

O SEGREDO DO DEUS SOFREDOR

A fé no *Deus que se fez homem* por amor — e este Deus é o ponto central da religião cristã — não é senão a fé no amor, mas a fé no amor é a fé na *verdade e divindade do coração humano*. O homem que tem consciência de si, que pensa, reconhece o coração *como coração*, o entendimento *como entendimento*, reconhece ambos na unidade da sua essencialidade e realidade como poderes divinos, absolutos. Mas a religião, que não é consciente de si e que assenta na *separação* entre a *essencialidade* e a *realidade* da *essência* do homem, que a objectiva como uma essência diferente do homem individual real, objectiva também a [118] essência do coração, tal como a do entendimento, como uma essência diferente, objectiva e pessoal.

Uma determinação essencial do Deus feito-homem ou, o que é o mesmo, do Deus humano, portanto, de Cristo, é a *paixão*. O amor *confirma-se pelo sofrimento*. Todos os pensamentos e sensações que se ligam primeiramente a Cristo se concentram no conceito de sofrimento. Deus enquanto Deus é a soma de todas as perfeições divinas, Cristo a soma de toda a miséria humana. Os filósofos pagãos festejavam a actividade, a espontaneidade da inteligência como a actividade suprema, como a actividade divina; os cristãos santificavam o sofrimento, colocavam o próprio sofrimento em Deus. Se Deus como *actus purus* é o Deus da filosofia, por sua vez Cristo, o Deus dos cristãos, é a *passio pura* — o supremo pensamento

metafísico, o *être suprême do coração*. De facto, o que impressiona mais o coração do que sofrer? E sobretudo o sofrimento de quem em si é isento de sofrimento, de quem está acima de todo o sofrimento, o sofrimento do inocente, do imaculado, o sofrimento puro e simplesmente para o melhor dos outros, o sofrimento livremente aceite, o sofrimento do amor, do auto-sacrifício? Mas justamente porque a história da paixão é a história mais comovedora para o coração humano ou, em geral, para o coração — seria, com efeito, uma ridícula loucura do homem querer representar um outro coração que não o humano —, daí se segue inevitavelmente que nesta história nada [119] se exprime, nada se objectiva, a não ser a *essência do coração*, que ela não tem a sua origem no entendimento humano ou na faculdade poética, mas no coração humano. O cristianismo, na sua *melhor parte*, purificado dos elementos peculiares e contraditórios da consciência religiosa, que só mais adiante serão considerados, é uma invenção do coração humano. Mas o coração não inventa como a livre fantasia ou a inteligência; comporta-se passivamente, receptivamente; tudo o que provém dele parece-lhe como dado, surge violentamente, age com a força da necessidade imperiosa. O coração vence o homem, apodera-se dele; aquele que foi um dia tomado pelo coração, foi-o como pelo seu *daimon*, pelo seu Deus. O coração não conhece outro Deus, outro ser mais excelente do que *ele mesmo*, do que um Deus cujo *nome*, porque é *particular*, poderia ser outro, mas *cuj*a *essência* e *substância* é todavia a própria essência do coração. E foi do coração, do impulso interior para fazer bem, para viver e morrer pelos homens, foi do impulso divino da *beneficência* que todos quer contentar, que não exclui de si ninguém —, nem mesmo os mais reprováveis, os mais infirmos — do dever moral da beneficência no sentido mais elevado do termo, foi do modo como ela se tornou numa *necessidade interna*, isto é, em coração, foi, portanto, a partir da essência humana, tal como ela se revelou como coração e

pelo coração, que nasceu a *pars melior*, a parte melhor do cristianismo.

Devemos tomar sempre como *sujeito* o que a religião toma como *predicado*, [120] como *predicado* o que ela toma como *sujeito*, devemos, portanto, *inverter* os oráculos da religião, interpretá-los como *contre-vérités*, e teremos então o verdadeiro. Deus sofre — sofrer é o predicado — mas para os homens, para outros, não para si. O que significa isto na nossa língua? Apenas que *sofrer por outros é divino*; * quem sofre por outros, abandona a sua alma, age divinamente, é Deus para os homens. Mas o amor que sofre, que se sacrifica a si mesmo é a essência mais elevada do coração. Cristo é, pois, o *coração que se objectiva a si mesmo* — a impressão e conteúdo da história do seu sofrimento são puramente humanos. O facto de Cristo ser ao mesmo tempo Deus, Deus na aceção da religião ou da dogmática, é uma representação vaga, nula, fantástica. A impressão positiva, real, que exerce na cabeça e no coração, [121] a única impressão que exprime o conteúdo objectivo na sua *verdade* é a de que ele sofreu de livre vontade, que não precisava de sofrer se não tivesse querido sofrer, que sofreu inocentemente, que sofreu pelos outros, que sofreu por livre amor. Ora um tal sofrimento está decerto acima do homem vulgar, mas não acima do homem em si, acima do verdadeiro homem. Mas se, em contrapartida e simultaneamente com este sofrimento humano, penso no conteúdo supranaturalista, religioso ou dogmático, penso no Cristo que sofre ao mesmo

* A religião fala por meio de exemplos. O exemplo é a lei da religião. O que Cristo fez, é lei. Cristo sofreu pelos outros, portanto, devemos fazer o mesmo. «... Quae necessitas fuit ut sic exinaniret se, humiliaret se, sic abbreviaret se Dominus majestatis, nisi ut vos similiter faciatis» [Que fatalidade aconteceu, para que, assim, o Senhor se despojasse do poder, se humilhasse e se enfraquecesse, a não ser para que vós façais o mesmo?] (Bernardo, *De natura Domini*). Mas o ciúme da religião pelo homem, pela moral, volta a negar esta verdade, ao fazer do agir e sofrer por outrem, pelos homens, apenas um agir e um sofrer por Cristo, por Deus e pela sua glória. Mas a este assunto só voltaremos mais tarde.

tempo enquanto Deus, então toda a verdade se perdeu, então ele sofreu por assim dizer apenas num aspecto, mas não no outro — pois o que era para ele o seu sofrimento, para ele, enquanto Deus, enquanto consciente da sua divindade, da sua eternidade e beatitude celestial? —, o seu sofrimento era apenas um sofrimento para ele enquanto homem, não enquanto Deus, apenas um sofrimento aparente, não verdadeiro — em suma, uma *mera comédia*.

O sofrimento de Cristo não representa, contudo, apenas o sofrimento moral, o sofrimento do amor, da capacidade de se sacrificar a si mesmo pelo bem de outros, representa também o *sofrimento enquanto tal*, o sofrimento enquanto é em geral uma expressão da passibilidade. A religião cristã é tão pouco uma religião sobre-humana quanto é ela própria a sancionar a fraqueza humana. Enquanto o filósofo pagão, à notícia da morte do seu próprio filho, proferia as seguintes palavras: «Eu sabia que tinha gerado um mortal», Cristo, pelo contrário, derrama lágrimas pela morte de Lázaro — aliás, uma morte que era, na verdade, apenas aparente. Enquanto Sócrates, com alma impassível, esvazia a taça de veneno, Cristo, pelo contrário, proclama: «Afasto-me, se possível, de mim este cálice.»* Cristo é, nesta perspectiva, [122] a autoconfissão da sensibilidade humana. Em total oposição ao pagão,

* «Haerent plerique hoc loco. ... Ego autem non solum excusandum non puto. sed etiam nusquam magis pietatem ejus majestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi. nisi *meum suscepisset affectum*. Ergo pro me doluit. qui pro se nihil habuit. quod doleret. ... Suscepit enim *tristiam meam*. ut mihi suam lachrymam largiretur. ... Non me fefellit. ut aliud esset et aliud videretur. *Tristis videbatur et tristis erat.*» [A maioria fica perplexa nesta passagem. Mas eu, e não é apenas para me desculpar. em nenhuma outra parte admiro mais a humildade e a majestade de Cristo. Na verdade, ele ter-me-ia sido menos proveitoso, se não tivesse recebido a minha afeição. Sofreu. pois, por mim quem em nada contribui para que sofresse. Na verdade, suportou a minha tristeza, para que me concedesse a sua alegria. Não me enganei. que existisse uma situação e parecesse outra. Triste parecia e triste estava.] (Ambrósio. *Expositio evangelii secundum Lucam*. L. X, c. 22).

nomeadamente ao princípio estoíco com a sua energia de vontade e autonomia rigorosas, o cristão depositou na consciência de Deus a consciência da própria passionalidade e sensibilidade; desde que não se trate de uma [123] fraqueza pecadora, não a encontra negada nem condenada em Deus.*

Sofrer é o supremo mandamento do cristianismo — a história do cristianismo é mesmo a *história do sofrimento da Humanidade*. Enquanto que, entre os pagãos, ao culto dos Deuses se misturava o júbilo do prazer sensível, entre os cristãos — *naturalmente os antigos cristãos* — os suspiros e as lágrimas do coração sofredor, do ânimo, fazem parte do culto divino. Mas assim como se adora um Deus sensível, um Deus da vida, da alegria de viver aí onde o grito sensível da alegria faz parte do seu culto, sim, tal como este grito de alegria é apenas uma definição sensível da essência dos Deuses da qual este grito faz parte, também os suspiros do coração dos cristãos são sons que provêm do mais íntimo da alma, da essência mais íntima do seu Deus. Entre os cristãos do culto interior de Deus, o Deus do culto divino, não o Deus da teologia sofisticada, é o verdadeiro Deus do homem. Mas era com lágrimas, com *as lágrimas do arrependimento e da saudade*, que os cristãos, *naturalmente os antigos cristãos*, julgavam prestar a suprema homenagem ao seu Deus. As lágrimas são os pontos sensíveis mais brilhantes do ânimo cristão-religioso, nos quais se espelha a essência do seu Deus. Mas um Deus que sente agrado nas lágrimas não é senão a essência objectiva do coração *sofredor* — do *ânimo*. É certo que na religião cristã se diz: «Cristo [124] fez tudo por nós, salvou-nos, reconciliou-nos com Deus», e daqui se pode concluir: «Deixai-nos ser felizes!

* «Quando enim illi (Deo) *appropinquare auderemus in sua impassibilitate manenti*» [Quando ousaríamos aproximarmo-nos dele, permanecendo Ele na sua impassibilidade?] (Bernardo, *Tract. de XII grad. hum. et sup.*).

Porque precisamos de nos preocupar com o modo de nos reconciliarmos com Deus? Já estamos reconciliados». Mas o pretérito imperfeito do sofrimento causa uma impressão mais forte e mais duradoura do que o pretérito perfeito da salvação. A salvação é apenas o *resultado* do sofrimento, o sofrimento é o *fundamento*, a fonte da salvação. O sofrimento consolida-se no fundo do ânimo; o sofrimento torna-se num objecto da imitação, a salvação não. Se o próprio Deus sofreu por mim, como hei-de estar contente, como posso entregar-me à minha alegria, pelo menos nesta terra depravada que foi o palco do seu sofrimento?* Devo ser melhor do que Deus? Não devo fazer meu o sofrimento dele? Não é o que Deus, o que o meu Senhor faz, o meu modelo? Ou devo limitar-me a colher os benefícios e não suportar os custos? Limito-me a saber que ele me redimiu, me salvou? Não é a história do seu sofrimento também objecto para mim? Deverá ela ser para mim apenas o objecto de uma fria recordação, ou um objecto de alegria, já que este sofrimento me fez ganhar a salvação? Mas quem pode pensar assim, quem se quer excluir do sofrimento do seu Deus, a não ser o mais reprovável *egoísmo religioso*?

[125] A religião cristã é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado que encontramos ainda hoje em todas as igrejas não nos mostram um salvador, mas apenas o crucificado, o sofredor. Mesmo as auto-crucificações, entre os cristãos, são consequências, profundamente fundadas do ponto de vista psicológico, da sua concepção religiosa. Como não haveria de sentir prazer em se crucificar a si mesmo ou a outros aquele que tem continuamente debaixo dos olhos a imagem de um crucificado? Temos todo o direito a esta conclusão, pelo menos tanto como Agostinho e outros Padres

* «*Deus meus pendet in patibulo et ego voluptati operam dabo?*» [O meu Deus está suspenso na cruz e eu hei-de entregar-me aos prazeres?] (*Formula honestae vitae*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo).

da Igreja tiveram em censurar à religião pagã o facto de as obscenas imagens religiosas convidarem os pagãos à luxúria.

Mas por mais que o sofrimento contradiga o ânimo objectivo, o coração do homem natural ou consciente de si, pois nele domina o impulso para a espontaneidade, para a manifestação da força, muito mais corresponde ao *coração subjectivo*, virado só para dentro, desconfiado do mundo, que se concentra apenas em si mesmo, isto é, ao ânimo. Sofrer é uma autonegação, mas uma negação ela mesma subjectiva, benéfica para o ânimo — mesmo abstraindo inteiramente do facto de o sofrimento cristão, e até o sofrimento do martírio, ser idêntico à *esperança na beatitude celestial* * —, a intuição de um Deus que sofre é, por isso, a suprema *auto-afirmação*, a suprema *volúpia do coração que sofre*.

[126] *Deus sofre* apenas significa: *Deus é um coração*. O coração é a fonte, a soma de todos os sofrimentos. Um ser sem sofrimento é um ser sem coração. No entendimento, somos espontâneos; no coração, sofremos, isto é, sentimos. *O segredo do Deus sofredor é, pois, o segredo da sensação*. Um Deus que sofre é um Deus *que sente, que é sensível*. ** Mas o que para a religião é apenas predicado, é na verdade o sujeito, a coisa mesma, a essência. A frase «Deus é um ser que sente» é apenas a *perífrase religiosa* da frase «*a sensação é de essência absoluta, divina*». A religião não é senão a consciência de si do homem objectivada — e é por isso tão diferente quanto o é a consciência de si do homem, ou seja, o objecto de que o homem tem consciência como a sua essência suprema. Ora o

* V. por exemplo, Pedro I. 4. 1.13; Romanos 8, 17.18; Coríntios II 4. 10.17. «*Abstine ... ab omnibus seculi delectationibus, ut post hanc vitam in coelo laetari possis cum angelis*» [Abstém-te de todos os prazeres do mundo, para que, depois desta vida, possas alegrar-te no céu com os anjos.] (*De modo bene vivendi*, Sermão 23; entre os escritos apócrifos de S. Bernardo).

** «*Pati voluit*», diz «o último Padre da Igreja», o Lutero católico. S. Bernardo (no citado *De grad.*), «*pati voluit, ut compati sciret, miser fieri, ut misereri disceret*» [quis sofrer, para que aprendesse a ter compaixão e quis tornar-se infeliz, para que aprendesse a ter piedade.] (Hebreus 5. 15).

homem não tem em si apenas a consciência de uma fonte de actividade, mas também de uma fonte de sofrimento. Eu sinto, e sinto a sensação, não apenas o querer, não apenas o pensar — que [127] estão tantas vezes em oposição comigo e com as minhas sensações — como pertencendo à minha essência e, embora como fonte de todos os sofrimentos e dores, sinto-a todavia ao mesmo tempo como um poder e uma perfeição imperiosa e divina. O que seria o homem sem sensação? Ela é o poder musical no homem. Mas o que seria o homem sem o som? Logo que o homem sente em si um impulso musical, uma urgência interior para exalar as suas sensações no som, no canto, a essência da sensação jorra necessariamente em suspiros e lágrimas religiosas como essência objectiva e divina.

A religião é a reflexão, o reflexo da essência humana em si mesma. O que existe sente necessariamente agrado em si. Porque *existe*, é excelente. Existir é uma sorte, um favor especial. O que existe ama-se. Se o censuras por se amar, estás a censurá-lo por existir. Existir significa afirmar-se, amar-se. Quem se farta da vida, arranca de si a vida. Onde a sensação não é preterida ou reprimida, como entre os estóicos, onde o seu *ser* não é invejado, aí já se introduziu *poder e significado religioso*, aí ela já se elevou àquele grau em que pode espelhar-se e reflectir-se, em que pode olhar em Deus, no seu próprio espelho. *Deus é o espelho do homem.*

[128] Somente o que possui valor essencial para o homem, o que ele toma como o perfeito, o excelente, aquilo no qual sente verdadeiro agrado, *só* isso é para *ele* Deus. Quem considera a sensação como uma propriedade magnífica, uma realidade, considera-a igualmente como uma *propriedade divina*, uma essência divina. O homem sensível, sentimental, crê num Deus sensível, sentimental, apenas crê na *verdade* do seu próprio ser e essência, pois em *nada mais pode crer senão naquilo que ele mesmo é na sua essência*. A sua fé é a consciência daquilo que para ele é sagrado. Mas *sagrado* é para o homem apenas o seu *mais íntimo*, o seu *mais próprio*, o

fundamento último, a *essência* da sua individualidade. Para o homem sensível, um Deus desprovido de sensação é um Deus vazio, morto, abstracto, negativo, porque lhe *falta* o que para o homem tem valor e é sagrado, e porque só *aquele* Deus que contém e exprime a essência própria do homem *satisfaz* o homem. Deus é para o homem a *colectânea* dos seus pensamentos e sensações mais elevados, o *álbum* no qual coloca os nomes dos seus entes mais queridos, mais sagrados.

É um sinal de sentimentalidade caseira, é um instinto feminino, coleccionar e conservar o que foi coleccionado, não abandonar nem às ondas do esquecimento, nem ao acaso da memória — sobretudo não abandonar *a si mesmo* — o que se conheceu [129] de valioso. O espírito livre está exposto ao perigo de uma vida dispersa, o religioso, porque tudo reúne, ao perigo de se perder e ser agarrado pela vida sensível, e daí exposto ao perigo da falta de liberalidade, do egoísmo e do lucro espiritual. Por isso, o irreligioso, ou pelo menos o não-religioso, aparece também ao homem religioso, como aquele que diviniza o humano, como o homem subjectivo, arbitrário, arrogante, não porque para ele não seja também *em si* sagrado o que é sagrado para o religioso, mas apenas porque aquilo que o não-religioso apenas conserva *na cabeça*, o religioso coloca como objecto fora dele e ao mesmo tempo *acima dele*, aceitando por isso a relação de subordinação, de sujeição. Em suma, o religioso, porque é uma colectânea, tem um ponto de concentração, tem um *fim*. Sem religião, a vida parece ao homem desprovida de fim. De facto, todos os homens capazes determinam um fim supremo. O segredo de uma vida ética em sentido elevado assenta nesta teleologia. Não é a vontade enquanto tal, não é o saber vago, é apenas o fim no qual a actividade teórica se liga com a prática que dá ao homem um fundamento e apoio ético, isto é, carácter. O homem vulgar perde-se sem religião (em sentido vulgar, mas universalmente válido) [130], falta-lhe o ponto de concentração, de coesão. Cada homem tem, portanto, de determinar para si um Deus,

isto é, um fim último. O fim último é o impulso vital, consciente e desejado, o olhar genial, o ponto luminoso do autoconhecimento — a *unidade de Natureza e espírito* no homem individual. Quem tem um fim último, tem uma *lei acima de si*. Não se limita a conduzir-se, é conduzido. Quem não tem um fim último, não tem uma terra natal nem um santuário. A maior das infelicidades é a ausência de um fim. Quem tem fins vulgares, mesmo que não seja melhor, avança, no entanto, melhor do que aquele que não tem qualquer fim. O fim limita, mas a limitação é a mestra das virtudes. Quem tem um fim, um fim que em si é verdadeiro e essencial, tem nessa medida *eo ipso religião* — senão na acepção da religião vulgar, dominante, pelo menos na acepção da razão, da verdade, do amor universal, do único amor verdadeiro.

O MISTÉRIO DA TRINDADE E DA MÃE DE DEUS

Tal como um Deus sem sensação, sem capacidade de sofrer não basta a um ser que sente e que sofre, tão pouco lhe basta, por outro lado, um ser apenas dotado de sensação, [131] um ser sem actividade e espontaneidade apenas nas quais assenta o conceito de inteligência, de força da vontade, de consciência de si. Por muito que o homem seja impelido a divinizar, isto é, a afirmar a sensação, mais impelido é ainda a objectivar o espírito, o entendimento, a vontade, a consciência de si, a espontaneidade, na sua essencialidade. Em suma, só um ser que traz em si o *homem total* pode igualmente satisfazer o *homem total*. A consciência que o homem tem de si na sua *totalidade* é a consciência da trindade. O segredo deste mistério não é senão o segredo do próprio homem. Basta-nos captar como a *coisa mesma*, como a *essência*, como o modelo, como o *original*, o que a religião e a teologia designam como *cópia*, *imagem*, *semelhança*, *metáfora*, e teremos então resolvido o enigma. As pretensas imagens pelas quais se procurou tornar a trindade intuitiva e compreensível foram preferencialmente o espírito, o entendimento, a memória, a vontade, o amor — *mens*, *intellectus*, *memoria*, *voluntas*, *amor*.

Deus pensa, pensa-se, conhece-se, e o que é pensado, o que é conhecido é o próprio Deus. A objectivação da consciência de si é a primeira com que nos deparamos na trindade. A consciência de si impõe-se ao homem necessariamente, involuntariamente, como algo de absoluto. Ser é para ele o mesmo que consciência de si [132], ser com consciência é para

ele pura e simplesmente ser. A diferença de ser e não-ser está, para ele, ligada à consciência. Se nada sou, ou se sou sem saber que sou, é a mesma coisa. A consciência de si tem significado absoluto para o homem, tem, de facto, em si mesma, significado absoluto. Um Deus que não se sabe, um Deus sem consciência, não é um Deus. Tal como o homem não se pode pensar sem consciência, também Deus não o pode. *A consciência de si divina não é senão a consciência da consciência como essencialidade absoluta.*

No entanto, a trindade não fica assim de modo algum esgotada. Procederíamos até de um modo inteiramente arbitrário, se quiséssemos limitar e reconduzir o segredo da trindade apenas a este aspecto. A consciência no seu significado abstracto é apenas coisa da filosofia. Mas a religião é a consciência que o homem tem de si na sua totalidade empírica, na qual a identidade da consciência de si só existe como a *unidade* rica de relações e preenchida de *eu e tu*.

A religião, pelo menos a cristã, abstrai do mundo; refere-se às coisas na sua manifestação, mas não na sua essência, pois esta é apenas objecto do pensar e da ciência; o mundo e tudo o que há no mundo é para ela nulo, só Deus é a essência. Face ao mundo, o homem religioso refugia-se em si. A interioridade faz parte da essência da religião. O homem religioso leva uma vida separada, escondida em Deus, tranquila, vazia de coisas mundanas. Mas se lhe acontece entrar no mundo, então apenas entra em relações polémicas com ele; [133] procura modificar o mundo e os homens, para conquistar o mundo e o conduzir até Deus. Refere todas as coisas e seres apenas a Deus; ama os homens, não por eles, mas por Deus; não ama neles *eles mesmos*, mas o seu pai, o seu salvador. O homem religioso separa-se do mundo, e do mundo não apenas em sentido comum, naquele sentido em que a negação do mundo faz parte da vida de cada verdadeiro homem sério, mas também naquele sentido que este termo toma na ciência, quando é denominado de sapiência; separa-se

do mundo apenas porque o *próprio Deus* é um *ser separado do mundo*, quer dizer, um *ser extra e supramundano*. Deus enquanto Deus é um *ser separado, amundano* — em termos filosóficos rigorosos e abstractos: é o não-ser do mundo. Para se ligar a Deus, o homem perde todos os laços com o mundo. E o próprio Deus, como *ser extramundano*, não é senão o interior do homem que se *refugiou* do mundo *em si mesmo*, que *rompeu todos os laços e enredos com o mundo*, que *se colocou por cima do mundo*, isto é, o *interior do homem desprovido de mundo, posto como essência objectiva*.

[134] Mas o homem só pode abstrair da individualidade humana, não da essência humana, da manifestação do mundo, não da sua essência. Tem, pois, de acolher de novo, na abstracção, aquilo do qual abstrai ou julga abstrair. E assim a religião *volta* a pôr de facto *inconscientemente em Deus* tudo aquilo que nega conscientemente, mas com a marca da separação, da abstracção.

Deus enquanto Deus, Deus-pai, é o Deus separado, a essência *acósmica e anticósmica*, sem antropomorfismos, Deus referido apenas a ele mesmo; Deus-filho, a relação de Deus para conosco, mas só ele é de facto Deus. Em Deus enquanto Deus, o homem é posto de lado, mas no filho volta de novo. O pai é a essência metafísica, tal como se lhe ligou a religião, porque estaria a incompleta se não acolhesse em si também o elemento metafísico, mas só no filho é que ele é *objecto* da religião; Deus como objecto da religião, como Deus religioso, é Deus como filho. *No filho, o homem* devém *objecto*; nele se concentram todas as necessidades humanas.

Por mais que o homem religioso se esconda do mundo exterior e se recolha no seu íntimo solitário, no entanto, o outro, o mundo, o homem são para ele uma necessidade *essencial*. Ele é para si mesmo um *tu abstracto*, por isso, tem necessidade de um *tu real*. Embora o homem religioso despreze também a amizade e o amor naturais, a comunidade religiosa é todavia para ele uma necessidade. Deus enquanto

Deus, como ser simples, está *sozinho*, é um *Deus solitário*. Deus enquanto Deus não é ele próprio senão a *solidão e autonomia absolutas, hipostasiadas*, pois só pode ser solitário [135] o que é autônomo. Poder-estar-sozinho é um sinal de força de pensamento e de carácter. A *solidão é a necessidade do pensamento, a companhia a necessidade do coração*. Pode-se *pensar sozinho, mas amar só a dois*. A *solidão é autarcia* — só na inteligência, só no acto de pensar, não temos necessidades.

Deus enquanto Deus, tal como se torna objecto do homem no seio da religião, como um ser *distinto e isolado* do homem, não é senão a consciência da *capacidade de pensar, da capacidade de poder abstrair de todos os outros e de estar sozinho consigo*. Mas [136] de um Deus solitário está excluída a necessidade, essencial para o homem, do amor, da comunidade, da *consciência de si real e preenchida*, do *alter ego*, tanto em sentido restrito como amplo.* Ora, esta necessidade satisfeita, acolhida na tranquila solidão da essência divina, é o Deus-filho — um *outro* ser, um segundo ser distinto do pai pela *personalidade*, mas idêntico a ele na essência — o seu *alter ego*.

Só a vida em comunidade é vida verdadeira, satisfeita em si mesma, divina, Deus é um ζῷον πολιτικόν, um animal social — este pensamento simples, esta [137] verdade natural é o segredo do mistério sobrenatural da trindade. Mas a religião expressa esta verdade, como todas as outras, de *modo invertido*, isto é, *indirecto*, quando afirma, reduzindo uma verdade universal a uma verdade particular, e o verdadeiro sujeito a predicado: Deus é uma vida em comunidade, uma vida e *essência do amor e da amizade*. A terceira pessoa da trindade nada mais exprime senão o amor das duas pessoas divinas uma pela outra, é a unidade do pai e do filho, é o

* Deus sem filho é eu, Deus com filho é tu. Eu é entendimento, tu é amor. Mas amor com entendimento e entendimento com amor é espírito: ora, o espírito é a totalidade do homem enquanto tal, o homem total.

conceito da comunidade posto de novo, de modo bastante absurdo, como um ser pessoal, particular.*

[138] Para o homem religioso, o mistério da trindade era por isso um objecto da mais transbordante admiração, entusiasmo e encantamento, porque tornava-se para ele intuitiva a satisfação das mais íntimas necessidades humanas que ele negava na realidade, a necessidade do amor natural, do amor mais intenso, da *verdadeira* consciência de si que nada é senão a intuição ou o sentimento do outro como a minha própria essência. Só um Deus trinitário é um objecto de amor para o homem religioso, porque, para ele, na trindade até o *amor é objecto*. Que, no fundo, não haja mais do que duas pessoas — porque a terceira pessoa, embora seja por sua vez representada como um ser particular, não representa, como se afirmou, senão o amor — reside no facto de dois serem suficientes para o estrito conceito de amor. Dois é o princípio e, justamente por isso, o substituto perfeito da pluralidade. Se fossem postas mais pessoas, isso só reduziria a força do amor; ela dispersar-se-ia. Mas amor e coração são idênticos. Sem amor não há [139] coração. O coração não é uma faculdade particular — o coração é o homem na medida em que ama. A segunda pessoa é, por isso, a *auto-afirmação do coração*

* O espírito santo deve a sua existência pessoal apenas a um nome, a uma palavra. Como se sabe, mesmo os antigos Padres da Igreja identificavam ainda o espírito com o filho. E mesmo à sua personalidade dogmática posterior continua a faltar consistência. Ele é o amor com o qual Deus se ama a si e ama os homens e, inversamente, o amor com o qual o homem ama Deus e os homens. É, portanto, a identidade de Deus e do homem, tal como ela, no seio da religião, se torna objecto para o homem religioso, isto é, como um ser ele mesmo particular. Mas, para nós, esta identidade está já no pai, e mais ainda no filho. Não precisamos, portanto, de fazer do espírito santo um objecto particular da nossa investigação. Só mais esta nota. Na medida em que o espírito santo representa o lado subjectivo, ele é propriamente a representação do ânimo religioso *sobre si mesmo*, do *entusiasmo religioso*, da *emoção religiosa*, ou a personificação, a afirmação, a objectivação da religião na religião. O espírito santo é, por isso, a criatura *que suspira*, é a aspiração da criatura.

humano, o princípio da vida comunitária, do amor — o calor; o pai é a luz, embora a luz fosse principalmente um predicado do filho, porque só nele a divindade brilha, se torna clara, compreensível para o homem. Apesar de tudo, poderíamos atribuir ao pai, como representante da divindade enquanto tal, da essência fria da inteligência, a luz como princípio hiper-telúrico, e ao filho o princípio do calor telúrico. Só Deus como filho aquece o homem, só nele Deus se torna, de objecto do olhar, do frio e indiferente sentido luminoso, num objecto do sentimento, da emoção, do entusiasmo, do encantamento, mas apenas porque o próprio filho nada é senão o *fervor do amor*, do entusiasmo.* Deus como filho é a encarnação primitiva, a primitiva autonegação de Deus, pois como filho [140] é ser *finito*, existe *ab alio*, de um fundamento; o pai, pelo contrário, é sem fundamento, *a se*, por si mesmo. Na segunda pessoa suprimiu-se a determinação essencial da divindade, a determinação do ser-por-si-mesmo. Mas o próprio Deus-pai procria o filho; resigna-se, portanto, à sua divindade rigorosa e exclusiva; é condescendente, rebaixa-se, põe em si o princípio da finitude, do ser-a-partir-de-um-fundamento; torna-se homem no filho, decerto não segundo a forma, mas segundo a essência. Ora só desse modo Deus se torna também objecto do homem, objecto do sentimento, do coração.

O coração só capta o que provém do coração. Pela natureza do procedimento subjectivo, é possível concluir infalivelmente a natureza do objecto desse procedimento. O entendimento puro e livre nega o filho, mas o entendimento determinado pelo sentimento, obnubilado pelo coração, não; é antes no filho que encontra a *dimensão profunda* da divindade, porque nele encontra *sentimento*, o sentimento que é em si e para si algo de obscuro, e é por isso considerado pelo homem

* «Exigit ergo Deus timeri ut Dominus, honorari ut pater, ut sponsus amari. Quid in his praestat, quid eminet? Amor» [Deus exige ser temido como senhor, ser respeitado como pai e ser amado como esposo. O que é que neles se distingue e o que é que os eleva? O amor.] (Bernardo, *Sup Cant.*, Sermão 83).

como algo de misterioso. O filho prende o coração, porque o *verdadeiro pai* do filho divino é o *coração humano*, e o próprio filho [141] não é senão o *coração divino*, o *coração humano* que se *objectiva como essência divina*.

Um Deus em quem não existe a essência da finitude, a essência do *sentimento de dependência*, o princípio da empiria, do não-ser-por si-mesmo, um tal Deus não é Deus para um ser empírico e finito. Tão pouco o homem religioso pode amar um Deus que não possui em si a essência do amor, tão pouco pode o homem, ou pode em geral um ser finito, ser objecto de um Deus que não tenha em si o fundamento, o princípio da finitude. Falta a um tal Deus o sentido, o entendimento, a participação no finito. Como poderia Deus ser o pai dos homens, como poderia, por assim dizer, amar os seus parentes mais afastados, se *ele próprio* não tivesse *em si um filho*, se não soubesse por *experiência própria*, em *relação a si mesmo*, o que é amar? Também o homem solitário participa muito menos dos sofrimentos familiares de um outro do que aquele que possui laços de família. Deus-pai ama por isso o homem apenas *no filho e pelo filho*. O amor pelos homens é um amor derivado do amor pelo filho.

Na trindade, o pai e o filho *não* são pai e filho em *sentido figurado*, mas no sentido *mais próprio* do termo. O pai é pai *real em relação* ao filho, o filho é filho *real* em relação ao pai. A *diferença pessoal essencial* entre eles [142] apenas reside no facto de aquele ser o gerador e este o gerado. Se se retirar esta *determinação natural empírica*, suprime-se a sua *existência e realidade pessoal*. Os cristãos, naturalmente os antigos cristãos, que dificilmente reconheceriam os cristãos enamorados, galantes, melífluos, palavrosos e mundanos de hoje como seus irmãos em Cristo, colocavam em lugar do amor e da unidade natural um *amor* e uma unidade apenas *religiosos*; repudiavam como não-divinos, terrenos, isto é, na verdade nulos, a verdadeira vida familiar, os laços íntimos do amor *moralmente natural*. Mas, em compensação, tinham

como substituto, em Deus, um pai e um filho que se abraçavam com o mais íntimo amor, com aquele amor intenso que só o parentesco natural infunde.

[143] Mas para completar com toda a ordem a família divina e o laço de amor entre pai e filho, foi acolhida no céu ainda uma terceira pessoa, uma *pessoa feminina*; porque a personalidade do espírito santo é demasiado vaga e precária, é uma personificação meramente poética e demasiado evidente do amor recíproco do pai e do filho, para que pudesse ter sido esta a terceira pessoa complementar. Maria não foi decerto colocada entre o pai e o filho, tal como se o pai tivesse gerado por meio dela, já que o comércio entre homem e mulher era para os cristãos algo de profano, de pecaminoso; mas é suficiente que a par do pai e do filho tenha sido introduzido o princípio materno.

Não se consegue, de facto, perceber porque é que a mãe deve ser algo de profano, isto é, indigna de Deus, uma vez que Deus é pai e Deus é filho. Embora o pai não seja pai no sentido da procriação natural, devendo antes a procriação de Deus ser diferente da procriação natural humana e, por isso, por motivos muito compreensíveis, uma procriação incompreensível, sobrenatural e misteriosa, ele é todavia, em relação ao filho, pai real e não apenas nominal ou figurado. E a composição da mãe de Deus, actualmente tão estranha para nós, não é mais estranha nem paradoxal do que o filho de Deus, não contradiz mais as determinações metafísicas universais da divindade do que a paternidade e a filiação. Maria entra perfeitamente na categoria das relações trinitárias, porque concebeu o filho sem intervenção *masculina* [144], tal como Deus-pai gerou o filho sem um seio *feminino*, de modo que, no seio da trindade, Maria forma relativamente ao pai uma antítese necessária, complementar, internamente requerida. No filho, se bem que não *in concreto* nem explicitamente, mas pelo menos *in abstracto* e implicitamente, temos já o princípio feminino. O filho de Deus é a essência doce e suave, o ânimo feminino de

Deus; no filho, Deus renuncia à sua autoconsciência rigorosa e exclusiva. Deus como pai é somente o gerador, o *activum*, o princípio da espontaneidade masculina, mas o filho é gerado sem por sua vez gerar, é *Deus genitus*, o *passivum*, o ser receptivo, que sofre. O filho recebe do pai o seu ser. O filho enquanto filho, naturalmente não enquanto Deus, está dependente do pai, está submetido à autoridade paternal. * O filho é, pois, o sentimento feminino [145] de dependência em Deus; o filho impõe-nos também sem querer a necessidade de uma essência efectivamente feminina. **

O filho, mesmo o filho humano, natural, é em si e para si um ser intermédio entre a essência masculina do pai e a essência feminina da mãe: é por assim dizer ainda meio-homem, meio-mulher, por não possuir ainda a consciência plena e rigorosa da autonomia que caracteriza o homem, e sente-se mais atraído pela mãe do que pelo pai. O amor do filho pela mãe é o *primeiro* amor do ser masculino pelo ser feminino. O amor do homem pela mulher, do rapaz pela rapariga, recebe a sua consagração *religiosa* — a sua única verdadeira consagração religiosa — no amor do filho pela mãe. O amor do filho pela mãe é a primeira aspiração, o primeiro acto de humildade do homem face à mulher.

* É certo que na rígida ortodoxia se evita com o maior dos cuidados qualquer subordinação do filho, mas desse modo também se perde, como acontece em geral com a total unidade e semelhança, a realidade das diferenças e das pessoas, e, com ela, a atracção mística da trindade. De resto, esta nota é supérflua. Todas as objecções que se possam aduzir contra a concepção da primeira parte deste escrito são enunciadas na segunda parte, não explicitamente, o que seria demasiado enfadonho, mas *segundo o princípio*.

** Na mística judaica, Deus é, segundo alguns, um ser masculino originário, o espírito santo um ser feminino originário, de cuja união sexual surgiu o filho e, com ele, o mundo (Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, I Abt., pp. 332-334). Mesmo a comunidade de Herrnhut chamava ao espírito santo a *mãe* do Salvador.

É por isso necessário ligar à ideia do *filho de Deus* também a ideia da *mãe de Deus* — o mesmo coração que precisa de um filho de Deus também precisa de uma mãe de Deus. Onde está o filho, não pode faltar a mãe. O filho é inato ao pai, mas a mãe é inata ao filho. O filho supre ao pai [146] a necessidade da mãe, mas o contrário não acontece. A mãe é indispensável ao filho; o coração do filho é o coração da mãe. Porque é que o Deus-filho só se tornou homem na mulher? Não teria o todo-poderoso podido aparecer de um modo diferente, aparecer imediatamente como homem entre os homens? Porque é que o filho também se formou num seio feminino? Porquê, senão porque o filho é a aspiração pela mãe, porque o seu coração feminino, cheio de amor, só num corpo feminino encontra a sua expressão adequada? É certo que o filho está apenas durante nove luas no abrigo do coração feminino, mas as impressões que aí recebeu são inextinguíveis. A mãe nunca aparece ao filho fora dos sentidos e do coração. Portanto, se a adoração do filho de Deus não é idolatria, também não o é a adoração da mãe de Deus. Se Deus não se envergonha de ter um filho, também não se deve envergonhar de ter uma mãe. Se devemos reconhecer o amor de Deus por nós no facto de ele entregar pela nossa salvação o seu filho unigénito, isto é, o seu único filho, o mais amado e precioso que tinha, podemos reconhecer ainda melhor este amor se em Deus houver um coração de mãe que bate por nós. O amor supremo e mais profundo é o amor materno. O pai consola-se da perda do filho, tem em si um princípio estóico. A mãe, pelo contrário, é inconsolável; a mãe é a dolorosa, mas o seu desespero é a verdade do amor.

[147] Onde decai a fé na mãe de Deus, decai também a fé no filho de Deus e no Deus-pai. O pai só é uma verdade onde a mãe é uma verdade. O amor é em si e para si característica do sexo e da essência feminina. A fé no amor de Deus é a fé no princípio *feminino* como um *princípio divino*. Amor sem

natureza é uma quimera, um fantasma. Pelo amor se reconhece a sagrada necessidade e profundidade da natureza!

O protestantismo * repudiou a mãe de Deus,** mas a mãe repudiada vingou-se terrivelmente. As armas que usou contra a mãe de Deus viraram-se contra ele, contra o filho de Deus, contra toda a trindade. Quem sacrificou um dia a mãe de Deus ao entendimento, nada mais tem a fazer senão sacrificar também o mistério do filho de Deus como um antropomorfismo. Ao excluir a essência feminina, o antropomorfismo é certamente escondido, mas apenas escondido, não suprimido. É claro que o protestantismo não teve necessidade de uma mulher *celeste*, porque recebeu de braços abertos no seu coração a mulher *terrena*. Mas por essa razão deveria ter sido suficientemente honesto e consequente para renunciar, juntamente com a mãe [148], também ao pai e ao filho. Só quem não tem pais terrenos necessita de pais celestes. O Deus trinitário é o Deus do catolicismo; só possui um significado *íntimo, fervoroso, necessário, verdadeiramente religioso* em oposição à negação de todos os vínculos substanciais,*** em oposição aos anacoretas, monges e freiras. O Deus trinitário é um Deus *rico de conteúdo*, e é por isso uma necessidade onde se faz abstracção do conteúdo da vida real. Quanto mais *vazia*

* Neste caso, como em todos os outros, referimo-nos, naturalmente, apenas ao protestantismo religioso ou teológico.

** No *Konkordienbuch*. Erklär. Art. 8 afirma-se ainda acerca dela: «Por isso ela é verdadeiramente *mãe de Deus* e todavia permaneceu virgem».

*** «Sit monachus quasi Melchisedech *sine patre, sine matre, sine genealogia*; neque patrem sibi vocet super terram. Imo sic se existimet, quasi *ipse sit solus et Deus*.» [Que o monge seja como Melquisedeque, sem pai, sem mãe e sem genealogia; e sobre a terra, não chame pai a ninguém. E até se considere como se só ele próprio e Deus existam.] (*Speculum Monachorum*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo). «Melchisedech ... refertur ad exemplum, ut tanquam *sine patre et sine matre sacerdos* esse debeat» [Melquisedeque é referido como exemplo, segundo o qual também o sacerdote deve estar sem pai e sem mãe.] (Ambrósio, *Epist.* 63 (ordo novus), Vercellensi Ecclesiae etc., § 49).

a *vida*, mais *pleno*, mais concreto, como se costuma dizer, mais rico é *Deus*. O esvaziamento do mundo real e o preenchimento da divindade são *um único* acto. Deus provém do *sentimento de uma deficiência*; aquilo de que o homem *sente falta* — seja de uma falta determinada, consciente, ou indeterminada — isso é *Deus*. Daí que o inconsolável sentimento [149] do vazio e da solidão necessite de um Deus em *sociedade*, de uma união de seres que se amem profundamente.

Eis a verdadeira razão que explica porque é que, na época moderna, a trindade começou por perder o seu significado *prático* e, por fim, também o seu significado *teórico*.