfeitíssimo, não apenas por ser amor ilimitado e eterno, mas também por ser amor que realiza aquilo que podemos reconhecer como a **perfeição do amor**: o dom de si, o sair de si mesmo, o “*êxtase*”. Este amor é “**agape**”.

Deus Pai é Pessoa distinta de outras Pessoas divinas, exatamente porque Ele é Amor que é *dom de si*, “êxtase”. Com efeito, gerar o Filho significa *autocomunicação integral*, dom total de Si: o Pai comunica todo o Seu ser, sem reserva alguma, e o “resultado” deste dom de Si é o Filho (a Pessoa que procede do Pai por “geração”). Por conseguinte, o ato de gerar o Filho já traz a característica do amor perfeito, embora tal ato seja, com

razão, reconhecido como sendo, sob o aspecto determinante, ato de conhecimento. Mas este ato não se distingue realmente do ato de amor.⁷

No entanto, o mistério do amor divino não termina com isso. Pois o Filho *responde* ao amor do Pai. O Filho também é Amor, é amor filial, é dom de Si Àquele de quem procede, Àquele de quem é o Filho. O Filho Se doa ao Pai como Filho, como Aquele que tem tudo do Pai. Por ser amor “filial”, por ser “resposta” de amor ao amor recebido, o dom do Filho ao Pai não seria autocomunicação integral de Si (comunicação do próprio ser) – o Filho não pode ser origem do Pai –, se do ato de amor mútuo e comum⁸ entre o Pai e o Filho não procedesse ainda outra Pessoa, na qual se consuma o mistério de amor divino.

De fato, na processão da terceira Pessoa divina, o “êxtase” de amor, iniciada na geração do Filho, chega à sua última perfeição. Podemos dizer – com conceitos humanos, evidentemente, e tomando como base a experiência do amor humano em suas formas mais sublimes – que o amor entre o Pai e o Filho é de tal modo “desinteressado” que não pode haver nem o mínimo traço de um “egoísmo a dois”. O Pai não ama o Filho para ser amado por Ele, e o Filho não ama o Pai para continuar a receber o amor do Pai; na vida intradivina não podem existir tais finalidades, uma vez que é vida eterna, e a eternidade é a posse totalmente simultânea e perfeita de uma vida ilimitada (vida de amor). Isso significa que o amor mútuo entre o Pai e o Filho é de tal modo “êxtase”, sair de si mesmo, exclusão de todo apego a si mesmo – apego no sentido de, no amor, no dom de si, reservar algo para si mesmo, ainda que seja o receber o amor da pessoa amada exclusivamente para si mesmo – que o “*amor*” que *procede* desse ato de amor⁹ das duas Pessoas tem uma *subsistência própria*, é uma *Pessoa distinta* das duas Pessoas que Se amam: o “êxtase” do amor é completo; no Seu amor mútuo, o Pai e o Filho tanto “saem” de Si mesmo que desse ato de amor proceda uma outra Pessoa: o Espírito Santo, a Pessoa-Amor, Pessoa-Dom, Pessoa-Comunhão (unidade de amor).

⁷ Não há dúvida de que na divindade não existe distinção *real* entre o ato de conhecer e o ato de amar.

⁸ É comum, pois o amor com que o Filho ama o Pai é o mesmo e idêntico ato de amor com que o Pai ama o Filho.

⁹ Quanto à análise do amor para reconhecer que, de fato, do ato de amor “procede” algo que, por falta de uma palavra própria, chamamos também “amor” (é o “amor procedente”), cf. J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmática*, vol. I, Città del Vaticano 1991, 145-149.

Assim, o mistério de Deus-Amor é o mistério

- ◆ de **dois Amantes** que Se amam reciprocamente com um só e mesmo ato de amor, sendo um deles *Pai* (origem do outro amante) e o outro *Filho* (tendo tudo – por isso, o próprio ato de amor com que ama – do primeiro amante), e
- ◆ o **Amor**¹⁰ (a união, comunhão) entre eles, ou seja, o amor que procede desse ato de amor.

Sendo este “Amor procedente” uma Pessoa *co-eterna* com os dois Amantes eternos, não pode existir, no amor entre o Pai e o Filho, alguma *expectativa* (que pressupõe que algo ainda não se realizou) ou algum *desejo* (que pressupõe alguma ausência do bem desejado, no caso, da pessoa amada). **Tudo é pura felicidade**: alegria infinita da união absolutamente perfeita, eternamente realizada entre os amantes.

2. O amor divino às pessoas criadas

Deus é mistério de amor que tem por objeto as três Pessoas divinas. Estas são o objeto **necessário** do amor divino, o que significa que Deus não pode não amar a Si mesmo (as Pessoas divinas amam umas às outras e cada uma a Si mesma). Do contrário, não seria Deus. Mas o amor das Pessoas divinas pode também ter *outros* objetos: as pessoas *criadas*. Estas são objetos **contingentes** do amor divino: não existem necessariamente. Elas poderiam não existir, ou seja, Deus poderia não querê-las, não criá-las; poderia, portanto, não amá-las. Se Deus as quer e ama, é por um querer-amar absolutamente **livre**. Com efeito, em Deus, o amor está realizado com perfeição absoluta, havendo n’Ele comunicação (dom) integral e a conseqüente comunhão total entre as Pessoas. Deste modo, a orientação (inclinação, desejo) presente no verdadeiro amor está n’Ele realizada com *a máxima perfeição*, e isso tanto, que ultrapassa a nossa capacidade de compreensão. Por conseguinte, para ser plenamente feliz, Ele *não precisa* nos amar e receber o nosso amor, pois os desejos do amor já estão plena e infinitamente realizados na vida *intra-trinitária*. Em Seu amor intratrinitário, Ele já está *infinitamente feliz* e, por isso mesmo, **esta felicidade não pode ser aumentada nem diminuída** por Seu amor para com as pessoas criadas.

¹⁰ É evidente que o Espírito Santo, sendo Pessoa divina, também é amante, isto é, Se identifica com o ato divino de amor. Mas não é isso que O caracteriza como *Pessoa*, em Sua distinção das outras Pessoas divinas.

Uma consequência disso é que Deus nos pode amar e nos ama com uma **liberdade absolutamente soberana**.

Isto não significa que Deus não nos possa amar “com toda a paixão de um verdadeiro amor” (Bento XVI), ou seja, que Seu amor para conosco não seja **também “eros”**. No entanto, precisamos refletir e esclarecer o que significa essa afirmação do Papa.

Antes, porém, nos lembremos do seguinte: Embora seja verdade que o amor divino é *necessário*, tendo as Pessoas divinas por objeto, e é *livre* (não necessário), tendo as pessoas criadas por objeto, não existe uma distinção real entre o ato de amor com que Deus ama a Si mesmo e o ato de amor com que Deus ama as pessoas criadas. É **um só e mesmo ato eterno e infinito de amor**, tendo, porém, objetos diferentes (Deus e as criaturas contingentes).

II. O Amor Divino a Nós: Eros que é perfeitamente Agape

1. Esclarecimentos sobre o amor

1) A unidade do amor

Em sua encíclica sobre o amor, o Papa Bento XVI oferece uma análise do amor, na qual constata o seguinte:

No fundo, o “amor” é **uma única realidade**, embora com distintas dimensões; caso a caso, pode uma ou outra dimensão sobressair mais. Mas, quando as duas dimensões se separam completamente uma da outra, surge uma caricatura ou, de qualquer modo, uma forma redutiva do amor.¹¹

Ele realça duas formas fundamentais do amor, a saber, a *agape* e o *eros*. A palavra *agape* “indica o **amor oblativo** de quem procura exclusivamente o bem do próximo”, enquanto a palavra *eros* exprime “o amor de quem **deseja possuir** o que lhe falta e **anseia pela união** com o amado”¹². Costuma-se também distinguir essas duas formas de amor, falando de

¹¹ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 8.

¹² ID., *Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 27/02/2007, p. 7.

amor *oblativo* e de amor *possessivo* ou *optativo*. Outra expressão é “amor de benevolência” e “amor de concupiscência”¹³.

Mas o Papa acentua a *unidade* dessas duas formas de amor:

Na realidade, *eros* e *agape* [...] nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na **única realidade do amor**, tanto mais se realiza a **verdadeira natureza do amor** em geral.¹⁴

É de importância capital a afirmação de que o amor constitui uma única realidade, embora nela haja distintas dimensões. Com efeito, para entender a concepção do amor que Bento XVI expõe como sendo a concepção cristã é preciso tomar consciência dessa unidade do amor em suas duas dimensões de *agape* e *eros*. Com isso, o Papa responde a uma crítica de Nietzsche e outros, que pensaram que o cristianismo tivesse destruído o *eros*. A eles, o Papa responde esclarecendo que o cristianismo – com suas raízes no Antigo Testamento – “não rejeitou de modo algum o *eros* enquanto tal, mas declarou guerra à sua subversão devastadora” (*ibid.*, n. 4). Na verdade, “o *eros* necessita de disciplina, de purificação para dar ao homem, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser” (*ibid.*). A palavra *agape* “exprime a experiência do amor que agora se torna verdadeiramente descoberta do outro, superando assim o caráter egoísta que antes claramente prevalecia. Agora o amor torna-se cuidado do outro e pelo outro. Já não se busca a si próprio, não busca a imersão no inebriamento da felicidade; procura, ao invés, o bem do amado: torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes procura-o” (*ibid.*, n. 6).

O Papa ainda constata que no debate filosófico e teológico as distinções expressas pelas palavras *agape* e *eros* foram muitas vezes radicalizadas, estabelecendo até mesmo uma contraposição: tipicamente cristão seria o amor “*agape*”, enquanto a cultura não cristã se caracterizaria pelo amor “*eros*”. Contra essa distinção radicalizada, o Papa afirma a *unidade* do amor, como se pode ver com toda a clareza desejável nas citações acima, das quais repetimos ainda a seguinte afirmação central: “Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na **única realidade do amor**, tanto mais se realiza a **verdadeira natureza do amor em geral**” (*ibid.*, n. 7).

¹³ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, n. 7.

Trata-se, portanto, de reconhecer a “verdadeira *natureza*” do amor. Ora, se é questão de “natureza” (essência) do amor, poder-se-á dizer que também o amor *de Deus é agape* e também *eros*?

2) *Agape e eros em Deus?*

O Papa, de fato, vai dizer que o amor divino é *agape* e **também eros**. Porém, ele o diz falando do amor de Deus *para conosco* (cf. *ibid.*, nn. 9-10). Será que se poderá reconhecer o elemento do *eros* no amor divino *intratrinitário*, embora de um modo totalmente distinto, infinitamente superior à maneira de ele se realizar numa pessoa humana?

Em primeiro lugar, importa lembrar que Deus nos ama com o mesmo e idêntico ato de amor eterno com que as Pessoas divinas Se amam umas às outras, embora Ele nos ame com liberdade soberana, não com necessidade¹⁵.

Em segundo lugar, é evidente que o amor entre o Pai e o Filho é amor pessoal, *inter-pessoal*. Somente este amor entre pessoas é amor no sentido mais exato ou no sentido perfeito da palavra. Ora, este amor não pode existir apenas numa única direção, quer dizer: é necessário que seja **amor mútuo**; do contrário, não seria possível uma união de amor entre pessoas.¹⁶ Por isso, se houvesse um “momento” em que o Filho não desse ainda a resposta de amor ao Pai (hipótese irreal e impossível), este *desejaria* – com um desejo de intensidade infinita, própria do amor infinito com que Ele ama o Filho – **esta resposta de amor do Filho** e a correspondente *união* com Ele. O Pai *não poderia não desejá-la*, a não ser que não amasse de verdade.

Considerando isso, podemos dizer que o amor intratrinitário é *agape e eros*, mas **em condições que excluem absolutamente todo e qualquer desejo**, toda *busca* de união com o amado, a qual pressupõe que a união perfeita não se realizou ainda. Isto, porém, é impossível, porque a união-

¹⁵ Não é assim que, sendo Ele Deus, e Deus que é Amor, não pode não nos querer (criar). Querer, isto é, amar pessoas que não são Ele mesmo, isso não deriva necessariamente do fato de Ele ser Amor-Bondade infinita.

¹⁶ Cf., a esse respeito, Dietrich VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, 175, que analisa a união de amor como união de pessoas e a *reciprocidade* do amor como o único caminho possível para a união entre duas pessoas. “A reciprocidade é a alma da união pessoal, e a unilateralidade essencialmente presente na relação de posse constitui, já por causa disso, um forte contraste a toda união pessoal” (Id., *ibid.*, 189).

comunhão entre as Pessoas divinas é *eterna* e *total*. É a condição própria do amor interpessoal divino que exclui tal desejo.

Mas, sendo assim, será que ainda se pode falar de “eros”, ao falar do amor divino? E mais: será que aquela unidade de *agape* e *eros*, afirmada com vigor por Bento XVI, faz realmente parte da natureza ou essência do amor? Ou apenas faz parte da própria natureza do amor *na maneira* como a perfeição “amor” se realiza nas pessoas *criadas*? Porém, neste caso não faria propriamente parte da essência do amor, mas apenas de uma determinada modalidade na realização dessa essência. Por isso, parecemos que aquela afirmação da unidade essencial do amor naquelas duas dimensões de *agape* e *eros* deve ser levada a sério a ponto de reconhecer que isso vale também para o amor divino intratrinitário. Porém, a condição própria do amor interpessoal divino faz com que a dimensão do *eros* esteja presente neste amor

➤ tanto na *mais perfeita unidade* com a dimensão da *agape*, a ponto de se fundir nela;

como também na forma de um “sim” (“Como é bom!”) de *felicidade* completa, infinita à união com a Pessoa amada, união eternamente realizada; não, portanto, na forma do *desejo* de tal união.

Com efeito, Deus Pai não é concebível sem Deus Filho e sem *receber o amor do Filho*, sem ter a *mais perfeita união* (comum total) *com o Filho*, e sem *Se alegrar* com este amor, esta união. De fato, o Pai “possui” esse amor do Filho e a união com Ele, e é *feliz* com isso. Sem o Filho e Seu amor, o Pai não seria o que é. Neste sentido pode haver o elemento do *eros* no amor divino.

Se o amor do Pai para com o Filho não tem absolutamente nada de *desejo*, de *busca* de união que faz feliz, é porque é amor *eterno*, sem um antes e depois, sem o “movimento” do não-ainda-possuir para o possuir-agora. Por isso, aquilo que é próprio do *eros* em relação a pessoas que podem não estar em (perfeita) união com a pessoa que ama, isto é, o *desejo* de união com elas, não existe quando se trata do amor entre Pessoas *eternas*.

Sendo assim, podemos dizer que o amor divino é *agape* e *eros*, mas é ***eros que forma a mais perfeita unidade com a agape***, a ponto de ser totalmente *agape*.¹⁷ Além disso, podemos concluir que o amor é tanto

¹⁷ É o que Bento XVI diz literalmente do amor de Deus *para conosco*: “Ele ama, e este seu amor pode ser qualificado sem dúvida como *eros*, que no entanto é totalmente *agape* também” (*Deus caritas est*, n. 9).

mais perfeito quanto mais perfeitamente *eros* e *agape* formarem uma unidade, segundo o modelo divino.

Se refletirmos sobre o amor de Deus *para com as pessoas criadas*, aparecerá o elemento *eros* em sua característica de desejo da união com a pessoa amada, que no amor intratrinitário está, por assim dizer, totalmente escondido na *agape*, com a qual se funde na total simultaneidade da eternidade divina.

3) *O amor de amizade entre Deus e o homem*

Antes de prosseguirmos neste caminho, vejamos ainda uma outra análise do amor, a de São Tomás de Aquino, que teve o mérito de apresentar decididamente o amor entre Deus e o homem como *amor de amizade*.¹⁸

Segundo o Doutor Angélico¹⁹, a amizade é

- um **amor de benevolência**
- que tem necessariamente a característica da **reciprocidade** e
- se baseia numa **comunhão**.

O amor de amizade não pode ser amor a uma *coisa* como a algo útil para mim; é essencialmente amor a uma *pessoa* como alguém a quem quero *seu* bem (benevolência), ou como um bem do qual me comprazo (complacência).

A amizade exige essencialmente a *reciprocidade* do amor; do contrário, não existe amizade. A amizade se estabelece entre (pelo menos) *duas* pessoas, animadas cada uma de benevolência para com a outra.

No entanto, não se entenderia bem a idéia de São Tomás se se pensasse que o amor de amizade é mera benevolência. Na verdade, o amor de amizade não se identifica com a benevolência, que é simplesmente querer o bem a outra pessoa. O “amor de benevolência” não é apenas *benevolência*, mas “*amor de benevolência*”; é **realmente amor**. Nesse amor está incluída a benevolência²⁰, mas ele é mais do que mera benevolência.

¹⁸ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin*, em: *Internationale Kath. Zeitschrift Communio* 36 (2007) 232-246.

¹⁹ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae* (abrev.: *S.Th.*) II-II, q. 23, a. 1.

²⁰ É por isso que o chamamos de “amor de benevolência”, distinguindo-o do “amor de concupiscência”, com o qual eu amo o objeto de meu amor porque este é bom para mim, porque a união com ele me causa uma satisfação, me faz feliz.

De fato, o amor, tanto no “apetite sensitivo” (*appetitus sensitivus*, amor dos sentidos) como também no “apetite intelectual”, isto é, na vontade (*appetitus intellectivus*, amor da vontade), não se pode identificar com a benevolência.²¹ Pois, quanto ao amor dos sentidos, ou seja, quanto à *paixão* do amor, a benevolência se distingue deste amor porque não traz em si um certo **ímpeto de inclinação** ao outro, o que é próprio da “paixão” (é ser movido, atraído impetuosamente pelo objeto do amor), mas é apenas um ato da vontade (baseado unicamente no juízo da razão), pelo qual alguém quer o bem a outra pessoa.

Quanto ao amor da *vontade*, este comporta uma certa **união afetiva** do amante ao amado, o que não é o caso da mera benevolência, a qual não pressupõe aquela união afetiva com a pessoa à qual se quer um bem. São Tomás explica ainda: o amante considera o amado como unido a si ou pertencente a si (como um “outro eu”) e assim é movido para ele, é *atraído* por ele. O amor (de amizade) acrescenta, portanto, à mera benevolência a *união afetiva* com o amado. De fato, para o amor, **a união é essencial**. Como?

São Tomás²² considera que o amor se relaciona com a união de três modos:

a união pode ser

- 1) a *causa* do amor;
- 2) essencialmente *o próprio amor*;
- 3) o *efeito* do amor.

1) A união como causa do amor é a “união substancial”, quando se trata do amor a si mesmo, ou a “**união da semelhança**”, ao se tratar de amor a outra pessoa. Essa “união de semelhança”, como fundamento do amor, é alguma comunhão; e da percepção dessa comunhão provém o amor. No amor de concupiscência, é uma comunhão²³ “*em potência*”: esse bem que desejo, não o tenho; mas ele pode tornar-se meu bem. O amor de amizade funda-se sobre uma comunhão “*em ato*”: a pessoa reconhece na outra pessoa uma semelhança que cria entre ela e a primeira pessoa uma espécie de comunhão. A amizade provém daquilo que une os membros

²¹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 27, a. 2.

²² Cf. *S.Th.* I-II, q. 28, a. 1; q. 25, a. 2, ad 2.

²³ São Tomás fala de *similitudo*, “semelhança”.

de uma comunidade (*koinonia*),²⁴ havendo uma partilha comum e ativa de bens (e a isto pertence a convivência).

2) A união no sentido de **união afetiva** (“unio secundum coaptationem affectus”²⁵) é essencialmente o próprio amor. Se duas pessoas se amam verdadeiramente, existe essa união de amor ou união no amor. Quando duas pessoas realizam um ato de amor, há *ipso facto* união afetiva entre elas, pois do ato de amor procede algo (logo no início do ato, não como um efeito conclusivo do ato) que chamamos “amor”. Portanto, a união afetiva, o amor “a faz *formalmente*, porque o amor em si mesmo consiste nessa união ou vínculo”²⁶. Esta união “é essencialmente o próprio amor”²⁷. Esta união afetiva não existe na mera benevolência, mas no *amor* chamado “amor de benevolência”.

3) O amor também faz ainda “*efetivamente*” a **união real**, porque o amor “move a desejar e buscar a presença do amado, como algo que lhe convém e lhe pertence”²⁸. Da união afetiva provém o desejo da união real.

4) **O amor é paixão**

Bento XVI diz que Deus é “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor”²⁹. Ele parece, portanto, pressupor que *o verdadeiro amor tem a característica de uma paixão*. Qual é então esta característica que também se encontra no amor com que Deus nos ama? Aquilo que o Papa diz do amor como *agape* e *eros* nos faz entender que ele reconhece essa paixão no **desejo de união com a pessoa amada**. De fato, a palavra *eros* exprime o amor de quem anseia pela união com o amado³⁰. E o Papa está

²⁴ Para São Tomás (seguindo Aristóteles), a amizade *seletiva* (como nós a entendemos hoje em dia: *escolhemos* os nossos amigos) só representa um caso particular de amizade.

²⁵ *S.Th.* I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

²⁶ *S.Th.* I-II, q. 28, a. 1: “facit formaliter: quia ipse amor est talis unio vel nexus”.

²⁷ *S.Th.* I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

²⁸ *Id.*, *ibid.*

²⁹ *Deus caritas est*, 10.

³⁰ Já vimos que, segundo a explicação do Papa, a palavra *eros* exprime o amor de quem deseja possuir o que lhe falta e anseia pela união com o amado.

dizendo que também Deus ama assim, que também Deus tem a *paixão* do amor, que o amor de Deus para conosco é também *eros*.³¹

Com isso, o Papa concorda com aquela posição tradicional que reconhece a seguinte *característica essencial* da paixão: ela se orienta para a *união real com o seu objeto*.³² Isto é verdade, de um modo especial, no caso da paixão *fundamental*, que é o *amor*. Já vimos também a doutrina de São Tomás, que reconhece no amor – em contraposição à mera benevolência – o elemento essencial da *união com a pessoa amada*: o amor implica necessariamente união (união afetiva), e quem ama *deseja* a união real com a pessoa amada (desejo provindo da união afetiva), e quando essa união real é atingida, existe a *alegria* ou o prazer do amor satisfeito em seu desejo de união. Quando, ao invés, essa união é impedida, a pessoa que ama *se entristece* com isso.

2. A “paixão” do amor de Deus

Sem dúvida alguma, ao falar de “paixão”, referindo-a a Deus, exatamente ao *amor* de Deus, a palavra “paixão” (e o correspondente conceito) não pode ser entendida em sentido unívoco.³³ No máximo, pode ser entendida em **sentido análogo**. Ou será que se trata apenas de uma *metáfora*? Portanto, a pergunta é esta: o significado essencial de “paixão” – prescindindo, portanto, das diversas maneiras como esse significado possa se realizar – é aplicável a Deus, está realizado em Deus, embora de um modo totalmente diferente de como se realiza num ser criado? Ou será que tal conceito “paixão” simplesmente exprime uma realidade que, de modo algum, pode haver em Deus, porque contradiz a Sua perfeição infinita? Respondendo afirmativamente à primeira pergunta, a palavra “paixão” pode ser atribuída ao amor de Deus em sentido *análogo*. Do contrário, trata-se de uma *metáfora*. “Paixão do amor de Deus”, no sentido

³¹ Como já vimos, ele não deixa dúvida quanto a isso: “Ele [Deus] ama, e este seu amor pode ser qualificado sem dúvida como *eros*, que no entanto é totalmente *agape* também” (BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 9). “Mas o amor de Deus é também *eros*.” (*Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L’Osservatore Romano* [ed. port.], 27/02/2007, p. 7)

³² Cf. a exposição da doutrina de São Tomás (*S.Th.* I-II, q. 22, a. 2) na edição alemã da *Summa Theologiae*: THOMAS VON AQUIN, *Die menschlichen Leidenschaften (I-II, 22-48)*. *Kommentiert von B. Ziermann CSSR (Die deutsche Thomasausgabe, Bd. 10)*, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1955, 481-482. Quanto à doutrina de São Boaventura, cf. Marianne SCHLOSSER, *Affectio*, em: *Dizionario Bonaventuriano*, Padova 2008, 151s.

³³ Nem mesmo os conceitos “ser” ou “conhecer” ou “querer” podem ser aplicados a Deus em sentido unívoco.

da metáfora, significa que o conteúdo essencial do conceito “paixão” não está realizado em Deus, nem mesmo de uma maneira supereminente, totalmente diversa, infinitamente superior à maneira como se realiza em seres criados.³⁴

Obviamente, a pergunta é, mas não por último, como o próprio Papa entende o conceito *paixão*, ao atribuir a Deus a “paixão de um verdadeiro amor”.

1) O que entender por “paixão”?

Essa reflexão sobre a aplicação do conceito “paixão” a Deus pressupõe, antes de mais nada, que saibamos *o que entendemos por “paixão”*.³⁵ Um vez que, para refletir sobre Deus-Amor, nos apoiamos no magistério do Papa Bento XVI, importa saber o que ele ou, em geral, os textos do magistério da Igreja entendem por “paixão” ou “paixões” (*passiones*), e não necessariamente o que é eventualmente a atual acepção predominante deste termo³⁶. O *Catecismo da Igreja Católica* é certamente uma

³⁴ É claro que toda e qualquer perfeição que se encontra nas criaturas tem seu modelo em Deus, é uma certa imitação limitada da perfeição divina. Porém, não significa que toda e qualquer perfeição criada se encontre, como tal perfeição (naquilo que lhe é verdadeiramente essencial), em Deus. Se esta perfeição traz realmente em sua própria essência algo de imperfeito, próprio do ser criado, ela não existe, como tal, em Deus.

³⁵ Falamos da paixão do amor. Ora, de um modo geral, quando se fala de “amor” e de “paixão”, nem sempre se ouve dizer que o amor é uma paixão. Acontece também que se faz uma nítida distinção entre amor e paixão, no sentido, por exemplo, que a paixão é passageira, enquanto o amor é duradouro. Entende-se a paixão como uma emoção forte, até mesmo violenta, capaz de dominar completamente a conduta humana, mas não estável, porque precisa sempre de novo da excitação sensível, da forte atração do objeto da paixão, ou seja, daquilo (da pessoa) que provoca a paixão. Vê-se, portanto, que é preciso esclarecer os conceitos.

³⁶ Poderia, por exemplo, ser a seguinte: “sentimento, gosto ou amor intensos a ponto de ofuscar a razão; grande entusiasmo por alguma coisa; atividade, hábito ou vício dominador” (cf. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*, verbete “paixão”). Outra descrição de “paixão”: “uma disposição duradoura, veemente e instintiva ou um afeto duradouro, voltado para uma meta, e que arrasta e determina o sentir e querer do homem” (*Brockhaus Enzyklopädie*, 11. Bd., verbete “Leidenschaft”). Charles André Bernard diz que há “paixão”, no sentido moderno da palavra, “onde um estado afetivo orienta todo o comportamento durante um período mais ou menos longo: toda a energia afetiva parece mobilizada para um único fim” (C.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo⁴1993, 211). Também na doutrina de São Boaventura se encontra uma concepção semelhante de “paixão”, enquanto, segundo ele, só se fala de “passio” em sentido pleno, quando “um sentimento passional prevalece sobre o juízo da razão e a vontade se rende, tornando-se até mesmo escrava”. *Passio* em sentido pleno é, portanto, “quando uma

fonte apropriada para isso. Ele diz que a palavra “paixões” pertence ao patrimônio cristão, esclarecendo então o seguinte:

Os sentimentos ou paixões designam as **emoções ou movimentos da sensibilidade** que **inclinam** alguém a agir ou não agir em vista do que é experimentado ou imaginado como bom ou mau. (*Cat.* 1763)

As paixões são componentes naturais do psiquismo humano; constituem o lugar de passagem e garantem a **ligação** entre a **vida sensível** e a **vida do espírito**. (*Cat.* 1764)

A paixão mais fundamental é **o amor provocado pela atração do bem**. O amor causa o desejo do bem ausente e a esperança de consegui-lo. Este movimento se completa no prazer e na alegria do bem possuído. A percepção do mal provoca ódio, aversão e medo do mal que está por chegar. Este movimento se completa na tristeza do mal presente ou na cólera que a ele se opõe. (*Cat.* 1765)³⁷

“Amar é querer algo de bom para alguém.”³⁸ Todos os demais afetos têm sua fonte no movimento original do coração do homem para o bem. (*Cat.* 1766)

As paixões são, portanto, *movimentos da sensibilidade* – o que não significa apenas uma percepção dos sentidos exteriores do corpo (vista, ouvido, tato, paladar, olfato) – que inclinam a agir ou não agir, sendo provocados pelo bem ou por um mal. Igualmente, importa reconhecer que as paixões, segundo a concepção do Magistério, se encontram na *alma* humana (“componentes naturais do *psiquismo* humano”), pois o espírito humano é o princípio vital do corpo (é “*alma*” do corpo). Deste modo, as emoções ou movimentos sensíveis podem ser o *lugar de passagem* entre a vida *sensível* e a vida do *espírito*, podem ser laço de conexão entre essas duas dimensões da vida humana. Além disso, o amor é reconhecido não apenas como paixão, mas como a paixão *fundamental*, provocada pela atração do bem; o amor é a fonte de todas as demais paixões.

Para conhecer a valorização das paixões por parte do Magistério da Igreja é necessário acrescentar ainda esta afirmação: “A perfeição moral consiste em que o homem não seja movido ao bem exclusivamente por

affectio sensibilis conquista a esfera da liberdade e obtém o domínio no ser humano”, como explica M. Schlosser a doutrina do Doutor Seráfico (cf. M. SCHLOSSER, *Affectio*, em: *Dizionario Bonaventuriano*, Padova 2008, 153s).

³⁷ O itálico não é original.

³⁸ *S.Th.* I-II, q. 26, a. 4.

sua vontade, mas também por seu apetite sensível, segundo a palavra do Salmo: ‘Meu coração e minha carne exultam pelo Deus vivo’ (Sl 84,3)” (Cat. 1770).

Note-se que na acepção de “paixão” aqui resumidamente exposta não se exclui, de modo algum, o elemento do *ímpeto*, da *veemência*, ao ponto de a paixão poder prevalecer sobre o juízo da razão e escravizar a vontade. Porém, este não é um elemento *essencial*, ao menos quanto à relação da paixão com a razão e a vontade livre. Quanto a esta relação, o Catecismo da Igreja Católica diz: “Faz parte da perfeição do bem moral ou humano que as paixões sejam reguladas pela razão” (Cat. 1767). E quanto à relação das paixões com a vontade, o mesmo Catecismo esclarece: “A vontade reta ordena para o bem e para a bem-aventurança os movimentos sensíveis que ela assume; a vontade má sucumbe às paixões desordenadas e as exacerba” (Cat. 1768). Vê-se que as paixões podem ser *voluntárias* “ou porque são comandadas pela vontade ou porque a vontade não lhes opõe obstáculo”³⁹. Portanto, pode haver uma paixão muito forte, sendo tanto regulada pela razão (iluminada pela fé) como também comandada e assumida pela vontade.

Esta é, portanto, a acepção geral de “paixão”, como um fenômeno da psicologia humana, que tomamos como base para falar da paixão do amor de Deus. Mas, com esta base ou sem ela, levanta-se logo uma questão crucial, exatamente na base de outra doutrina do Magistério da Igreja: a da “impassibilidade” divina.

Portanto, depois de ter visto o que se entende por “paixão” no ser humano – pois é a partir da realidade da alma humana que se formou o conceito “paixão” –, e antes de responder à pergunta inicial a respeito da *maneira* de uma possível aplicação do conceito “paixão” ao amor divino, vamos agora examinar a questão se vale a pena ou não refletir mais sobre a possibilidade de um emprego analógico da palavra “paixão”, uma vez que isso parece estar em contradição com o atributo divino da “impassibilidade”.

2) Uma paixão do Deus impassível?

De fato, falar de “paixão” (em latim: *passio*) não contradiz a afirmação de que Deus é totalmente “*impassível*”? Encontra-se entre os teólogos a afirmação que em Deus não pode haver paixão alguma, inclusive no Seu

³⁹ Cf. Cat. 1767, citando S. TOMÁS, *S.Th.* I-II, q. 24, a. 1.

amor: Deus “**ama sem paixão**”.⁴⁰ Sem dúvida, é doutrina da Igreja que Deus é imutável e impassível.⁴¹ Deste modo, “a cristologia da Igreja não consente em afirmar formalmente que Jesus Cristo seja passível segundo a sua divindade”.⁴²

Mas, o que significa essa imutabilidade e impassibilidade? A imutabilidade divina significa a **oniperfeição** de Deus, que exclui absolutamente “da essência divina a mutabilidade e aquela passividade que permitiria uma passagem da potência ao ato (*Summa Theol.* I, q. 2, a. 1 c)”⁴³. Deus não pode sofrer algum aumento nem alguma diminuição em Sua perfeição infinita.⁴⁴ Porém, “esta imutabilidade do Deus vivo não se opõe à Sua suprema liberdade, como demonstra claramente o evento da Encarnação”.⁴⁵ Quando os Padres (gregos) da Igreja falaram da *apatheia* de Deus, eles defenderam a perfeição do Deus verdadeiro contra as mitologias pagãs, que se imaginaram os deuses movidos por paixões (humanas). Para os Padres, “o termo *apatheia* indica o contrário de *pathos*, palavra que designa uma paixão involuntária, imposta de fora, ou também como consequência da natureza decaída”.⁴⁶ No entanto, Padres que afirmaram claramente a imutabilidade e impassibilidade de Deus, reconheceram também uma paixão em Deus mesmo (não apenas

⁴⁰ S. TOMÁS, *S.Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1.

⁴¹ Cf. DS 16, 166, 196s, 284, 293s, 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852. Citemos apenas a declaração do Concílio Romano de 862 (DS 635): “Verdadeiramente deve-se crer e de todo modo confessar que nosso Senhor Jesus Cristo, Deus e Filho de Deus, padeceu a paixão da cruz somente segundo a carne; na divindade, porém, permaneceu impassível [*deitate autem impassibilis mansit*], como ensina a autoridade apostólica e a doutrina dos Santos Padres clarissimamente manifesta.”

⁴² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, em: *Civ. Catt.* (1983) 63.

⁴³ ID., *ibid.* 63s.

⁴⁴ Vale a pena citar a exposição resumida da Comissão Teológica Internacional: “Quanto à imutabilidade de Deus, é preciso dizer que a vida divina é inexaurível e sem limites, de modo que Deus não tem, de modo algum, necessidade das criaturas (cf. DENZ.-SCHÖN. 3002). Nenhum evento criado poderia trazer-Lhe algo de novo ou atuar n’Ele qualquer potencialidade. Deus não poderia, portanto, sofrer alguma mudança, nem por diminuição nem por progresso. [...] A mesma afirmação se encontra na Sagrada Escritura com relação a Deus Pai, ‘no qual não há mudança, nem mesmo aparência de instabilidade’ (*Tg* 1,17)” (*Teologia-Cristologia-Antropologia*, 64).

⁴⁵ ID., *ibid.* 64.

⁴⁶ ID., *ibid.* 63.

no coração humano de Jesus Cristo). Orígenes⁴⁷ faz a seguinte afirmação, com base na Revelação divina: “O próprio Pai não é impassível. Se se lhe pede, Ele é misericordioso e se compadece, padece no amor”.⁴⁸

A imutabilidade e impassibilidade divina **não** significam, portanto, que Deus fique **indiferente** em relação aos eventos humanos.

Deus nos ama com um amor de amizade, quer ser re-amado. Quando o seu amor é ofendido, a S. Escritura fala de **sofrimento de Deus**; fala, ao invés, da sua **alegria**, quando um pecador se converte (cf. *Lc 15,7*). “A reação sã do sofrimento é mais próxima da imortalidade do que o torpor de um sujeito insensível” (Agostinho, *Em. in Os. 55,6*).⁴⁹

Evidentemente, permanece a questão e tarefa de conciliar as duas afirmações. Parece haver uma contradição em falar, de um lado, de imutabilidade e *impassibilidade* de Deus e, por outro lado, de *paixão* (*passio*) do amor divino.⁵⁰ Na verdade, porém, se trata de dois aspectos que “se complementam reciprocamente; negligenciando um ou outro, não se respeita o conceito de Deus como Ele se revela”.⁵¹

3) *A paixão do amor em Deus: como entendê-la?*

O que significa, então, “paixão” de amor, quando se fala do amor de Deus para conosco? Para esclarecer esta questão é preciso reconhecer, em primeiro lugar, que o amor divino para conosco é **verdadeiramente amor**; não é mera benevolência. Ora, “amor” implica – além da benevolência – *união afetiva* e *desejo de união* com a pessoa amada, caso a união real com a pessoa amada não seja (ainda) atingida ou não perfeitamente atingida. E tal desejo de união não contradiz necessariamente a perfeição infinita do amor divino, como ainda veremos.

⁴⁷ Cf. Herbert FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main 1987, 192-212.

⁴⁸ *Hom. in Ez. 6,6*: “Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis ...”.

⁴⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, 64.

⁵⁰ Orígenes não se empenhou para conciliar as duas afirmações. São Gregório Taumaturgo, ao invés, procurou alguma conciliação, exprimindo-se “de uma forma dialética: Deus, em Jesus Cristo, sofreu de um modo impassível, porque o fez em virtude de uma escolha livre (Gregório Taumaturgo, *Ad Theopompum IV-VIII*)” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, 63).

⁵¹ *Id.*, *ibid.* 64.

Na verdade, é preciso refletir sobre o conceito paixão e ver o que nele é realmente *essencial*. Pois pode ser que achemos essencial o que, de fato, é apenas uma realização concreta particular desse conceito *no ser humano*, composto de espírito e matéria e encerrado nos limites de espaço e tempo.⁵²

Para essa reflexão, podemos servir-nos da análise das paixões oferecida por São Tomás de Aquino: a pessoa que experimenta uma “passio” (paixão) é “*atraída*” ao objeto da paixão, ou seja, em geral, ao bem.⁵³ “Passio” tem a ver com “passividade”: a pessoa que experimenta uma paixão é *movida por algo*⁵⁴; nessa pessoa existe potencialidade, isto é, a possibilidade da realização de algo antes não existente; ao viver a paixão, dá-se na pessoa a passagem da potência ao ato.⁵⁵ São Tomás explica então o que se realiza no evento da paixão:

Nos movimentos da parte apetitiva⁵⁶ o bem tem um certo poder atrativo, e o mal repulsivo. Desse modo, o bem causa, primeiramente, na potência apetitiva uma certa **inclinação** ou aptidão ou conaturalidade para o bem, e isto pertence à paixão do **amor**, ao qual por contrariedade, corresponde o **ódio**, por parte do mal.

Em segundo lugar, o bem ainda não possuído lhe dá o **movimento** para conseguir o bem amado, o que pertence à paixão do **desejo** ou da **concupiscência**, e por contrariedade e quanto ao mal, está a **fuga** ou a **aversão**.

Terceiro, obtido o bem, dá-lhe um certo **repouso** no bem possuído, o que pertence ao **prazer** ou **alegria**, a que se opõe, do lado do mal, a **dor** ou a **tristeza**. (*S.Th.* I-II, q. 23, a. 4)

⁵² Este é o caso, por exemplo, do conceito “geração” ou também “relação”, sendo aplicados ao mistério da vida intradivina: o Pai “gera” o Filho; as Pessoas divinas são entendidas como “relações subsistentes”. Mas, “relação *subsistente*” não implica necessariamente uma contradição? Relação não é por definição, segundo as categorias de Aristóteles, um “acidente”, não podendo, portanto, identificar-se com a substância? “Gerar” parece não poder aplicar-se a Deus, parece pressupor necessariamente que o genitor seja antes do gerado, e o gerado comece uma vez a existir (cf. a argumentação de Ario contra a divindade do Filho).

⁵³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 22, a. 2.

⁵⁴ Esse algo é, portanto, um princípio ativo: “As paixões se distinguem por seus princípios ativos, que são os objetos das paixões da alma” (*S.Th.* I-II, q. 23, a. 4).

⁵⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q. 23, a. 2: “a paixão consiste num certo movimento”.

⁵⁶ A parte apetitiva da alma são o “apetite sensitivo” (do qual São Tomás está falando diretamente) e o “apetite intelectual”, o qual é a vontade.

Essa descrição de “passio” (“paixão”), bem como aquilo que vimos anteriormente sobre as paixões como “emoções ou movimentos da sensibilidade”, parece-nos dizer, à primeira vista e já de antemão, que o amor de Deus não pode ser um “amor apaixonado” – a não ser que se entenda “passio” como uma *metáfora*. No entanto, vejamos se é verdadeiramente assim.

a) O amor apaixonado de Deus não é amor sensitivo: afetividade espiritual

Sem dúvida alguma, o amor de Deus não pode ser amor apaixonado no sentido de amor *sensitivo*. Deus é puríssimo *espírito*. Por conseguinte, se o amor divino puder ser paixão, somente poderá ser no caso de que haja “paixão” não apenas no “apetite sensitivo”, mas também no “apetite intelectual”, isto é, **na vontade**. Em outras palavras: o amor divino poderá eventualmente ser “apaixonado”, se há “paixão”, há “sentimentos”, “emoções” também **no nível espiritual do ser humano**. Ou será que, na definição de “paixão”, o elemento corporal faz parte essencial?

Citamos acima a afirmação de São Tomás: Deus “ama *sem paixão*” – “sine passione amat”⁵⁷. Por que ele afirma isso? A razão disso é o fato de que ele somente fala de “paixão” quando há também aquele elemento *fisiológico* que é próprio do amor *sensível*.

Existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível [...] O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corporal, porque esse apetite não é potência de nenhum órgão. Daí fica claro que a razão de paixão reside mais propriamente (*magis proprie*) no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual. (*S.Th.* I-II, q. 22, a. 3)

Note-se, porém, a formulação cautelosa: “mais propriamente”, o que deixa espaço à possibilidade de que **também na vontade haja “propriamente” paixão**. Em outro lugar, ele é mais restritivo, ao afirmar: “é evidente que o amor seja uma paixão: em sentido próprio, enquanto está no *concupiscível* [no apetite sensitivo]; em sentido geral e lato (“comuniter autem, et extenso nomine”) enquanto está na *vontade*” (*S.Th.* I-II, q. 26, a. 2).

⁵⁷ *S.Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1.

São Boaventura⁵⁸ – outra grande estrela da Alta Escolástica, ao lado de São Tomás de Aquino – reconhece clara e explicitamente não somente na esfera sensível (*in parte sensibili*) da alma, mas também na esfera intelectual, na *vontade (in parte rationali)*, o *concupiscível e irascível* (potência afetiva). Para ele, portanto, é claro que há uma **afetividade espiritual**, a paixão no nível do apetite intelectual, isto é, na vontade.⁵⁹

Com razão escreve um teólogo moderno:

De fato, não se poderia identificar a afetividade com os fenômenos sensíveis e fisiológicos que a exprimem e a acompanham. No homem há uma afetividade que pertence especificamente ao espírito; há nele a capacidade de sentir as **emoções de ordem espiritual**, as inclinações do amor, os sentimentos espirituais de alegria, de tristeza e de compaixão.⁶⁰

Disso se pode concluir: “devemos admitir uma faculdade análoga em Deus, do contrário não se poderia dizer, por exemplo, que Deus se alegra”⁶¹. Portanto, o conceito “paixão” não está ligado essencialmente e, portanto, inseparavelmente aos *fenômenos fisiológicos*. Por conseguinte, quanto a isso, em Deus pode haver paixão, *vida afetiva*.⁶²

b) O modo próprio de o amor de Deus ser amor apaixonado

Evidentemente, se tal paixão existe em Deus, deve existir **de um modo totalmente diferente** do modo como se realiza num ser humano. Deve ser

⁵⁸ Sabe-se que o Papa Bento XVI, como teólogo, estudou muito não somente Santo Agostinho, mas também São Boaventura.

⁵⁹ Cf. M. SCHLOSSER, *Affectio*, em: *Dizionario Bonaventuriano*, 151. M. Schlosser explica ainda: “A diferença [entre a potência afetiva na vontade e no apetite sensitivo, entre afeto espiritual e afeto sensível] não se baseia sobre o fato que a alma pusesse em movimento uma ‘parte’ de si mesma – ela é uma unidade –, mas sobre o fato que *diferentes bens*, espiritualmente e sensivelmente experimentáveis, agem sobre a alma. O *affectus rationalis* segue o conhecimento [intelectual], o *affectus sensibilis*, a experiência dos sentidos, isto é, a percepção” (*ibid.*).

⁶⁰ Jean GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, 150.

⁶¹ *Id.*, *ibid.*

⁶² Se as paixões são movimentos da *sensibilidade*, não se deveria, por outro lado, entendê-los como sendo encerrados totalmente na atividade sensitiva da alma, enquanto depende do corpo e de seus sentidos. Na concepção do Catecismo da Igreja Católica acima exposta se explicita a participação do “espírito” humano, enquanto se esclarece que as paixões são no homem o lugar de passagem, garantindo a conexão entre a vida sensível e a vida do espírito.

um modo que *exclui a imperfeição* própria do ser humano e, em geral, do ser criado.

Porém, a questão a ser resolvida é esta: essas “imperfeições” não fazem parte da própria essência de “paixão”?⁶³ Quais são as características da paixão que parecem ser incompatíveis com a perfeição divina? Parecem ser uma certa “*passividade*” (ser atraído, ser movido pelo objeto da paixão) e o *desejo* da união com o objeto amado.

➤ A questão da passividade (atração)

Falando de paixão, dissemos que a pessoa que ama *é atraída pelo objeto do seu amor*; existe uma “passividade”. Mas, esta passividade é essencial para poder haver “paixão” ou é apenas uma modalidade própria da realização de “paixão” nas pessoas humanas? Em todo caso, perguntamos: É assim que Deus, em Seu amor por nós, é atraído por nós, pelo bem que somos nós? Será que o amor de Deus por nós não é pura e totalmente *ativo*, fazendo-nos existir, *dando-nos* o bem que somos e temos? Certamente, Deus é a fonte de todo bem, e se Ele, em Seu amor para conosco, “é atraído” por nós, esta atração provém, em última análise, d’Ele mesmo. Se Ele é atraído é porque *quer* ser atraído.⁶⁴ O amor de Deus

⁶³ São Tomás, por exemplo, explica a esse respeito: “deve-se dizer que nas paixões do apetite sensitivo temos de distinguir o que é *material* de certo modo, a saber, a alteração do corpo, e o que é *formal*, isto é, o que provém do apetite. Assim na ira [...], o que há de material é o fluxo do sangue ao coração, ou algo desse mesmo gênero, e o que há de formal é o apetite de vingança. Além disso, do lado do que é formal, algumas dessas paixões implicam certa imperfeição; por exemplo, no *desejo*, que é de um *bem não possuído*; na *tristeza*, que é de um *mal padecido*. Igualmente na *ira*, que pressupõe *tristeza*. Outras paixões, como o amor e a alegria, não implicam nenhuma imperfeição. Como nenhum desses movimentos convém a Deus quanto ao que neles se encontra de material [...], o que comporta uma *imperfeição* do lado do que é *formal* só se pode atribuir a Deus por *metáfora*, para exprimir a semelhança dos efeitos [...]. O que, porém, não comporta nenhuma imperfeição pode ser atribuído a Deus no *sentido próprio*, como o *amor* e a *alegria*, excluindo a paixão, como acabamos de dizer” (*S.Th.* I, q. 20, a. 1, ad 2). “Como acabamos de dizer” refere-se à afirmação na resposta “ad primum”, a saber: “sine passione amat”.

⁶⁴ C.S. Lewis exprimiu essa verdade da seguinte maneira: Deus “tem tudo o que dar, nada que receber. Portanto, se Deus às vezes fala como se o Impassível pudesse sofrer paixões e a eterna plenitude necessitasse de algo, e isto precisamente em confronto com os seres que lhe devem tudo, e antes do mais sua existência, isto pode significar apenas (se significa algo de inteligível para nós) que Deus, por puro milagre, se tornou capaz dessa fome que Ele criou em si e que nós podemos satisfazer. Se ele nos deseja, esse desejo é de sua própria escolha” (C.S. LEWIS, *The problem of pain*, New York 2001, 43).

por nós não é algo passivo, no sentido de, de alguma maneira, se impor de fora, mas – como já frisamos – é um amor absolutamente *soberano*, com total liberdade. Esse amor é absolutamente *iniciativa de Deus*; não somos nós que fazemos (por nossa bondade) com que Deus nos ame. É Ele que por Seu ato de amor nos faz existir, como objetos do Seu amor, como aqueles que Ele deseja unir a Si.

Isto faz com que o amor de Deus já não possa ser paixão? Em outras palavras: aquela característica da passividade não é essencial para as emoções? O caráter ativo e livre do amor divino faz com que não possa ser amor “apaixonado”? Faz, certamente, com que o amor de Deus seja *amor de benevolência* (amor oblativo) **na maior perfeição possível**: é puro dom, sem busca alguma de um interesse próprio, de alguma utilidade própria; mas pode ficar sendo **amor apaixonado**. Na terminologia do Papa Bento XVI: o amor divino é *eros* que, ao mesmo tempo, é totalmente *agape*.⁶⁵

Portanto, a característica da *passividade* (ser atraído pelo objeto do amor), que encontramos na paixão humana, não a encontramos no amor divino, ou melhor: encontramos, sim, no amor divino aquilo que no amor humano é passividade. No amor divino, porém, o que no amor *humano* é passividade assume **a forma ativa**.⁶⁶ Mas, ainda assim pode ficar sendo amor *apaixonado*. Por quê? Pelo fato do *desejo* desse amor: no Seu amor

⁶⁵ Vale a pena citar também sua explicação dada na “Mensagem para a Quaresma de 2007” (em: *L’Osservatore Romano* [ed. port.], 17/02/2007, p. 7). Ele afirma que Cristo trespassado na Cruz é “a revelação mais perturbadora do amor de Deus, um amor em que *eros* e *agape*, longe de se contraporem, se iluminam reciprocamente. [...] Poder-se-ia até dizer que a revelação do *eros* de Deus ao homem é, na realidade, a expressão suprema do seu *agape*.”

⁶⁶ Talvez se possa fazer uma comparação com a inversão da iniciativa que acontece na ação eficiente dos sacramentos. Se Deus causa realmente *através dos sacramentos* (ações sacramentais do ministro) aquele efeito que chamamos “graça”, os sacramentos são verdadeiramente *causas instrumentais* da graça. Ora, a causa instrumental (causa *eficiente*, mas instrumental) é usada pela causa principal, *quando esta o quer*. Portanto, não há dúvida de que a iniciativa é da causa principal e não da causa instrumental. No entanto, no caso das ações sacramentais como causas instrumentais da graça, a iniciativa é da causa instrumental, isto é, do ministro do sacramento: *quando este o quer*, ele realiza a ação sacramental, através da qual Deus causa o efeito da graça. Por causa dessa particularidade – que parece contradizer a natureza da causa instrumental – os sacramentos já não podem ser causas instrumentais? Não. Pois, no fundo, de alguma maneira, persiste a característica própria da causa principal. Mas como persiste, uma vez que o ministro do sacramento realmente tem a iniciativa? Pelo fato de que os sacramentos foram instituídos pelo Filho de Deus encarnado e são eficazes devido a esta instituição, que é uma iniciativa divina.

por nós, Deus deseja a união conosco. Ora, pode-se dizer que aquilo que se deseja exerce uma certa atração sobre a pessoa que o deseja. No caso do amor divino, porém, isso não implica, por paradoxo que possa parecer, uma passividade de Deus em relação a nós, como objetos desse Seu amor. Porém, o “desejar” não implica também uma imperfeição que não se pode atribuir a Deus? Explicuemos isso de forma mais clara.

➤ A questão do desejo de união (*eros*)

Em Sua oniperfeição, Deus tem tudo a dar e nada a receber. Por isso, Seu amor para conosco é absolutamente livre, soberano. Ele nos ama, pura e simplesmente porque *quer* amar; ama porque ama, ama para amar, sem ter como finalidade desse amor algum proveito próprio (aumento em perfeição, uma maior felicidade, uma passagem da “potência” ao “ato”)⁶⁷; o proveito, a utilidade é toda nossa. Mas isto não significa que Deus não *deseje* – com o desejo de um amor infinito! – a resposta do nosso amor; não significa que Deus não possa estar “enamorado” de nós, que não possa estar “louco de amor” por nós, para usarmos expressões de Santa Catarina de Sena, Doutora da Igreja.⁶⁸ Portanto, isso não significa que Deus, em Seu amor por nós, não seja, de alguma maneira, “*atraído*” por nós. De que maneira? De uma maneira *divina*, isto é, de uma maneira *soberana, totalmente livre, de iniciativa absolutamente própria*.⁶⁹ Eis um aspecto da *perfeição* da paixão do amor de Deus. E este amor se pode

⁶⁷ São Bernardo expressou isso muito bem: “O amor basta-se a si mesmo, em si e por sua causa encontra satisfação. É seu mérito, seu próprio prêmio. Além de si mesmo, o amor não exige motivo nem fruto. Seu fruto é o próprio ato de amar. Amo porque amo, amo para amar. Grande coisa é o amor, contanto que vá a seu princípio, volte à sua origem, mergulhe em sua fonte, sempre beba donde corre sem cessar” (*Sermões sobre o Cântico dos Cânticos: Sermo* 83,4; tradução portuguesa [brasileira] tirada da segunda leitura do Ofício das leitoras da memória de São Bernardo, 20 de agosto).

⁶⁸ Cf. S. CATARINA DE SENA, *Obras de Santa Catalina de Siena. El Dialogo*, Madrid 1955, 552, p. 5, c. 7; *Elevaciones*, VIII (no apêndice do mesmo volume: *Apêndice. Oraciones y elevaciones de Santa Catalina de Siena*, 580), XIV (*ibid.*, 598 e 600).

⁶⁹ A essa soberania de Deus em relação à paixão de Seu amor para conosco corresponde, de modo *humano*, o domínio do homem virtuoso sobre as paixões, no sentido de ele não se deixar simplesmente levar por elas, mas as orientar para o bem, fazendo-as depender da razão, que distingue entre o bem e o mal. Com efeito, os “impulsos da sensibilidade, as paixões podem [...] reduzir o caráter voluntário e livre” (*Cat.* 1860) das ações humanas. “A vontade reta ordena para o bem e para a bem-aventurança os movimentos sensíveis que ela assume; a vontade má sucumbe às paixões desordenadas e as exacerba” (*Cat.* 1768). Cf. ainda, quanto à doutrina do Magistério a esse respeito: *Cat.* 908, 1767, 1792, 1804, 1809, 2339, 2341, 2543.

reconhecer como *paixão* por aquele **desejo divino da união conosco**, desejo **intensíssimo**, da intensidade própria do amor infinito! É desejo de amor “ardente”. Neste detalhe podemos reconhecer na paixão do amor divino aquela característica geral da paixão que é a de haver nela um certo *ímpeto* de inclinação ao seu objeto (ou, conforme o caso, de repulsa ao objeto).

Elevemos o nosso olhar para o mistério trinitário de Deus, que projeta luz sobre todos os mistérios da fé. Se Deus Pai nos ama com o mesmo e idêntico ato de amor com que ama o Seu Filho eterno – amor que recebe do Filho a eterna resposta do mesmo amor divino –, como então, ao nos amar, Ele não *desejaria* a resposta de amor da nossa parte, que fomos criados por Ele para sermos “filhos no Filho”? Como não desejaria, portanto, a união conosco? Esse “desejar” equivale ao “ser atraído”; é o modo divino do “ser atraído”.

Ora, é evidente que nós só podemos dar uma resposta de amor à semelhança da resposta do Filho se – por dom gratuito – formos capacitados para isso. Mas exatamente nisso consiste a grandeza do amor de Deus para conosco: Ele, com Seu ato de amor, nos faz participar da Sua natureza divina (cf. *2Pd* 1,4), do Seu próprio amor⁷⁰, ou seja, da resposta de amor divino do Filho ao Pai. Ele nos dá a comunhão consigo, torna possível uma comunicação *mútua*. Ele, que tem tudo a dar e nada a receber, deseja *receber* de nós o amor (ser objeto do nosso amor), como resposta ao Seu amor, e nos capacita – a nós criaturas, que, como tais e em relação a Ele, temos tudo a receber e nada a dar – a Lhe *dar* aquela resposta de amor que Ele deseja. Disse-o muito bem São Bernardo de Claraval:

De todos os movimentos da alma, sentidos e afeições, **o amor é o único com que pode a criatura**, embora não condignamente, **responder ao Criador** e, por sua vez, **dar-lhe outro tanto**. Pois quando Deus ama, não quer outra coisa senão ser amado, já que **ama para ser amado**; porque bem sabe que serão felizes pelo amor aqueles que o amarem.⁷¹

Daí, o raciocínio é o seguinte:

- Se Deus nos ama *verdadeiramente* – não tendo apenas “benevolência”, a qual não implica união afetiva com o objeto da benevolência,

⁷⁰ É a virtude teológica do amor; cf. *Rm* 5,5.

⁷¹ *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos: Sermo* 83,4. Evidentemente, o itálico, bem como negrito, não é original.

nem traz em si o desejo de uma união real (comunhão de vida, convivência) –,

- se nos ama como “filhos” no Seu Filho, fazendo-nos, portanto, participar da filiação divina (relação filial de amor ao Pai),
 - se nos ama com um “amor de amizade”, com um amor “de aliança”, que é aliança de amor,
- ⇒ **não pode ser que Ele não deseje ser amado por nós.**

Portanto, **Ele deseja verdadeiramente ser amado por nós**⁷², deseja ter-nos como filhos, como amigos, como aqueles com quem faz aliança de amor – **ou não ama** assim. A perfeição do amor divino não exige, de modo algum, que Deus não *deseje* ser amado por nós, mas que, ao nos amar, não queira outra coisa senão ser amado, e que queira ser amado não para a Sua própria felicidade (isto é, para Sua utilidade, Seu proveito, para um aumento de Sua felicidade), mas para a nossa felicidade, o nosso proveito. Assim, o amor divino é *eros* que, ao mesmo tempo, é perfeitamente *agape*, e “**a revelação do eros de Deus ao homem é, na realidade, a expressão suprema do seu agape**”⁷³.

⁷² Quanto a isso, o magistério do Papa Bento XVI é muito claro. Na sua encíclica sobre o amor, é clara a afirmação que o amor de Deus é também *eros*. Em sua “Mensagem para a Quaresma de 2007” (*L’Osservatore Romano* [ed. port.], 17/02/2007, p. 7), ele repetiu e continuou suas reflexões sobre o amor de Deus como *agape* e *eros*. Depois de ter lembrado sucintamente a distinção entre *agape* e *eros* (“A palavra *agape* [...] indica o amor oblato de quem procura exclusivamente o bem do próximo; a palavra *eros* denota, ao contrário, o amor de quem deseja possuir o que lhe falta e anseia pela união com o amado”), ele escreve: “O amor com o qual Deus nos circunda é sem dúvida *agape*. De facto, pode o homem dar a Deus algo de bom que Ele já não possui? Tudo o que a criatura humana é e possui é dom divino: é portanto a criatura que tem necessidade de Deus em tudo. Mas o amor de Deus é também *eros*. [...] O profeta Oseias expressa esta paixão divina com imagens audazes, como a do amor de um homem por uma mulher adúltera (cf. 3, 1-3); Ezequiel, por seu lado, falando do relacionamento de Deus com o povo de Israel, não receia utilizar uma linguagem fervorosa e apaixonada (cf. 16, 1-22). Estes textos bíblicos indicam que o *eros* faz parte do próprio coração de Deus: o Onnipotente aguarda o ‘sim’ das suas criaturas como um jovem esposo o da sua esposa.” “*Eros* é de facto como se expressa o Pseudo-Dionísio aquela ‘força que não permite que o amante permaneça em si mesmo, mas o estimula a unir-se ao amado’ (De divinis nominibus, IV, 13: PG 3, 712)” (*ibid.*). E ainda: “Na verdade, só o amor no qual se unem o dom gratuito de si e o **desejo apaixonado de reciprocidade** infunde um enlevo que torna leves os sacrifícios mais pesados. [...] A resposta que o Senhor deseja ardentemente de nós é antes de tudo que acolhamos o seu amor e nos deixemos atrair por Ele. Mas aceitar o seu amor não é suficiente. É preciso corresponder a este amor ...” (*ibid.*).

⁷³ BENTO XVI, *Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L’Osservatore Romano* (ed. port.), 27/02/2007, p.7.

Portanto, Deus, de fato, “ama para ser amado”, ama não querendo outra coisa senão ser amado, mas quer ser amado não para ganhar algo para Si, mas “porque bem sabe que serão felizes pelo amor aqueles que o amarem” (São Bernardo); portanto, ama para ser amado, porque ama querendo o bem do amado.

O Apóstolo João diz que o amor não consiste em nós termos amado a Deus, mas em Deus ter primeiro amado a nós (cf. *1Jo* 4,10).⁷⁴ Portanto, nós não existimos, em primeiro lugar, para que nós possamos amar a Deus, mas para que Ele possa amar a nós, ou seja: nós existimos, em primeiro lugar, como objetos do Seu amor, filhos amados por Ele. O nosso amor pode apenas ser uma *resposta* ao Seu amor. Ele é quem Se “enamora” de nós, Ele é Aquele que ama e solicita a resposta de nosso amor – à semelhança do jovem que se apaixona por uma moça e solicita a resposta de amor por parte dela.⁷⁵ Aqui se manifesta a grande diferença na concepção de Deus no judaísmo e cristianismo (imagem de Deus na Bíblia), de um lado, e na filosofia, do outro lado. A S. Escritura atesta que **Deus ama o homem**.⁷⁶ Quanto à filosofia,

a força divina que Aristóteles, no auge da filosofia grega, procurou individuar mediante a reflexão, é certamente para cada ser objeto do desejo e do

⁷⁴ Cf. também BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17: “Ele amou-nos primeiro, e continua a ser o primeiro a amar-nos; por isso, também nós podemos responder com o amor.”

⁷⁵ Vale a pena acrescentar uma citação literal da seguinte explicação de C.S. Lewis: “pensá-lo [o amor] como um amor em que nós seríamos primariamente os cortejadores e Deus o cortejado, [um amor] no qual nós seríamos aqueles que buscamos, e Ele seria o achado, [um amor] em que viria por primeiro a Sua conformidade às nossas necessidades, e não a nossa às d’Ele, seria pensá-lo numa forma errada, invertendo a própria natureza das coisas. Pois somos apenas criaturas: nosso papel deve ser sempre o do paciente para o agente, do feminino para o masculino, do espelho para a luz, do eco para a voz. Nossa mais elevada atividade deve ser a resposta, e não a iniciativa” (ID, *The problem of pain*, 43s). Quanto às “necessidades” de Deus, ou melhor, do Seu amor, o contexto da frase de Lewis manifesta que Ele fala de “necessidade” no sentido de *desejo*, que vamos examinar mais adiante.

⁷⁶ A S. Escritura atesta isso abundantemente. No Antigo Testamento, são particularmente os profetas (de modo particular, Oséias, Ezequiel e Jeremias) que dão testemunho do amor de Deus (para com Israel), apresentando este amor como amor *esposal* (cf., p. ex., *Jr* 11,15; 12,7; 31,3; *Os* 2,21s; *Ez* 16; 23; *Is* 54,7-10; daí também o “ciúme” e a “ira” de Deus, quando Israel, a esposa, é infiel; cf. *Jr* 12,13) e como amor *paterno* (cf., p. ex., *Jr* 31,20; *Os* 11,8). Também é amor de *amizade* (cf. *Is* 41,8; *Gn* 18,17; *Ex* 33,11; *Jo* 15,15). Igualmente no Novo Testamento, ápice da revelação do amor de Deus para com os homens, o amor divino, em e por Jesus Cristo, é apresentado como amor de esposo para esposa, falando inclusive do “ciúme” (cf. *2Cor* 11,2; *Ef* 5,25-32; *Ap* 19,7.9; 21,2.9).

amor — como realidade amada esta divindade move o mundo⁷⁷ —, mas ela mesma *não necessita de nada e não ama, é somente amada*.⁷⁸

Não, esta não é a imagem do Deus vivo que Se revelou, isto é, a de um Deus que nos move enquanto é desejado, amado por nós, e não enquanto Ele mesmo nos ama. Ele nos move (nos faz ir ao Seu encontro) enquanto nos ama com um verdadeiro amor que, por ser verdadeiro, sincero, ***deseja a união conosco***, na qual encontramos a verdadeira e completa felicidade. E essa união *não se pode realizar se não amarmos a Ele*, respondendo ao Seu amor. Por isso, o Catecismo da Igreja Católica (n. 2560) — ao tratar da oração, referindo-se à palavra de Jesus à samaritana: “Dá-me de beber” — pode afirmar: “A oração, quer saibamos ou não, é o encontro entre a sede de Deus e a nossa. Deus tem sede de que nós tenhamos sede dele⁷⁹.”

C.S. Lewis tem razão, ao escrever:

Experimentar o amor de Deus de forma verdadeira e não ilusória é, portanto, experimentá-lo como nossa rendição à Sua **aspiração**, nossa conformidade ao Seu desejo.⁸⁰

Com toda essa reflexão podemos chegar às seguintes conclusões:

- A “mensagem sobre o amor, que nos é anunciada pela Bíblia e pela Tradição da Igreja”, tem realmente “algo a ver com a experiência humana comum do amor”⁸¹; não se lhe opõe.
- Realmente, Deus nos ama com *toda a paixão de um verdadeiro amor*.⁸²

⁷⁷ Cf. *Metafísica*, XII, 7.

⁷⁸ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 9. O itálico não é original.

⁷⁹ Cf. Santo AGOSTINHO, Quaest. 64,4: PL 40,56.

⁸⁰ C.S. LEWIS, *The problem of pain*, 44.

⁸¹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

⁸² Daquilo que temos exposto concluímos, portanto, que se pode falar de uma “paixão do amor” ou de um “amor apaixonado” de Deus para conosco não apenas em sentido *metafórico*, sentido este que significaria: Deus *age, Se comporta como* quem tem um amor apaixonado, mas Seu amor não é realmente apaixonado; não há paixão, emoção no Seu amor para conosco, nem que seja a *Seu* modo, modo *divino*. A nossa conclusão é que se trata de um sentido *analógico*. Pois há na pessoa humana uma afetividade no nível *espiritual* (emoções espirituais, paixão no “apetite intelectual”, na vontade) que serve de base para essa analogia. As imperfeições próprias de tal afetividade espiritual humana podem ser reconhecidas como *modalidades próprias* da realização da perfeição “paixão” (“emoção”) *na alma humana*, não como pertencentes à própria essência (definição) dessa perfeição. É verdade que só chegamos a reconhecer isso pela maneira insistente como

Deus mesmo manifesta Seu amor – fala de Seu amor – com as características de um amor “apaixonado”. Lembremo-nos da conclusão do Papa Bento XVI, exatamente na base dessa revelação bíblica, apresentando-a como “novidade da fé bíblica”: “Ele ama, e este seu amor pode ser qualificado sem dúvida como *eros*, que no entanto é totalmente *agape* também. Sobretudo os profetas Oseias e Ezequiel descreveram esta paixão de Deus pelo seu povo, com arrojadas imagens eróticas” (*Deus caritas est*, n. 9). Certamente o “noivado” e o “matrimônio” são *metáforas* para ilustrar a relação entre Deus e Israel (cf. *ibid.*). Mas quando o Papa fala do “*eros*” e da “paixão de um verdadeiro amor”, o teor das frases e o contexto indicam que ele reconhece nisso mais do que metáforas: “mas este princípio criador de todas as coisas [...] é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor. Deste modo, o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*. Daqui podemos compreender por que a recepção do *Cântico dos Cânticos* no cânon da Sagrada Escritura tenha sido bem cedo explicada no sentido de que aqueles cânticos de amor, no fundo, descreviam a relação de Deus com o homem e do homem com Deus” (*ibid.*, n. 10). “Mas o amor de Deus é **também eros**. [...] O profeta Oseias expressa esta paixão divina com imagens audazes, como a do amor de um homem por uma mulher adúltera (cf. 3, 1-3); Ezequiel, por seu lado, falando do relacionamento de Deus com o povo de Israel, não receia utilizar uma linguagem fervorosa e apaixonada (cf. 16, 1-22). Estes textos bíblicos indicam que o *eros* faz parte do próprio coração de Deus: o Omnipotente aguarda o ‘sim’ das suas criaturas como um jovem esposo o da sua esposa” (*Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L’Osservatore Romano* [ed. port.], 27/02/2007, p. 7).

Quanto à dificuldade em admitir que se trate de analogia quando se fala de “amor apaixonado” e de “*eros*” de Deus, convém lembrarmo-nos da dificuldade em aplicar o conceito “geração” a Deus. “Geração” parece pressupor necessariamente uma realidade *corporal* – os anjos, puros espíritos, não podem gerar outros anjos –, bem como parece inevitável que o genitor exista antes do gerado, e o gerado *comece* uma vez a existir. A revelação divina, no entanto, nos faz chegar à conclusão que o conceito “gerar” pode de tal modo ser purificado – ficando apenas o absolutamente essencial – que é possível falar de modo analógico de uma “geração” em Deus, de um “Filho” e de um “Pai”; geração totalmente *espiritual* (pelo ato de conhecer por parte do Pai), *divina*, na perfeita *simultaneidade* da eternidade divina, sem o Filho ser posterior ao Pai, sem *começar* a existir. Quanto ao fato de as criaturas puramente espirituais – e, portanto, em sua natureza, superiores aos homens – não poderem gerar outros seres espirituais, deve-se constatar o seguinte: os anjos não podem gerar por causa da perfeição da sua natureza espiritual; esta só pode ser realizada através de um ato *criador*, de que uma criatura não é capaz. Os homens podem gerar outros homens, porque são seres que se compõem também de matéria, e a geração humana se refere diretamente à dimensão material do ser humano, enquanto a alma espiritual é criada diretamente por Deus. Portanto, é devido a uma certa imperfeição da sua natureza (a matéria é menos perfeita que o espírito) que as pessoas humanas podem gerar. Mas tal geração tem em Deus seu modelo perfeito: a segunda Pessoa divina é “Filho”, é alguém que é “gerado” pelo “Pai”. E ao dizer isso, não estamos usando apenas metáforas.

Assim, também o conceito “paixão” parece estar ligado inseparavelmente ao homem, enquanto este é a união substancial entre alma espiritual e corpo *material*. Se for assim,

- Falando do amor de Deus para conosco, a “paixão” do amor significa o *desejo* deste amor, de *ser amado* por nós, de *receber a resposta* de amor, de *unir-nos a Si*.
- Para esse amor, a *reciprocidade* é essencial, sob pena de Deus ser privado do objeto de Seu amor, pois se não Lhe damos a resposta de amor, Deus não nos pode ter como filhos no Filho, como amigos, como “partner” da aliança de amor. Por isso, já que Deus nos ama verdadeiramente, **não pode não desejar o sucesso do Seu amor** (por Sua união conosco).
- Esse desejo de amor (paixão, *eros*), desejo de união, não somente não é egoísta, mas até mesmo não tem **absolutamente nada de qualquer busca de si mesmo**, de uma vantagem própria; essa paixão de amor é **dom em sua forma mais pura possível**; é *eros* que é perfeitamente *agape*. *Eros* e *agape* formam a mais perfeita unidade⁸³, e não é preciso um processo de purificação do *eros* para poder existir essa unidade.⁸⁴
- Esse desejo do amor divino por nós **não implica nenhuma imperfeição** em Deus, mas é consequência da **autenticidade** desse amor.

A última afirmação, porém, pode suscitar objeções, quando pensamos que um consequência desse desejo do amor divino para conosco não é

nenhum ser puramente espiritual poderá ter uma “paixão”. Mas o conceito “paixão”, “sentimento”, “emoção” não exclui, como tal, uma realização sua em um **nível espiritual**. Além disso, outras características que parecem excluir a possibilidade de a “paixão” ser atribuída ao amor divino podem ser entendidas como modalidades próprias do ser criado, não fazendo parte do que é *absolutamente essencial* e não se encontrando, portanto, no amor divino, ou seja, encontrando-se de um modo que exclui a imperfeição própria do ser criado.

⁸³ Cf. BENTO XVI, *ibid.*, n. 10, referindo-se a Deus: “o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*”. Notemos mais uma vez que o Papa acentua a *unidade* de *eros* e *agape* e reconhece que quanto mais formarem uma unidade tanto mais perfeito será o amor. No amor divino – ele constata – tal unidade é absolutamente perfeita.

⁸⁴ O Papa Bento XVI descreve esse processo falando do amor humano (uma vez que no amor divino é impossível haver tal processo, que denota uma imperfeição, ou seja, uma perfeição a alcançar): “Embora o *eros* seja inicialmente sobretudo ambicioso, ascendente — fascinação pela grande promessa de felicidade — depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais dele, doar-se-á e desejará ‘existir para’ o outro. Assim se insere nele o momento da *agape*; caso contrário, o *eros* decai e perde mesmo a sua própria natureza” (*Deus caritas est*, n. 7).

somente a *alegria*, quando nós damos a resposta de amor, quando Deus nos pode unir a Si em íntima união de amor, mas pode também ser a *desilusão*, a *tristeza*, quando recusamos a nossa resposta de amor, quando o amor divino não tem sucesso, quando é privado do Seu objeto (não pode ter a pessoa humana como “filha”, “amiga”, “esposa”, devido à exigência imprescindível da reciprocidade do amor). É a questão do “sofrimento” de Deus.

III. O “Sofrimento” (*Passio*) do Amor de Deus para conosco

1. O sofrimento, consequência da paixão do amor de Deus para com Suas criaturas livres

Importa reconhecer – é questão de sinceridade e lógica – que o reconhecimento de Deus como “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor” (Bento XVI) traz consigo o reconhecimento de um certo “sofrimento” (“*passio*” – “paixão”) neste amor divino, caso as pessoas assim amadas por Deus rejeitem Seu amor. Este sofrimento é simplesmente consequência da paixão do amor de Deus para conosco. Porém, contra isso se levantam objeções que é preciso enfrentar.

Ora, partamos do mais óbvio: todos reconhecem aquela consequência do amor de Deus para conosco que é a **alegria**:

Deus não pode não amar cada um dos seres que criou, e no que diz respeito aos homens (e anjos), não pode não desejar realmente seu amor. Ele os *ama verdadeiramente*. E quando o êxito é favorável aos seres amados e ao projeto de amizade com seu Deus ele *se alegra*.⁸⁵

Que em Deus haja alegria, e alegria infinita, todos reconhecem, pois a alegria (repercussão emotiva da presença/posse do bem amado, da união real com a pessoa amada) não traz em si (conteúdo essencial do conceito) alguma característica que seja uma imperfeição que não se possa atribuir a Deus. Mas, se Deus quer amar – o que equivale, fundamentalmente, a criar – criaturas intelectuais (pessoas), Ele tem também, além da alegria por causa da união entre as Pessoas divinas, a alegria do sucesso do Seu amor para com as pessoas criadas (união com elas), se este for o caso. Ora, esta alegria é sincera, verdadeira, real. Porém, ela acrescenta algo

⁸⁵ A. PATFOORT, *O mistério do Deus Vivo*, Rio de Janeiro 1983, 108.

à alegria divina devida à união entre as Pessoas divinas? Não. Pois esta alegria é infinita, e ao infinito não se pode propriamente acrescentar algo. Por conseguinte, a alegria por causa das pessoas criadas não muda a alegria divina. Deus não é *mais* feliz devido a essa alegria. Mas então, essa alegria do amor divino para com as pessoas criadas não é *real*? Deus não Se alegra realmente? Deve-se, porventura, dizer que Deus não Se alegra realmente por causa da nossa resposta de amor a Ele, mas apenas age com relação a nós como age alguém que se alegra? Certamente não é assim. Ele Se alegra realmente. Nós, porém, não temos nenhuma experiência de uma alegria verdadeira e real que não aumente a nossa alegria ou diminua a nossa tristeza. A nós parece, então, haver apenas a seguinte alternativa:

- ◆ ou Deus Se alegra *realmente* por causa do nosso amor e, assim, **há n'Ele algo de novo** (= contra a imutabilidade divina), isto é, uma alegria que n'Ele não haveria se nós não Lhe dêssemos a resposta de amor, se não se realizasse a união de Deus conosco.
- ◆ ou, uma vez que não pode haver *nada de novo* em Deus por causa da existência das criaturas (imutabilidade de Deus!), **Deus não Se alegra realmente** por causa do sucesso do Seu amor para conosco, por causa da Sua união conosco.

No entanto, devemos afirmar, sem dúvida alguma, que Deus Se alegra realmente por causa desse sucesso do Seu amor⁸⁶ (não é apenas a nossa razão, o nosso modo de pensar que nos obriga a falar dessa alegria como de algo real), embora essa alegria não aumente a alegria divina, que é infinita e eterna. Na verdade, a união da pessoa criada com as Pessoas divinas é de alguma maneira uma participação, isto é, uma realização limitada daquela união e consequente alegria que há entre as Pessoas divinas. Assim se nos oferece uma certa inteligibilidade do fato de que a alegria do sucesso do amor divino para conosco não aumenta a alegria divina, embora aquela seja verdadeira alegria. Com efeito, a alegria divina da união da Pessoa divina com a pessoa criada está “contida”, de alguma maneira, na alegria pela união da Pessoa divina com as outras Pessoas divinas.

Não é exatamente a mesma coisa quando não se trata da alegria, mas da **tristeza**. Por isso, existem os teólogos que rejeitam todo e qualquer

⁸⁶ Cf. *Dt* 30,9; *Mq* 7,18; *Sf* 3,17; *Is* 62,4-5; *Mt* 18,13; 25,21.23; *Lc* 15,5.7.10.23-24.32.

sofrimento do amor divino para com as pessoas criadas e nem querem aceitar que aqui se trate de um “mistério” do amor divino.

Porém, aquele sofrimento é uma *consequência* da paixão do amor de Deus para conosco, ou seja, do fato de Deus nos *amar verdadeiramente, sinceramente, até as últimas consequências*, com um ato de amor que se identifica com o amor divino com que as Pessoas divinas Se amam mutuamente.

Por isso, A. Patfoort, teólogo tomista dominicano, já citado acima, não hesita em reconhecer esse fato, dizendo que

parece que uma preservação total da humanidade, de todo pecado, inclusive definitivo, não seria um “jogo” totalmente sincero com relação às liberdades interessadas (cf. III Contra Gentiles, cap. 94, n. 2700). Em função de tais falências Deus experimenta compaixão (cf. II.^a-II.^{ae}, q. 30, a. 2 c) e *desilusão*, conservando em si o desejo do sucesso e do amor dos seres que vieram a falhar, mesmo se permitiu sua falência (problema do *sofrimento* de Deus).⁸⁷

Para levar a sério as objeções dos que negam qualquer tipo de “sofrimento” em Deus, é preciso constatar o que dizem a S. Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja, o qual interpreta autenticamente as duas primeiras. Evidentemente, neste artigo apenas podemos tratar disso de uma maneira muito resumida. Por ora, porém, importa reconhecer que **a questão do “sofrimento” de Deus é uma consequência lógica inevitável** do reconhecimento – baseado na S. Escritura e exposto explicitamente pelo Magistério da Igreja – de que **Deus nos ama com um verdadeiro amor** até as últimas consequências, “com toda a paixão de um verdadeiro amor”.

2. O mistério do sofrimento do amor de Deus

Começamos a exposição com a citação do documento da Comissão Teológica Internacional que já foi citado anteriormente:

Deus nos ama com um amor de amizade, quer ser re-amado. Quando o seu amor é ofendido, a S. Escritura fala de sofrimento de Deus; fala, ao invés, da sua alegria, quando um pecador se converte (cf. *Lc 15,7*). [...] Os dois aspectos se complementam reciprocamente; negligenciando um ou outro, não se respeita o conceito de Deus como Ele se revela.

A tradição da teologia medieval e dos tempos modernos deu relevância,

⁸⁷ PATFOORT, *ibid.*, 108s.

sobretudo, ao primeiro desses aspectos [à imutabilidade e impassibilidade]. Na realidade, a fé católica também hoje defende assim a essência e a liberdade de Deus, opondo-se a teorias exageradas; mas também o outro aspecto merece uma maior atenção.

[...] A piedade cristã sempre descartou a idéia de uma divindade indiferente para com as vicissitudes da sua criatura; ela até está inclinada a admitir que, como a “compaixão” é uma das mais nobres perfeições do homem, assim haja também em Deus, sem alguma imperfeição e em grau eminente, uma compaixão semelhante, isto é, “a inclinação da comiseração ... não a falta de poder” (Leão I)⁸⁸, e que tal compaixão possa coexistir com a própria bem-aventurança eterna. Os Padres chamam esta misericórdia total pelas penas e os sofrimentos humanos “paixão do amor”, amor que, na paixão de Jesus Cristo, superou as paixões e as tornou perfeitas^{89, 90}.

A Comissão Teológica Internacional faz ainda uma observação geral muito acertada:

Na tentativa e na experiência desta reflexão, a razão humana e teológica enfrenta sem dúvida uma das problemáticas mais árduas (p. ex., aquela do “antropomorfismo”); mas encontra também de modo singular o mistério inefável do Deus vivo, e sente os limites dos próprios conceitos.⁹¹

1) O sofrimento do Amor de Deus segundo a Sagrada Escritura e a Tradição

A Sagrada Escritura fala de um “sofrimento” de Deus ao falar do pecado do homem. Com efeito, ela ensina não somente que o pecado não pode causar dano à perfeição absoluta de Deus⁹², mas também nos apresenta um Deus que Se revela *infinitamente ofendido* pelo pecado do homem, como um pai atingido em seu coração pela ingratidão de seu filho ou um esposo intimamente ferido pela infidelidade da esposa.⁹³

⁸⁸ Cf. DENZ.-SCHÖN. 293.

⁸⁹ Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Ad Theopompum*; JOÃO PAULO II, *Dives in misericordia*, n. 7.

⁹⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, 64.

⁹¹ *Id.*, *ibid.*, 65.

⁹² Cf. *Jr* 7,19; *Jó* 35,6; 7,20.

⁹³ Cf. *Jr* 3,19s.22; *Os* 2,4; 3,1; 11,1-9; 7,13; *Ez* 16,6-42; *Lc* 15,11-24 (A grande alegria do pai por causa da volta do filho pródigo manifesta a anterior tristeza do coração de pai pela atitude de desprezo que o filho teve para com o pai.); *Mc* 3,5 (O olhar indignado de Jesus sobre os fariseus, juntamente com a tristeza proveniente da compaixão pela dureza de seus corações, faz compreender aquilo que, em Deus, é o amor ferido pelo pecado.);

Na Tradição viva da Igreja, como já vimos, é afirmada a *apatheia* de Deus em contraposição às paixões das divindades pagãs. Mas também não falta o reconhecimento de que o pecado não deixa Deus insensível e que Ele, de alguma maneira, também sofre por causa do pecado.⁹⁴ Fala-se então particularmente da *com-paixão* de Deus com o pecador, a qual é vista como fonte da obra redentora de Cristo.

2) *O sofrimento do Amor de Deus segundo o Magistério da Igreja*

O Magistério da Igreja ensinou, sem dúvida, a imutabilidade e impassibilidade de Deus. Mas encontramos também, exatamente nos documentos do Magistério dos últimos dois Papas, o reconhecimento do mistério do sofrimento de Deus por causa do pecado do homem por Ele amado.

O Papa João Paulo II, na sua encíclica sobre o Espírito Santo, reconhece que existe o mistério de um certo sofrimento de Deus, embora Deus seja o “ser necessariamente perfeíttimo”. Ao expor a ação do Espírito Santo de “convencer quanto ao pecado”, ele diz que isso significa demonstrar *o mal contido no pecado*. Em seguida faz uma afirmação importante: “Não é possível atingir o mal do pecado em toda a sua dolorosa realidade sem ‘perscrutar as profundezas de Deus’.”⁹⁵ Isto quer dizer que não se pode compreender verdadeiramente o mal do pecado se, na explicação desse mal, não se vai até às “profundezas de Deus”. Por isso, o Papa começa então a falar de um *misterioso sofrimento de Deus em relação ao pecado*:

O “convencer quanto ao pecado”, portanto, não deveria significar também *revelar o sofrimento, revelar a dor, inconcebível e inexprimível*, que, por causa do pecado, o Livro Sagrado, na sua visão antropomórfica, parece entrever nas “profundezas de Deus” e, em certo sentido, no próprio coração da inefável Trindade?⁹⁶

Ef 4,30; cf. *Is* 63,10. No Antigo Testamento, poder-se-ia considerar todos aqueles trechos que falam do “ciúme” ou da “ira” de Deus em relação a Israel (cf. *Dt* 4,24; 5,9; 6,15; 32,16.21, etc.; *Ex* 20,5; 34,14; *Nm* 25,11; *Ez* 8,3-5; 39,25; *Zc* 1,14; *Jr* 12,7-13). No Novo Testamento, leia-se *2Cor* 11,2.

⁹⁴ Embora seja ao falar diretamente da paixão de *Cristo*, procura-se reconhecer a singularidade deste sofrimento, apelando para a *liberdade* com que sofreu: Ele “morreu, se assim se pode dizer, divinamente, porque morreu livremente” (MÁXIMO, O CONFESSOR, *Ambígua*, 91); Ele sofreu de um modo impassível, porque o fez em virtude de uma escolha livre (GREGÓRIO TAUMATURGO, *Ad Theopompum* IV-VIII).

⁹⁵ JOÃO PAULO II, Encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 39.

⁹⁶ ID., *ibid.*

Há teólogos que se prendem à expressão “na sua visão *antropomórfica*”, para dizer que o Papa não ensinou um certo sofrimento em Deus.⁹⁷ Em outras palavras: segundo o Papa, tratar-se-ia apenas de uma metáfora, como quando a S. Escritura diz, por exemplo, que Deus formou o homem do barro da terra, ou como São Tomás de Aquino entende a “misericórdia” divina, a saber: é uma metáfora que quer afirmar que Deus *age* como costuma agir quem é compassivo, mas Deus não tem propriamente “compaixão”, que implica um certo sofrimento.⁹⁸ Porém, será que o Papa teve – e quis exprimir – apenas este pensamento: aquilo que a S. Escritura quer afirmar, em seu modo de se exprimir, partindo da experiência humana (linguagem “antropomórfica”), é apenas um certo modo de agir de Deus que corresponde ao modo de agir de uma pessoa humana quando esta é intimamente atingida por alguma ação ou palavra ofensiva de outra pessoa ou por algum acontecimento doloroso?

Ora, se fosse assim, o Papa não precisava usar os adjetivos “inconcebível” e “inexprimível”, atribuídos às palavras “sofrimento” e “dor” de Deus, nem precisava continuar insistindo na pergunta já feita: o que pode significar? Se já estivesse claro que se trata apenas de uma metáfora, não haveria motivo para insistir em perguntar o que pode ser aquele sofrimento, aquela dor tão misteriosa. Mas ele insiste:

A Igreja, inspirando-se na Revelação, crê e professa que *o pecado é ofensa a Deus*. O que é que, na imperscrutável intimidade do Pai, do Verbo e do Espírito Santo, corresponde a esta “ofensa”, a esta recusa do Espírito que é Amor e Dom? (*ibid.*)

O que corresponde *em Deus* à ação pecaminosa do homem? O que significa mesmo a afirmação que Deus é *ofendido*? A pergunta do Papa lembra uma pergunta que J. Maritain já fizera:

Afinal, o pecado dos seres que Ele fez, não é o mal de Deus? O pecado que se estende no curso da história do mundo, e todo pecado cometido por cada um de nós, não “fazem alguma coisa” a Deus mesmo?⁹⁹

⁹⁷ Cf., por exemplo, E. ZOFFOLI, “*Mistero della Sofferenza di Dio*”? *Il pensiero di S. Tommaso* (Studi tomistici 34), Città del Vaticano 1988, 48-50.

⁹⁸ Cf. *S.Th.* I, 21, a. 3. Compadecer-se é “*entristecer-se* pela miséria do outro” (*ibid.*). “Entristecer-se pela miséria do outro não compete a Deus; mas remover a miséria do outro, isto lhe compete em grau máximo” (*ibid.*).

⁹⁹ J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, em: RT 77 (1969) 20.

O Papa João Paulo II leva realmente a sério a pergunta, a ponto de se pôr a questão, o que esse sofrimento misterioso *não* pode ser:

A concepção de Deus, como ser necessariamente perfeíttimo, exclui, por certo, em Deus, qualquer espécie de sofrimento, derivante de carências ou feridas. (*ibid.*)

Com certeza, quando se fala de algum “sofrimento” de Deus, não se pode tratar daquele sofrimento que as criaturas podem experimentar. Do contrário, o Papa não chamaria aquele sofrimento de “inconcebível e inexprimível”. Só poderá ser um sofrimento que salvaguarda a verdade da oniperfeição de Deus (um “ser necessariamente perfeíttimo”). Com a afirmação acima citada, o Papa certamente não está dizendo que em Deus não pode existir *tipo algum* de sofrimento – nem aquele sofrimento “inconcebível e inexprimível”, do qual antes falou –, mas apenas diz que não pode ser qualquer tipo de **sofrimento que derive “de carências ou feridas”**. Isso se pode reconhecer também no fato de que o Papa não termina a frase acima citada com um ponto, mas a continua dizendo: “mas nas ‘profundezas de Deus’ há um amor de Pai, que diante do pecado do homem, reage, segundo a linguagem bíblica, até ao ponto de dizer: ‘Estou arrependido de ter criado o homem’ (cf. *Gn 6,7*).”¹⁰⁰

Também o sucessor do Papa João Paulo II, Bento XVI, como já vimos, não hesita em reconhecer “a novidade da fé bíblica” no fato de que Deus é reconhecido como “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor”. Ele reconhece, baseado na Bíblia, tanto a oniperfeição do ser e agir de Deus (“imagem estritamente metafísica de Deus”), como a paixão do amor de Deus para conosco. Neste amor “se unem o dom gratuito de si e o desejo apaixonado de reciprocidade”¹⁰¹. Por conseguinte, o Papa Bento XVI reconhece uma certa “passio”, um certo sofrimento no amor divino. Ele já o fizera explicitamente antes de ser Papa:

Deus é alguém que sofre, porque é alguém que ama; o tema do Deus sofredor deriva do tema do Deus que ama, e a ele se refere incessantemente. Aquilo em que propriamente o conceito cristão de Deus ultrapassa o conceito da antiguidade está no reconhecimento que Deus é Amor.¹⁰²

¹⁰⁰MARITAIN, *ibid.*

¹⁰¹BENTO XVI, *Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 27/02/2007, p. 7.

¹⁰²J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 50.

No seu magistério petrino, Bento XVI fala com naturalidade do “sofrimento de Deus por causa dos pecados”, ao dizer do Santo Cura de Ars: “Fazia brotar o arrependimento no coração dos tíbios, forçando-os a verem com os próprios olhos o sofrimento de Deus, causado pelos pecados, quase ‘encarnado’ no rosto do padre que os atendia de confissão”¹⁰³.

Fica então o problema de conciliar a oniperfeição divina, no sentido da imutabilidade e impassibilidade, com a *paixão* do amor, ou seja, com o *desejo* desse amor, desejo este que pode ficar *insatisfeito*.

3) *O caráter misterioso do sofrimento do amor de Deus*

a) **Mistério, mas não contradição**

A teologia tem a tarefa de procurar uma compreensão dos dados da fé (“*fides quaerens intellectum*”). Faz parte desta tarefa empenhar-se por entender como dados revelados que parecem contrastar entre si sejam conciliáveis, ou seja, mostrar pelo menos que não são contraditórios.

Para a nossa inteligência limitada, Deus não pode deixar de ser um *mistério*. Pensemos no mistério central e mais sublime: Deus é Uno e ao mesmo tempo Trino. A teologia explica que é uno quanto à essência-natureza-substância e é trino quanto à personalidade: três Pessoas que são um só Deus. A teologia pode oferecer um ulterior entendimento: a distinção entre as Pessoas divinas encontra-se unicamente na oposição das relações de origem (paternidade distinta da filiação, expiração ativa distinta da expiração passiva¹⁰⁴), não na substância. Porém, as relações de origem *identificam-se*, na realidade divina, com a substância divina; não há distinção real entre a relação de origem e a substância divina: as Pessoas divinas são as “relações *subsistentes*” de paternidade, filiação e expiração passiva, uma vez que uma pessoa sempre é um ser subsistente. Permanece então o mistério: como essas relações de origem, que são as

¹⁰³BENTO XVI, *Carta do Sumo Pontífice Bento XVI para a proclamação de um ano sacerdotal por ocasião do 150º aniversário do dies natalis do Santo Cura d’Ars*, em: *L’Osservatore Romano* (ed. port.), 20/06/2009, p. 7. Cf. também: ID., *Homilia nas II Vésperas da solenidade do Sacratíssimo Coração de Jesus* (19.06.2009), em: *L’Osservatore Romano* (ed. Port.), 27/06/2009, p. 3: “Por causa da dor que o seu coração sente pelos pecados do mundo [...]. Um amor misterioso, que nos textos do Novo Testamento nos é revelado como paixão incomensurável pelo homem.”

¹⁰⁴Para essas relações não temos na nossa linguagem um nome que exprima propriamente uma relação, por isso usamos o nome que exprime uma ação.

Pessoas divinas, podem *distinguir-se* uma da outra, se elas, ao mesmo tempo, não se distinguem realmente da substância divina, que é *uma só*? Para, então, mostrar que não estamos afirmando um absurdo (afirmação verdadeiramente contraditória), podemos e devemos apelar para um tipo de verdadeira distinção entre relação e substância, a saber, a distinção “virtual” (conceitual): “relação” não exprime o mesmo que “substância”; o conteúdo dos dois conceitos é realmente distinto. Por isso, não estamos afirmando e ao mesmo tempo negando a mesma coisa *sob o mesmo aspecto*, pois sob o aspecto da relação as Pessoas divinas Se distinguem entre Si, enquanto sob o aspecto da substância não Se distinguem. Para nós, porém, fica sendo um *mistério* (algo que não podemos compreender e, por conseguinte, provar, evidenciar) como aquela distinção conceitual (distinção verdadeira, mas não distinção *real* em Deus) entre relação e substância possa ser uma razão suficiente para que as Pessoas divinas possam identificar-Se quanto à substância e distinguir-Se quanto à relação de origem, afirmação esta que é afirmada pela fé, que acolhe a automanifestação de Deus.

Vejam agora o nosso caso. Afirmamos, de um lado, a imutabilidade e impassibilidade de Deus, com uma felicidade infinita, e, por outro lado, reconhecemos um desejo do amor de Deus, desejo este que pode não ser satisfeito, o que significa um certo sofrimento. *Plena felicidade* (uma vez que é infinita!) e sofrimento, a saber, *desejo não satisfeito* não se contradizem? Não definimos a plena felicidade como sendo felicidade que satisfaz todos os desejos?

Ora, também neste caso é forçoso apelar para umas distinções importantes. Com efeito, afirmamos uma felicidade plena no amor de Deus, enquanto é amor entre as *Pessoas divinas*. Apenas enquanto é amor para com as *peessoas criadas*, reconhecemos a possibilidade de um desejo não satisfeito no amor de Deus. Na verdade, a distinção entre esses dois amores em Deus não é real. No entanto, os objetos deste amor são realmente distintos (com uma diferença infinita). Esta distinção faz com que o mesmo e único ato de amor seja **necessário**, tendo as Pessoas divinas como objeto, e seja **livre**, tendo por objeto as pessoas criadas (que não existem necessariamente). Esta distinção não faz com que esse ato de amor se distinga em dois atos realmente diferentes um do outro, mas nós não podemos deixar de distinguir entre amor necessário e amor livre, e esta distinção é muito importante. Ora, “necessário” e “livre” não são os

mesmos conceitos, não exprimem a mesma coisa.¹⁰⁵ Ao falar do amor de Deus, trata-se, portanto, de uma distinção “virtual”, isto é, distinção conceitual com fundamento na realidade divina.

Por conseguinte, se afirmamos **um certo sofrimento** de Deus por causa do pecado da pessoa criada, mantendo ao mesmo tempo a outra verdade revelada por Deus, isto é, Sua **infinita felicidade**, não afirmamos e negamos ao mesmo tempo a mesma coisa sob o mesmo aspecto. Se, por outro lado, nos lembramos que o amor divino intratrinitário e o amor divino pelas pessoas criadas não são dois atos de amor realmente distintos entre si, nos deparamos inevitavelmente com o *mistério*: como pode a distinção apenas virtual entre amor necessário e amor livre justificar a possibilidade de uma coexistência, no mesmo ato de amor, de uma plena felicidade (infinita!) e de um certo sofrimento?¹⁰⁶ Nós não o compreendemos, mas não se trata de uma afirmação absurda, como já vimos.

Mas pode alguém ainda objetar que é contraditório afirmar, de um lado, a **impassibilidade** divina e, por outro lado, dizer que Deus **não é impassível**. Parece que se está negando e afirmando a mesma coisa. De fato, o conceito ao qual se refere tanto a afirmação quanto a negação é o mesmo, parece ser o mesmo. Porém, pelo menos, não se nega a afirma a mesma coisa *sob o mesmo aspecto*. Além disso, deve-se perguntar e esclarecer: que sofrimento se nega e que sofrimento se afirma? Para responder a esta pergunta, vejamos o que se quer dizer ao falar de “sofrimento”.

b) Definição de “sofrimento”

Qual é a definição geral de sofrimento? Pode ser esta: “**privação de um bem, sendo esta percebida**”. Ora, que privação se nega quando o Magistério da Igreja afirma a impassibilidade de Deus? A privação de

¹⁰⁵A distinção é entre “necessário” e “não necessário”, pois o conceito “livre”, na acepção aqui empregada, significa “não necessário”, exprimindo a liberdade da necessidade devida à natureza. Se Deus não Se amasse a Si mesmo, não seria Deus; seria contra Sua natureza. É absolutamente impossível que Ele não Se ame. Mas se Ele não amasse (portanto, criasse) outros seres, Ele não deixaria de ser Deus, bondade infinita, bem-por-essência. O amor às criaturas é, portanto, não-necessário, livre. É evidente que o amor com que Deus Se ama a Si mesmo é também livre no sentido da liberdade de toda e qualquer coação: Deus não é forçado a Se amar; Seu amor vem “de dentro”.

¹⁰⁶O mesmo vale no caso do mistério da unidade e trindade divina: como pode a distinção apenas virtual entre *substância* e *relação* justificar a possibilidade de as Pessoas divinas – que são relações de origem subsistentes – Se identificarem com a substância divina, a qual é uma só, e, por outro lado, Se distinguirem realmente entre Si?

um bem que faria com que Deus não seja mais o ser perfeitíssimo, que as Pessoas divinas não sejam mais infinitamente felizes, pois Lhes faltaria algo de que precisam para poderem ser completamente felizes. É, segundo a expressão do Papa João Paulo II, “qualquer espécie de sofrimento, derivante de carências ou feridas”. Afirmamos, portanto, a impassibilidade de Deus¹⁰⁷ em Seu ser, em toda a Sua perfeição infinita e, quanto ao Seu *amor*, afirmamos a impassibilidade no Seu amor, enquanto é o amor *entre as Pessoas divinas*. Mas reconhecemos no Seu amor, enquanto tem as *peçoas criadas* por objeto, **uma perfeição, própria do amor, a qual implica a possibilidade de um certo sofrimento**. Que tipo de sofrimento? Que tipo de “privação percebida de um bem”?

c) O sofrimento do amor implicado na “compaixão”

Para adentrarmos nesta questão, convém que examinemos a doutrina exposta por São Tomás de Aquino, pois com base na sua doutrina tem sido combatida por teólogos qualquer aceitação de algum tipo de sofrimento em Deus¹⁰⁸. Como já vimos, o Doutor Angélico diz que Deus ama “sem paixão”¹⁰⁹ e que Lhe podemos atribuir a “misericórdia” apenas em sentido metafórico¹¹⁰, não em sentido próprio, isto é, analógico. Portanto, Deus *age* como costuma agir alguém que tem misericórdia, mas Ele mesmo não sente compaixão. Com efeito, compadecer-se é “*entristecer-se* pela miséria do outro”, e “*entristecer-se* pela miséria do outro **não compete a Deus**; mas remover a miséria do outro, isto lhe compete em grau máximo”¹¹¹. Isto diz São Tomás na primeira parte da sua *Summa Theologiae*, onde reflete sobre o mistério de Deus. Na segunda parte da mesma obra, porém, ao refletir sobre a virtude da misericórdia, ele oferece uma pista para uma compreensão da misericórdia divina em sentido análogo.¹¹²

Sabemos que ter misericórdia é ter compaixão, é *padecer* com a miséria (sofrimento) de outra pessoa, é *entristecer-se* pelo sofrimento alheio e,

¹⁰⁷Não poderíamos deixar de afirmá-la, contra todas aquelas teorias exageradas (e de moda) que, ao afirmar um certo sofrimento de Deus, não mantêm a verdade da oniperfeição divina, expressa pela “imutabilidade”.

¹⁰⁸Cf., p. ex., E. ZOFFOLI, “*Mistero della Sofferenza di Dio*”? *Il pensiero di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1988.

¹⁰⁹Cf. *S.Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1.

¹¹⁰Cf. *S.Th.* I, 21, a. 3.

¹¹¹*Id.*, *ibid.*

¹¹²Cf. *S.Th.* II-II, q. 30, a. 2.

por isso, ajudar a outra pessoa, na medida do possível. Ora, São Tomás constata que tanto alguém se entristece (portanto, padece) pela miséria de outra pessoa, quanto considera *sua* a miséria dela. Isto, porém, pode acontecer de duas maneiras:

- “*secundum unionem realem*”; segundo a união real, isto é, segundo a possibilidade de poder sofrer a mesma coisa ou algo semelhante;¹¹³
- “*secundum unionem affectus (amoris)*”; segundo a união do amor.

Esta segunda maneira pode dar alguma explicação da misericórdia divina. Pois esta explicação se baseia em uma *característica do verdadeiro amor*: o amor estabelece uma certa identificação com a pessoa amada, isto é, a pessoa que ama considera a pessoa amada (o amigo) como a si mesma: o que é da pessoa amada é também da pessoa que ama. Por isso, ela considera o mal da pessoa amada como seu próprio mal e, consequentemente, tem pena (“*dolei*”) do mal dela como do seu próprio mal¹¹⁴ (o que vale também em relação ao bem; cf. *Rm* 12,15).

Lembremo-nos de que São Tomás reconhece a seguinte ordem nas paixões:

Referente ao bem:

- 1) inclinação ao bem, isto é, o **amor** – daí: 2) movimento rumo ao bem, isto é, o **desejo** da posse do bem, ou seja, o desejo da união com a pessoa amada – daí: 3) se é obtida a presença, a união real com a pessoa amada: *prazer* ou **alegria**.

Referente ao mal:

- 1) **ódio** ao mal – daí: 2) *fuga* ou **aversão** ao mal – daí: 3) se há presença do mal: *dor* ou **tristeza**.

Ora, Deus é o “Deus do amor” (*2Cor* 13,11) e, por isso mesmo, Ele é, em relação com o homem sofredor (o homem pecador, que sofre as consequências do seu pecado), o “Deus rico em misericórdia” (*Ef* 2,4). Ele ama o homem, com a intensidade infinita do Seu amor. Por este amor, isto é, pela *união de amor*, Ele tem compaixão do homem pecador, considera o mal do homem como Seu próprio mal. Não pode estar indiferente com

¹¹³Pode ser um mal que a pessoa já sofreu ou está atualmente sofrendo ou poderá eventualmente sofrer.

¹¹⁴Cf. *S.Th.* II-II, q. 30, a. 2.

relação a este mal (miséria do pecador); portanto, Ele Se entristece pelo mal do homem como por Seu próprio mal.

Certamente, Deus não sofre o mal do homem, Deus não pode sofrer o que sofre o homem; o sofrimento humano não pode ser sofrimento divino – a não ser que uma Pessoa divina assuma uma natureza humana.¹¹⁵ Mas é uma característica do amor verdadeiro e, portanto, uma perfeição considerar o mal da outra pessoa como *seu* mal. Ora, **sendo uma perfeição do amor, pode convir a Deus!** É o que diz São Tomás: “Deus não Se compadece a não ser *por causa do amor*, enquanto ama a nós como algo Seu”¹¹⁶. Com esta constatação ele responde à seguinte objeção: “É próprio de Deus ter compaixão (*misereri*). Mas em Deus não há nenhuma deficiência (carência, “*defectus*”, algo que falta para a plena perfeição). Por conseguinte, a deficiência não pode entrar na definição de misericórdia (*non potest esse ratio miserendi*)”.

A conclusão que podemos tirar da análise de São Tomás no artigo referido é a seguinte: Ele mantém a doutrina de que a misericórdia implica um certo sofrimento, mas diz que, quanto à misericórdia divina isso não contradiz à Sua perfeição, pois a razão da compaixão divina é puramente o amor. “Assim, pois, sempre uma deficiência¹¹⁷ é a razão de ser misericordioso: quer por considerar a deficiência alheia como própria, *por causa da união de amor*, quer pela possibilidade de vir a sofrer males iguais.”¹¹⁸ Daí perguntamos, considerando o conjunto daquele artigo: São Tomás não está dizendo que pode haver uma *realização da misericórdia* que *não implica uma imperfeição* naquele que tem misericórdia, isto é, quando a união do compassivo com aquele que sofre se realiza *puramente pelo amor*? Certamente, ele o está dizendo. Apenas é necessário acrescentar que, considerando o que escreveu na primeira parte da *Summa Theologiae*, ele parece não ter tirado da sua resposta ao primeiro argumento do artigo acima referido a conclusão que dela, de fato, se pode tirar, isto é: Deus pode ser misericordioso não apenas no sentido de Ele agir como quem

¹¹⁵ Assim se realizou, de fato, a maior manifestação possível do amor misericordioso de Deus para conosco. Cf. N. THANNER, “*Deus amou tanto o mundo que enviou-nos Seu Filho como Víctima de Expição pelos nossos pecados*”. *Para uma compreensão e vivência da Expição cristã*, em: *SapCru* 8 (2007) 72-79, 90s.

¹¹⁶ *S.Th.* II-II, q. 30, a. 2, ad 1.

¹¹⁷ A pergunta que ele se fizera era esta: alguma deficiência (*defectus*) de quem se compadece é a razão de ser misericordioso?

¹¹⁸ *S.Th.* II-II, q. 30, a. 2.

tem compaixão, mas de Ele ter realmente compaixão – *puramente por amor*, amor perfeitíssimo. É o que corresponde mais às solenes afirmações bíblicas de que Deus é misericordioso.¹¹⁹

d) O sofrimento do desejo de amor insatisfeito

A compaixão divina é, portanto, uma certa tristeza por causa do mal da pessoa amada, e isso unicamente por causa de uma união de amor com a pessoa criada que sofre. Deus não Se alegra com esse sofrimento, mas Se entristece com ele – esse sofrimento desagrada ao Seu amor, contraria a Sua vontade amorosa –, e, se é possível, levando em consideração a vontade livre da pessoa, socorre-a.

Na base dessa misericórdia divina está outra “dor”, ou seja, tristeza do Seu amor: a do **desejo de amor não satisfeito**. Já vimos: se Deus nos ama verdadeiramente, com um amor interpessoal, amor de amizade, amor de aliança (amor “esponsal”), não pode não desejar a resposta do nosso amor, a nossa união com Ele. Se nós Lhe negamos essa resposta de amor, pecando, o amor de Deus é frustrado, desiludido; o desejo de Seu amor não é satisfeito.

Como diz o Catecismo da Igreja Católica: pecando, nós ferimos não apenas a honra divina, mas também o Seu amor (*Cat.* 1487). Pelo pecado, Deus é desonrado, Sua honra é pisada ao chão, pois Ele é considerado – pelo ato concreto pecaminoso¹²⁰ – como tendo menos valor do que um bem criado; ele é assim, pelo pecador, colocado abaixo de um bem criado.¹²¹ Esta desonra é um mal de Deus, como um *fato objetivo*. Mas Deus é também atingido *em Seu amor* para com a pessoa criada, pois este amor deseja verdadeiramente a união com a pessoa criada, união esta para a qual é necessária a reciprocidade do amor (portanto, a resposta do amor por parte da pessoa criada). Há, portanto, **o sofrimento da insatisfação desse desejo de amor**, sendo um desejo de intensidade infinita, exatamente a intensidade do ato de amor divino para com a pessoa criada.

É realmente sofrimento, segundo a definição geral de sofrimento? Sim, pois é a *privação de um bem*, e esta privação é *consciente*. É privação de

¹¹⁹Cf., entre outras, *Ex* 20,6; 22,27; 33,19; 34,6; *Nm* 14,19; *Dt* 4,31; 5,10; 7,9.12; *Sl* 85,5; *Lc* 1,50; 6,36; *2Cor* 1,3; *Ef* 2,4; *IPd* 1,3.

¹²⁰Evidentemente, estamos falando do pecado grave, mortal.

¹²¹Ao pecar, o pecador prefere algum bem criado a Deus, o verdadeiro bem supremo, o bem-por-essência.

que bem? E é verdadeiramente um bem *para Deus*? Pois, do contrário, não poderia ser uma “privação”.

O bem é o da realização do desejo real de amor. É bom poder realizar um desejo *bom*, um desejo de *amor*, de um amor profundo, *perfeito*.

A realização do desejo de amor é um bem para Deus, não no sentido de que sem isso Deus não possa ser plenamente feliz, mas no sentido de que é realmente uma *alegria* para Ele poder realizar esse desejo de amor, uma vez que esse desejo é sincero, é verdadeiramente um desejo. A frustração deste desejo é o sofrimento de que estamos falando. É “sofrimento”, isto é, “**privação de um bem**”, porque, embora Deus não precise desse bem para poder ser plenamente feliz – e assim se poderia pensar que não se trate de privação, mas de simples ausência¹²² –, **é conforme a natureza de Seu amor** para conosco que tenha o *desejo* da resposta do nosso amor e *Se alegre* quando damos esta resposta e o projeto desse amor se realiza.¹²³

e) E a conciliação do “sofrimento” do amor com a absoluta perfeição divina?

Dissemos acima: esse **desejo do amor divino** por nós **não implica nenhuma imperfeição** em Deus, mas é consequência da **autenticidade** desse amor, pois Ele nos ama “com toda a paixão de um verdadeiro amor”. Além disso, afirmamos em seguida **um certo sofrimento** (tristeza) nesse amor divino, quando o desejo desse amor for contrariado, insatisfeito, quando, portanto, Deus for decepcionado em Seu desejo sincero de amor. Como conciliar esse sofrimento com a perfeição divina da imutabilidade e impassibilidade? Como conciliar, antes ainda, o *desejo* de amor com a perfeita felicidade divina?

¹²²Se um homem tiver uma só mão, isto é uma privação, pois é conforme a sua natureza ter duas mãos, não apenas uma. Que o homem não tenha três mãos, isto não é privação, mas simplesmente ausência de uma terceira mão.

¹²³Para evitar toda e qualquer dúvida a este respeito, acrescentamos o seguinte esclarecimento: É conforme à natureza do amor com que Deus nos ama que Ele tenha o mencionado desejo. Mas não se poderia, de modo algum, falar de “privação”, se Deus não tivesse criado outros seres, como objetos do Seu amor. Haveria simplesmente a ausência de criaturas. Aquela “privação” de que falamos pressupõe evidentemente a decisão livre de Deus, a saber, aquela de nos criar (sendo o ato criador já um ato de amor) e nos amar como Seus filhos no Seu FILHO.

➤ *Verdadeiro desejo e plena felicidade*

Quanto a um **verdadeiro desejo** de amor em Deus, é preciso refletir sobre algumas distinções entre o amor *divino* e o amor *humano*. Pois nós sempre partimos do nosso amor humano e devemos reconhecer que, em Deus, o conceito “amor” é realizado de um modo infinitamente superior ao modo humano. Para a nossa questão, precisamos refletir sobre as características do amor de Deus *para com as pessoas criadas*, comparando-as com o amor humano ou, em geral, o amor de uma pessoa criada.

Podemos apresentar as diferenças da seguinte maneira:

<i>O amor de Deus para com as criaturas:</i>	<i>O amor da pessoa criada (ser humano):</i>
☞ Amor totalmente e absolutamente <i>livre</i> , pois Deus não Se aperfeiçoa com este ato de amor; por isso, o amor pode ser sem busca de interesse próprio algum.	☞ Amor <i>não</i> totalmente ou absolutamente livre, pois a criatura <i>precisa</i> amar para se aperfeiçoar.
☞ O Seu ato de amor <i>não aumenta</i> a alegria (infinita!) de Deus.	☞ O amor <i>aumenta</i> a alegria da pessoa que ama.
☞ Ser amado pelas pessoas criadas não significa para Deus um <i>aumento</i> de Sua felicidade.	☞ Ser amada significa para a pessoa criada um <i>aumento</i> (ou até condição) de felicidade.
☞ Se Deus não amasse as criaturas, Sua alegria <i>não diminuiria</i> .	☞ Não amando, a pessoa fica com <i>falta</i> de alegria.
☞ Se as pessoas criadas não respondem ao amor de Deus, a felicidade divina <i>não diminui</i> .	☞ Não ser amada significa para a pessoa criada uma <i>diminuição</i> de felicidade (falta-lhe algo).

Considerando essas características do amor divino para com as criaturas, tão diferentes daquelas do amor de uma pessoa criada, podemos reconhecer que um desejo desse amor divino às pessoas criadas não significa uma imperfeição de Deus. Pois, embora seja desejo verdadeiro, não provém de

alguma *carência* divina: Deus é infinitamente feliz, independentemente de Ele amar (o que, fundamentalmente, equivale a criar) pessoas criadas ou não, e de Ele ser amado por elas (resposta de amor) ou não. Essa felicidade, sendo infinita, não pode nem ser aumentada nem diminuída. Por isso, não há uma proveito próprio para Deus se Ele ama as criaturas e é amado por elas. Por conseguinte, para Deus é possível amá-las com um amor totalmente altruísta, absolutamente e totalmente sem nenhuma busca de um interesse próprio. Ele pode amar sem buscar o *Seu* bem, mas unicamente o bem das criaturas. Este Seu amor é absolutamente *livre*, o que nunca pode ser o caso de uma pessoa criada, que precisa amar para ser feliz e crescer em felicidade¹²⁴. Disso se segue que o desejo do amor divino com relação às Suas criaturas é **unicamente uma consequência da própria natureza do amor**. A alternativa não é: amando, desejar o amor da pessoa criada amada, a união com ela, ou *não desejar* – e este não-desejar seria mais perfeito. A alternativa é realmente esta: ou Ele ama – e, por conseguinte, deseja a resposta de amor da pessoa criada – ou *não ama*. A exclusão desse desejo não seria uma perfeição, mas, pelo contrário, uma imperfeição do amor divino à pessoa criada. Se Deus tem esse desejo de amor, é porque Ele *ama de verdade* a Sua criatura (como “filha”, “amiga”, “esposa”); Ele quer o bem *dela*. Não ter aquele desejo do Seu amor seria uma *falta* nesse querer o bem dela, pois ela só pode ser plenamente feliz amando a Deus, estando unida a Ele.

Portanto, o desejo do amor de Deus para com Suas criaturas é plenamente conciliável com a perfeição divina, com Sua plena felicidade. De fato, vê-se que a felicidade completa é compatível com determinado tipo de desejos. É preciso distinguir entre desejos que perturbam a felicidade ou têm sua origem em felicidade perturbada, não completa; e desejos que não perturbam (diminuem) a felicidade e não provêm de alguma falta de felicidade. Trata-se de desejos do puríssimo amor divino às pessoas criadas por Ele; desejos de um amor que se identifica com o amor com que Deus ama a Si mesmo e pelo qual Ele é infinitamente feliz (alegria que sacia todo o desejo de felicidade); desejos que não podem diminuir a felicidade divina infinita. Como isso possa ser assim, escapa, na verdade, à nossa compreensão plena, uma vez que escapa totalmente à nossa experiência de pessoas a caminho da plena felicidade. Porém, não é totalmente inconcebível, não é contraditório, uma vez que reconhecemos o seguinte:

¹²⁴É evidente que Deus também não seria feliz se não amasse a Si mesmo (amor entre as Pessoas divinas), o que, no entanto, é uma hipótese totalmente impossível.

a ausência de todo desejo (plena felicidade) se afirma do amor divino *entre as Pessoas divinas*, enquanto o desejo se afirma do amor divino para com *as pessoas criadas*. Existe, portanto, alguma distinção: os *objetos* do amor divino são diferentes e, em conformidade com a distinção dos objetos, trata-se de amor “*necessário*” e amor “*livre*”.

➤ *Verdadeiro desejo, com a alegria do desejo realizado, e imutabilidade divina*

Esse desejo também não contradiz a *imutabilidade* divina. Pois o ato de amor com que Deus ama a nós não acrescenta algo ao ato de amor com que Ele ama a Si mesmo. Esse ato de amor às criaturas não põe alguma *novidade* em Deus, algo que não haveria se Deus não nos amasse. Esse amor é o único e idêntico ato eterno de amor divino. A diferença ou “*novidade*” está apenas nos *objetos* do amor divino. Deus pode tomar ou não tomar seres diferentes d’Ele por objetos do Seu amor eterno. Deste modo, eles existem – e alcançam a sua perfeição que Deus lhes destinou em Sua sabedoria e amor (união com Deus e, entre si, em Deus) – ou não existem. Que eles existam, nisto está a novidade, mas não há algo de novo no próprio ato de amor divino que quer que existam, e o quer com um **ato eterno**, que é **perfeitamente contemporâneo à existência e a todos os momentos e vicissitudes dos seres criados**. Pois é com um só ato eterno de amor que Deus quer¹²⁵ todos os seres criados com todos os atos e acontecimentos da sua existência.

Mas se Deus realmente toma seres criados por objetos do Seu amor, este amor não pode deixar de manifestar uma característica do amor que não pode aparecer no amor divino que tem por objeto as Pessoas divinas, que são eternas: **o desejo de união** com a pessoa amada, **o desejo de ser amado** por essa pessoa (o que é condição dessa união). Entre as Pessoas *eternas*, tal desejo está totalmente excluído, pois Sua união é eterna. Mas com relação a pessoas criadas é possível tal desejo, contanto que Deus não as crie logo na perfeita união consigo¹²⁶.

Com relação às pessoas criadas pode, portanto, haver no amor divino o desejo de união com elas e – se as pessoas respondem ao amor de Deus e a união se realiza – a **alegria dessa união**. Esta alegria põe algo de novo

¹²⁵ Quanto ao pecado é apenas um querer permitir.

¹²⁶ Quanto à razão teológica por que Deus não as criou logo nesta união perfeita consigo, cf. N. THANNER, *O porquê da Cruz (I)*, em: *SapCru* 1 (2000) 73-83.

em Deus? Ela tem algum aspecto de novidade, enquanto o *objeto* do amor e da consequente união é outro: as pessoas criadas são realmente distintas das Pessoas divinas. Mas a alegria desse amor divino **não acrescenta algo à alegria infinita** do amor divino pela união entre as Pessoas divinas. A alegria do amor divino às pessoas criadas está “contida”, de alguma maneira, naquela alegria infinita.

➤ *Tristeza do amor e oniperfeição divina (imutabilidade, impassibilidade)*

E como é com a *tristeza* do insucesso do amor divino para conosco? Com efeito, na vida intratrinitária não existe tristeza alguma, não pode existir, absolutamente. E a felicidade divina não pode ser perturbada, diminuída, como parece ser o caso, se reconhecemos uma certa tristeza no amor divino para com as pessoas criadas que rejeitam este amor.

A este problema podemos dar a mesma resposta que já foi dada a respeito da conciliabilidade entre o desejo e a felicidade plena em Deus: **essa tristeza não pode diminuir a felicidade divina**, que é infinita. Neste sentido se deve entender a **impassibilidade divina**, apesar de um verdadeiro desejo e até mesmo de um desejo insatisfeito do amor divino às pessoas criadas. Mas então surge espontaneamente a questão: como isso pode ser? Certamente, se nos apoiássemos apenas na força da nossa inteligência humana (filosofia), nunca poderíamos chegar a afirmar as duas coisas:

- oniperfeição divina com *plena felicidade* e
- *desejo não satisfeito* do amor de Deus para com a pessoa criada que rejeita este amor.

É a automanifestação de Deus que nos faz reconhecer as duas coisas, embora fique o mistério como conciliá-las entre si. Ora, conciliá-las não significa acabar com uma das duas. Com efeito, apesar de nos parecer que, ao afirmar uma das duas, acabamos com a outra, devemos manter as duas sem, de fato, na nossa explicação eliminar uma delas. Assim, não podemos deixar de afirmar a plena felicidade divina, embora nos pareça que, com isso, aquela tristeza do desejo insatisfeito perca toda a sua consistência. E vice-versa, afirmando o desejo insatisfeito parece que estamos negando a plena felicidade divina. Então é preciso apelar para o *mistério*, uma vez que *a nossa compreensão do amor divino permanece sempre muito aquém da realidade divina*, ou seja, do modo como Deus ama realmente. A nossa inteligência sente então vivamente os próprios limites.

No entanto, continuemos a nossa reflexão. Dissemos que na vida intratrinitária há alegria, mas não tristeza. Porém, nela há o *amor*, um amor perfeito, e se este amor perfeito se dirige a uma criatura em estado de caminhada para a perfeita união com Deus, este amor implica – segundo a sua natureza – o *desejo* divino da resposta de amor por parte da criatura e da consequente união entre Deus e ela. A *tristeza* (desagrado, descontentamento) é, então, a **consequência desse desejo**, caso a criatura amada rejeite o amor divino. Essa tristeza do amor está, portanto, “contida” *indiretamente* no amor eterno e feliz das Pessoas divinas, enquanto ela está contida, como uma *possibilidade* real, no desejo da união com a pessoa criada, desejo este que, por sua vez, está contido naquele amor eterno intratrinitário como uma *possibilidade*¹²⁷, caso as Pessoas divinas amem, com este mesmo amor eterno, pessoas criadas em estado de caminhada para a perfeita união com Deus.¹²⁸ E por que existe essa possibilidade? Porque Deus é *livre* para amar outros seres. Amá-los ou não depende da Sua soberania, da Sua *soberana liberdade*. Não há nada de imposto de fora ou de uma necessidade interna.¹²⁹ Mas, se Ele ama, **ama com aquela perfeição de amor** que é, afinal, também **a razão do desejo e da possibilidade da tristeza do desejo insatisfeito**.

Permanece o mistério, pois afirmamos em Deus um *desejo real de amor* com relação a um determinado objeto (criatura), desejo de um amor *plenamente feliz* quanto a outro objeto (o próprio Deus). E, além disso, este desejo real pode ser um *desejo não satisfeito*, um desejo que

¹²⁷Evidentemente, esta “possibilidade” não se deve entender como se se tratasse de uma passagem da “potência” ao “ato”, da realização de uma perfeição latente no amor divino que só se pode realizar se este amor tem por objeto as pessoas criadas. O amor divino não deixaria de ser absolutamente perfeito, ainda que não fosse também amor a seres criados. No entanto, se Deus ama seres criados com o amor de amizade, manifesta-se um elemento presente no amor divino (o amor como *eros*), mas não *manifesto* enquanto é amor às Pessoas divinas, que são eternas.

¹²⁸Acima falamos da hipótese irreal e *impossível* de, por algum momento, a Pessoa divina do Filho não dar ainda a resposta de amor ao Pai e não haver ainda a perfeita união de amor entre Pai e Filho, e dissemos que, neste caso, o Pai, em Seu amor ao Filho, *desejaria* a resposta de amor do Filho.

¹²⁹C.S. Lewis frisou, com razão, o aspecto da *soberana liberdade* na origem do “sofrimento” do amor divino, escrevendo: “Se o coração imutável pode ser entristecido pelas marionetes que ele mesmo fez, foi a Onipotência Divina, e nada mais, que assim o sujeitou, voluntariamente, e com uma humildade que excede todo entendimento” (C.S. LEWIS, *The problem of pain*, 43s).

não se realiza ou *definitiva* ou *temporariamente* (isto é, somente quanto à situação atual da pessoa criada).

Quanto a esta última distinção entre desejo definitivamente não satisfeito e “temporariamente” não satisfeito, é preciso acrescentar uma ulterior explicação, que diz respeito à **imutabilidade** divina. É o desejo de um amor *eterno*, mas tendo por objeto seres *temporais*. Estes seres temporais podem mudar de atitude, bem como podem determinar-se definitivamente em sua relação com Deus, seu fim último. Ora, quando uma pessoa humana está em união com Deus, dando-lhe a resposta de amor, Deus ama *agora*, com Seu ato *eterno* de amor, essa pessoa, alegrando-Se com aquela resposta de amor e desejando o progresso da pessoa no amor, bem como a união perfeita dela consigo na visão beatífica. Quando esta pessoa peca, rejeitando o amor divino, o desejo desse mesmo e eterno ato de amor divino é insatisfeito; *agora* o amor divino para com essa pessoa está desiludido, contrariado, triste. Quando a pessoa se abre de novo ao amor divino, convertendo-se, há *agora* no mesmo ato *eterno* de amor a alegria pela conversão do pecador, a alegria do desejo realizado. Mas em tudo isso não houve nenhuma mudança, nenhuma sucessão no próprio ato divino de amor, já que é eterno. Não é que no ato de amor divino se sucedam a alegria e a tristeza-desilusão, o desejo satisfeito e o desejo insatisfeito; a sucessão está na pessoa criada. É um só ato de amor, que é infinito, eterno, imutável em si, sem um antes e depois, sem aumento ou diminuição, podendo haver assim um “**acompanhamento afetivo sincero, verdadeiramente ‘presente’,** como uma ‘emoção’ (alegria, compaixão, desilusão) verdadeiramente contemporânea, **na coexistência de todas as ‘emoções’ no único ato de amor de Deus** que abrange todos os objetos de seu amor em todos os seus aspectos”¹³⁰.

Quanto ao amor de Deus para com a pessoa criada que rejeita *definitivamente* este amor (é o inferno), é claro que o desejo desse amor divino é insatisfeito. Por isso, se a pessoa se abrisse, com um ato de vontade, ao amor divino, ela seria salva; o amor divino seria eficaz a seu respeito. Pois, se o inferno é eterno, como de fato o é, não é porque Deus Se cansou de

¹³⁰A. PATFOORT, *O mistério do Deus Vivo*, 76. A eternidade do ato de amor divino não faz com que não possa haver um *desejo* desse amor. É verdade que aquele desejo pressupõe que no momento presente não exista ainda, ou exista apenas imperfeitamente, a união com a pessoa amada. Mas é este o caso do ato eterno do amor divino para com a pessoa criada, *enquanto* esse ato tem por objeto uma pessoa que, no momento presente, não está (ou está imperfeitamente) em união de amor com Deus.

desejar a comunhão feliz da pessoa consigo, mas porque a pessoa rejeitou irrevogavelmente o amor de Deus, porque decidiu para sempre resistir a esse amor – e Deus respeita esta decisão, respeito esse que também tem sua razão de ser no próprio amor divino. No entanto, podemos também considerar o fato de que Deus *sabe* que essa pessoa *nunca mais aceitará* Seu amor e que Seu desejo de amor para com essa pessoa é *irrealizável*. Sendo assim, podemos supor uma diferença entre o desejo do amor divino para com uma pessoa humana ainda a caminho da sua meta eterna (desejo ainda realizável ou plenamente realizável) e esse desejo do amor para com alguém que já terminou a caminhada e se decidiu definitivamente contra a oferta de salvação por parte de Deus. O Deus-Amor *não aprova*, mas *aceita* a decisão definitiva, e isso por respeitar a liberdade da Sua criatura. Com relação a uma pessoa que já se decidiu definitivamente pelo amor a Deus, é claro que não existe no amor divino algum desejo, mas somente a *alegria* do desejo satisfeito, da perfeita união.

Conclusão:

O sofrimento inconcebível e inexprimível do amor perfeíssimo de Deus para conosco

As nossas reflexões nos levaram a esta conclusão: Se Deus nos “ama com toda a paixão de um verdadeiro amor” (Bento XVI) – com um amor, portanto, que é *eros* e *agape* ao mesmo tempo e perfeitamente unidos –, Deus nos *deseja* com toda a intensidade do Seu amor divino, deseja a resposta de nosso amor, deseja a nossa união com Ele; e se nós rejeitamos o Seu amor, Ele é decepcionado em Seu desejo de amor: é a *tristeza* do desejo insatisfeito, o sofrimento do amor de Deus para conosco. Porém, a razão deste sofrimento (*passio*) não se encontra no fato de que Deus não *receba* algo (o nosso amor, um aumento da Sua glória, a felicidade da união conosco), mas no fato de Ele não poder *dar*; e de novo, não porque esse “dar” possa fazê-l’O mais feliz (seria de novo um “receber”), mas porque, se Ele não pode realizar o desejo do Seu amor, nós, Suas criaturas amadas, não podemos ser felizes, estamos na miséria. A razão daquele sofrimento está, portanto, no fato de Deus *não poder realizar os desejos de Seu amor totalmente oblativo, desinteressado, amor puríssimo, perfeíssimo, sem busca alguma de qualquer proveito próprio*. Por isso, tal sofrimento se manifesta então em *compaixão*, pois é *passio amoris*, sofrimento do amor que, *ao desejar o seu sucesso, busca unicamente o bem do amado*.

Mas, pode-se mesmo falar de “sofrimento” em Deus? Não é Deus perfeitamente feliz e não pode, conseqüentemente, ser atingido por algum sofrimento? E nossa esperança não é a de podermos um dia participar dessa perfeita felicidade de Deus, participando perfeitamente do Seu amor e, conseqüentemente, da comunhão feliz entre as Pessoas divinas (da comunhão do Filho com o Pai no Espírito Santo)? Certamente. O sofrimento não tem a última palavra, ao menos para quem se abre à ação do Deus-Amor. E na vida intratrinitária não existe sofrimento nenhum, mas somente *infinita felicidade* de amor eterno. Porém, quando Deus-Trindade quer estender-comunicar de alguma maneira o Seu mistério feliz de amor e união a outros seres, começa a existir um certo tipo de *sofrimento nas pessoas criadas*, a saber, um *desejo ainda não satisfeito* da união perfeita com Deus, à qual Deus as chama.¹³¹ Em Deus mesmo, o ato eterno de amor, tendo as pessoas criadas por objeto, é amor que *deseja* a resposta de amor delas e, afinal, aquela união perfeita. Uma vez que Deus quis que elas O pudessem amar com uma decisão *livre* – para poderem amá-l’O em conformidade com a resposta de amor do Filho eterno ao Pai¹³² –, Ele **Se expôs à possibilidade da rejeição do Seu amor** (pelo pecado da criatura intelectual) e, conseqüentemente, da **insatisfação** daquele desejo do Seu amor absolutamente puro e perfeito. Quanto às criaturas, pôde assim começar a existir o *sofrimento que é consequência do pecado*: a privação percebida de um bem que já poderiam ter ou já teriam se não tivesse acontecido o pecado (privação da vida: participação da vida divina e imortalidade). Uma vez que aquele desejo insatisfeito de Deus é desejo de *amor* absolutamente puro – sem busca de nenhum proveito próprio –, essa tristeza do amor divino assume a forma de *compaixão* com Sua criatura miserável (pecadora). Esta *compaixão divina* Se manifesta então de uma maneira insuperável na encarnação do Filho de Deus em solidariedade com o homem pecador (cf. *Rm* 8,3).

Jesus Cristo, o Filho encarnado, vive a **compaixão divina de forma humana**, podendo assim assumir o nosso próprio sofrimento humano, consequência do pecado: Deus, a Pessoa divina do Filho, *sofre*, sofre o sofrimento humano, as consequências dos nossos pecados; sofre como homem, sofre em Sua natureza humana, certamente, mas *quem* sofre é a

¹³¹Cf. N. THANNER, *O porquê da Cruz (I)*, em: *SapCru* 1 (2000) 78s. É privação percebida de um bem que *poderão obter* e ao qual são chamados de tal modo que *não poderão ser plenamente felizes a não ser pela posse desse bem*.

¹³²Cf. ID., *ibid.*, 81-83.

Pessoa divina encarnada. Jesus sofre até morrer, mas depois ressuscita. A última palavra não é o sofrimento, mas a **alegria da ressurreição**, que é o *fruto do amor sofredor*, a vida plena e perfeitamente feliz que brota do sofrimento por amor, brota do amor sofredor.

Deus sofre porque ama, mas também é verdade que o amor é fonte de alegria, e particularmente o amor que, sofrendo a rejeição do amor por parte dos pecadores, vence-a. A prova disso é Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, que é a *manifestação suprema* do amor de Deus que nos ama “com toda a paixão de um verdadeiro amor”.

De fato, como escreveu o Papa Bento XVI, “na cruz manifesta-se o **eros** de Deus por nós”. E o Papa continua:

Eros é de facto como se expressa o Pseudo-Dionísio aquela “força que não permite que o amante permaneça em si mesmo, mas o estimula a unir-se ao amado” (De divinis nominibus, IV, 13: PG 3, 712). Qual “*eros* mais insensato” (N. Cabasilas, Vita in Cristo, 648) do que aquele que levou o Filho de Deus a unir-se a nós até ao ponto de sofrer como próprias as consequências dos nossos delitos?¹³³

Assim, Jesus crucificado, com Seu coração trespassado, é

a revelação mais perturbadora do amor de Deus, um amor em que *eros* e *agape*, longe de se contraporem, se iluminam reciprocamente. Na Cruz é o próprio Deus que mendiga o amor da sua criatura: Ele tem sede do amor de cada um de nós. (*ibid.*)

E o Papa continua ainda com aquela constatação que já citamos acima e à qual ele acrescenta uma consequência para a vida cristã como imitação do amor divino:

Poder-se-ia até dizer que a revelação do *eros* de Deus ao homem é, na realidade, a expressão suprema do seu *agape*. Na verdade, só o amor no qual se unem o **dom gratuito de si** e o **desejo apaixonado de reciprocidade** infunde um enlevo que torna leves os sacrifícios mais pesados. (*ibid.*)

O amor de Jesus Cristo é a suprema revelação do amor de Deus. Quem duvidará (contanto que creia em Jesus como Filho de Deus)? **O amor sofredor de Jesus é a revelação do amor de Deus que é *eros***, além de ser *agape*: “Na Cruz manifesta-se o *eros* de Deus por nós”¹³⁴. Na Cruz,

¹³³BENTO XVI, *Mensagem para a Quaresma de 2007*, em: *L'Osservatore Romano* (ed. port.), 27/02/2007, p. 7.

¹³⁴Id., *ibid.*

portanto, se manifesta a *paixão* do amor de Deus, aquele *sofrimento* misterioso do amor divino por nós. Ou não é assim?

Sem dúvida, entre o sofrimento humano e aquele sofrimento do amor divino há uma *dessemelhança* enorme. Mas não há nenhuma *semelhança*? O amor sofredor de Jesus não revela o *eros* divino, não revela um sofrimento do amor em Deus, embora seja um sofrimento muito misterioso? Ou será que precisamos tanto “purificar” o conceito de sofrimento, formado a partir da experiência humana, a ponto de, no final, não restar mais nada? Se fosse assim, não poderíamos falar de sofrimento, de desejo insatisfeito, de compaixão de Deus a não ser de maneira *metafórica*. Aquele *desejo* do amor divino não seria realmente desejo. Não haveria em Deus desejo, nem que seja de um modo que ultrapassa infinitamente aquilo que é um desejo na alma humana.

Certamente, podemos aqui sentir vivamente os limites da nossa linguagem e dos nossos conceitos ao falar de Deus. Parece que estamos apenas balbuciando, como uma criança. O Papa João Paulo II, ao falar daquela dor, daquele sofrimento divino, usou os adjetivos “**inconcebível**” e “**inexprimível**”. Isto, porém, não quer dizer que não se possa tratar de uma linguagem analógica. Com efeito, Deus é um mistério inconcebível e inexprimível, inefável, indizível; são todos termos que indicam a grande imperfeição dos nossos conceitos (“inconcebível”) e palavras (“inexprimível, inefável, indizível”) quando aplicados a Deus.

Com razão diz o Catecismo da Igreja Católica que

é preciso incessantemente purificar nossa linguagem daquilo que possui de limitado, de proveniente de pura imaginação, de imperfeito, para não confundirmos o Deus “inefável, incompreensível, invisível, inatingível”¹³⁵ com as nossas representações humanas. Nossas palavras humanas permanecem sempre aquém do Mistério de Deus.¹³⁶

¹³⁵Liturgia de S. João Crisóstomo, Anáfora.

¹³⁶*Cat.* 42. Sempre de novo o Catecismo fala do *mistério* de Deus, usando expressões como “inefável” ou “incompreensível”. Por exemplo, ao falar do nome revelado IAHWEH, diz o seguinte: “Este nome divino é misterioso como Deus é mistério. Ele é ao mesmo tempo um nome revelado e como que a recusa de um nome, e é por isso mesmo que exprime da melhor forma a realidade de Deus como ele é, **infinitamente acima de tudo o que podemos compreender ou dizer**: ele é o “Deus escondido” (Is 45,15), seu nome é inefável (cf. Jz 13,18)” (*Cat.* 206). Cf. também: PAULO VI, *Credo do Povo de Deus* (30.06.1968): “de tal maneira que estes dois nomes – Ser e Amor – exprimem inefavelmente a mesma divina essência. Daquele que se quis manifestar a nós e que, habitando uma luz inacessível (cf. 1Tm 6,16), está, por si mesmo, acima de todo nome, de todas as

Por isso, quando falamos de “sofrimento”, isto é, de “tristeza”, “desilusão” do amor divino, devemos tomar consciência de que isso só se pode realizar **de um modo totalmente diferente, infinitamente superior** de como se realiza numa pessoa criada, o que, aliás, vale também para o “amor” ou o “ser”, embora facilmente possamos nos esquecer ou não ter consciência clara da maneira absolutamente misteriosa *como* Deus é e ama.

Para nós, que partimos sempre da nossa experiência humana, “sofrimento” denota imperfeição, e por isso somos levados a dizer espontaneamente que Deus não pode sofrer, de modo algum. No entanto, vimos que um certo sofrimento do amor traz, na verdade, o traço da *perfeição* do amor, não de sua imperfeição. Por isso pensamos que não se trata de uma simples metáfora. Mas suponhamos que se trate apenas disso. Neste caso, essa metáfora *exprime algo em Deus*, para o qual, porém, não temos nome¹³⁷, e por falta de um nome próprio (analógico) usamos o nome “sofrimento”.¹³⁸

coisas e de todas as inteligências criadas.” É conhecida a expressão de Santo Agostinho, citada na encíclica *Deus caritas est* (n. 38): “*Si comprehendis, non est Deus* — se O compreendesses, não seria Deus” (*Sermo* 52, 16: *PL* 38, 360).

¹³⁷Esta é a posição de Jacques Maritain; cf. *Id.*, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*: *Rev. Thom.* 77 (1969) 5-27. Ele concorda que o próprio conceito “sofrimento” (*passio*) implica necessariamente uma imperfeição. Por isso, não ousa falar de conceito ou termo “análogo”.

Por outro lado, ele reconhece que Deus não é apenas misericordioso “*secundum effectum*”, mas “segundo a qualidade intrínseca assim designada” (*ibid.*, 16, nota de rodapé 15). Segundo ele, a solução de São Tomás não satisfaz: “Deus é Piedade como é Amor e porque é Amor. Portanto, deverá dizer-se da misericórdia que ela se encontra em Deus segundo o que Ele *é*, e não somente segundo o que Ele *faz*, mas no estado de perfeição *para o qual não há nome*: glória ou esplendor inominado, não implicando imperfeição alguma, diferentemente do que nós chamamos de sofrimento ou tristeza, e para o qual não temos alguma idéia, algum conceito, algum nome que seja aplicável a Deus em sentido próprio. É somente em razão do efeito produzido por Ele, sim, que para a misericórdia há na nossa bagagem um conceito e um nome aplicáveis em sentido próprio a Deus, mas isto não quer dizer que devemos parar neste ponto. Na infinidade de perfeição, em que, atrás dos conceitos pelos quais conhecemos em sentido próprio as perfeições de Deus, resta ainda *alguma coisa de inominado e inominável*, de imperscrutável em sentido próprio por algum de nossos conceitos, deve existir o esplendor inominado ao qual corresponde, não somente quanto a seu efeito, mas quanto à sua **essência**, aquilo que em nós é a misericórdia” (*ibid.*, 17).

“Compreende-se então que o conceito e o termo dor não podem ser empregados em relação a Deus senão metaforicamente, e que, no entanto, nós devemos buscar na perfeição

Resultado

O resultado das nossas reflexões sobre Deus como “um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor” é, portanto,

o reconhecimento da **verdadeira natureza do amor**, no qual não há contradição entre *eros* e *agape*, sendo possível uma perfeita unidade entre essas duas dimensões da única realidade do amor, e essa unidade é, no “agora” da eternidade, uma realidade perfeita em Deus, sem alguma necessidade de purificação do *eros*;

o reconhecimento da **grandeza do amor** divino para conosco, grandeza essa que se manifesta justamente não apenas na dimensão *oblativa* do amor (*agape*, puro dom de si), mas também e exatamente na dimensão de “paixão” deste amor (*eros*, que deseja a união com a pessoa amada), a qual não contradiz em nada a sua dimensão oblativa;

o reconhecimento de um **misterioso “sofrimento”** (desilusão, tristeza) do amor divino para conosco, se, pecando, rejeitamos este amor, negamos a resposta do nosso amor a Deus que, com toda a intensidade do Seu amor, *deseja verdadeiramente* (“apaixonadamente”) essa resposta e, assim, a nossa união com Ele – não para Sua própria vantagem (aumento de perfeição, felicidade), mas unicamente para o nosso bem (salvação, felicidade eterna).

Nathanael Thanner ORC

divina *inominada* o modelo eterno do que é em nós a dor com sua nobreza” (*ibid.*, 23). Pois “há uma misteriosa perfeição no sofrimento da criatura” (*ibid.*, 24). Maritain tem aqui como base a revelação divina em Jesus Cristo crucificado.

Há, portanto, “o mistério daquilo que, no Deus infinitamente perfeito e feliz, corresponde àquilo que em nós é a dor, não quanto ao terrível traço de imperfeição que ela comporta em nós, mas quanto à incomparável grandeza que ela desvela também” (*ibid.*, 26).

A este respeito, Maritain faz ainda uma observação geral: “Parece-me que este grande mistério abre para os teólogos um campo singularmente vasto, sobre o qual a tirania dos termos, há longo tempo, lançou o interdito...” (*ibid.*, 26). Os teólogos acostumaram-se a simplesmente *descartar* (“é incompatível com a imutabilidade divina”; “é contra a perfeição divina”) em vez de *perscrutar*. Como tem havido e há também teólogos que não levam a sério a verdade revelada da oniperfeição, da imutabilidade divina.

¹³⁸Como já observamos anteriormente, na reflexão teológica sobre o mistério trinitário de Deus também nos falta um nome próprio para designar a relação de origem de Pai e Filho ao Espírito Santo e vice-versa. Mas, uma vez que não podemos deixar de falar dessas relações, lhes damos um nome que exprime ação, não relação (“expiração ativa”, “expiração passiva”).

Índice

Introdução	34
I. Deus-Amor: Amor entre as Pessoas Divinas e Amor às Pessoas Criadas	36
1. O amor entre as Pessoas divinas	36
2. O amor divino às pessoas criadas	38
II. O Amor Divino a Nós: Eros que é perfeitamente Agape	39
1. Esclarecimentos sobre o amor	39
1) A unidade do amor.....	39
2) Agape e eros em Deus?	41
3) O amor de amizade entre Deus e o homem.....	43
4) O amor é paixão	45
2. A “paixão” do amor de Deus.....	46
1) O que entender por “paixão”?	47
2) Uma paixão do Deus impassível?	49
3) A paixão do amor em Deus: como entendê-la?	51
III. O “Sofrimento” (Passio) do Amor de Deus para conosco	64
1. O sofrimento, consequência da paixão do amor de Deus para com Suas criaturas livres	64
2. O mistério do sofrimento do amor de Deus.....	66
1) O sofrimento do Amor de Deus segundo a Sagrada Escritura e a Tradição	67
2) O sofrimento do Amor de Deus segundo o Magistério da Igreja.....	68
3) O caráter misterioso do sofrimento do amor de Deus	71
Conclusão: O sofrimento inconcebível e inexprimível do amor perfeitíssimo de Deus para conosco.....	85
Resultado.....	90