“NÓS TE DAMOS GRAÇAS POR TUA IMENSA GLÓRIA”

*Joseph de Finance, S.J.
Pont. Univ. Gregoriana - Roma*

Resumo: Nós te damos graças por tua imensa Glória. O autor busca extrair as implicações filosóficas da fórmula: “Nós te damos graças por tua imensa Glória”. Dão-se graças por um benefício, fruto de um ato pessoal. É evidente que a glória de Deus é para nós um bem, quer se trate da glória manifestada nas obras maravilhosas da história da salvação, culminando na Encarnação, quer se trate da glória intrínseca de Deus, das suas perfeições, porque é fonte de todos os bens e nossa beatitude. Mas onde fica o aspecto pessoal e livre? A perfeição divina é necessária como o ser divino. Só essa necessidade é também liberdade soberana, no sentido profundo da palavra: absoluta incondicionalidade. Daí a possibilidade para nós de uma atitude análoga à ação de graças. A estas considerações, a teologia da Trindade e da Encarnação dão uma nova profundidade.

Summary: “We give you thanks for the splendor of your glory”. The author draws some philosophical implications from the sentence, “we give you thanks for the splendor of your glory”. Thanks are rendered to God for a gift which is the result of a personal action. It is quite evident that the glory of God represents something eminently good to us, taken either as God’s glory manifested by wondrous deeds in the history of salvation and culminating in the incarnation of the Logos, or the intrinsic glory of God concerning his attributes which are the source of all gifts and beatitude. But what about his divine being and freedom of action? Divine perfection is intrinsic to his being as is his freedom; both are unconditional. As a result we are in a position to render thanks to him. Arising from these considerations the theology concerning the Trinity and the Incarnation gains a new perspective.

1. A filosofia cristã busca, frequentemente, a inspiração que justifica seu epíteto numa reflexão sobre o dogma cristão e seus desenvolvimentos teológicos visando explicitar seu conteúdo filosófico latente. Como pensar o ser de modo que o dado cristão seja possível e tenha seu pleno sentido?

Mas ela poderia igualmente tomar seu *élan* a partir das exigências morais próprias do cristianismo ou, pelo menos, postas em particular relevo por ele. Sua forte valorização, por exemplo, da castidade, da virgindade, tão dificilmente compreensíveis a muitos, pode sugerir — por seu acordo, mas também pela sua tensão aparente com a crença na bondade da criação —, uma visão “espiritualista” do mundo e do homem, porém muito diferente do espiritualismo neoplatônico (para não falar do hinduísmo ou do budismo). Mesmo a “religião popular”, o cristianismo dos simples, com suas devoções, fórmulas, ritos, oferece ao filósofo matéria de reflexão, sob a condição de não estudá-los simplesmente ao modo das “ciências humanas”, mas com aquela simpatia que busca, nesses movimentos obscuros da alma, sob gestos desajeitados, expressões inadequadas e às vezes incoerentes, indicações do Espírito, orientando a inteligência para as mais elevadas verdades.

Particularmente interessante parece ser o caso das fórmulas litúrgicas, sobretudo aquelas fundadas sobre uma longa tradição, pois situam-se, de algum modo, no cruzamento da piedade espontânea com a teologia. É sobre uma dessas fórmulas que pretendemos refletir aqui, uma fórmula que desde os primeiros séculos a Igreja não cessa de repetir no Hino evangélico — o “Glória” — “Nós te damos graças, Senhor, por tua imensa glória”¹.

2. Dão-se graças por um benefício recebido e a primeira questão que se põe é em que a “glória de Deus” nos é benéfica. Mas, primeiro, que entendemos por “a glória de Deus”?

Se aceitamos, provisoriamente pelo menos, a definição agostiniana da “glória”: *Clara cum laude notitia*², situaremos a “glória de Deus” no conhecimento, acompanhada de louvor, de suas perfeições e das obras que as manifestam (seria preciso esclarecer esta noção de “louvor”, mas nós voltaremos a isso). Enquanto esse conhecimento reside numa criatura (espiritual, evidentemente), pode-se falar de uma glória “exterior” ou “extrínseca” de Deus. Sua glória “intrínseca” consistirá então nas suas perfeições — na sua Perfeição — ou, se queremos ser fiéis à fórmula de Santo Agostinho, no seu brilho interior, no conhecimento que Deus tem delas.

Mas tal fórmula acentua demasiadamente, com relação à noção bíblica, o momento cognitivo da glória. No Antigo Testamento, o termo hebraico *kabod*, que traduzimos por “glória”, evoca inicialmente a idéia de “peso”: é, pode-se dizer, o “peso” ontológico e axiológico do ser, sua importância, sua perfeição, seu valor³. (É necessário lembrar que os nomes das moedas foram, originalmente, nomes de pesos?). Mais precisamente, e aqui nos apro-

1. Um texto desse hino, aproximadamente idêntico pelo conteúdo ao da nossa liturgia, encontra-se no *Codex Alexandrinus* (séc. V), inserido no saltério com outros cânticos escriturísticos. As *Constituições Apostólicas* (séc. V) trazem um texto um pouco mais desenvolvido, mas onde a “grande glória” de Deus não é objeto de ação de graças (PG, I, c. 1056). Cf. J. GAILLARD, “Gloria in excelsis Deo”, *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, t. V, cc. 56-58. O hino parece ter sido utilizado inicialmente como oração da manhã.

2. S. AGOSTINHO, *Contra Maximum Arianorum episcopum*, II, 13; PL 42, c. 170. Cf. CÍCERO, *De Inventione*, LV, 166.

3. Ver D. MOLLAT, “Gloire”, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2ª ed., Paris, Cerf, 1970, cc. 504-511. Sobre as fontes e a história da noção de “Glória de Deus” no cristianismo, ver os artigos admiravelmente documentados de P. DESEILLE e P. ADNES, no *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, respect. cc. 421-463 (até S. Bernardo) e cc. 463-487 (depois de S. Bernardo).

ximamos, sem alcançá-la, da noção agostiniana, a “glória” é aquela plenitude de ser manifestando-se no seu esplendor. A “glória de Deus” é, pois, essencialmente, o brilho de sua Perfeição (em si mesma invisível aos mortais), mesmo que nenhum olhar o possa contemplar; mas são também as obras “maravilhosas” que manifestam o poder, a sabedoria, a misericórdia e as outras perfeições do Eterno, mesmo que sua mensagem permaneça incompreendida.

3. Se entendemos a “glória de Deus” neste último sentido, a fórmula litúrgica que nos propusemos examinar não oferece nada de surpreendente. As obras “maravilhosas” pelas quais Deus faz resplandecer sobre nós algo do seu mistério merecem certamente nosso reconhecimento, por dois motivos. Primeiro em razão do seu conteúdo próprio: pensemos nas intervenções divinas que marcam a história da salvação, nas diferentes “libertações” que, particularmente nos Salmos, celebra a memória de Israel, mais ainda, na própria história da salvação culminando na Encarnação redentora e na glorificação de Deus através da glorificação do homem (mas não nos esqueçamos da “maravilha” inicial da criação *ex nihilo* — um dos três *mirabilia* observados pelo jovem Descartes⁴ —; e a outra, mais conhecida hoje em dia, que parece ser a existência improvável do nosso planeta no cosmo). Mas essas “maravilhas” evocam a nossa ação de graças já pelo simples fato de nos arrancarem da nossa indiferença, da nossa sonolência, do nosso esquecimento e nos elevarem ao seu Autor. Seu caráter insólito, estranho, às vezes desconcertante, é o reflexo da estranheza divina, desse *mirum* que, segundo R. Otto, é o primeiro aspecto do sagrado. É notável que, para a Bíblia, “fazer obras maravilhosas” apareça como um atributo exclusivo de Deus *qui fecit mirabilia magna solus*⁵.

O bom tom exige hoje em dia, entre certos fiéis refinados — inclusive teólogos —, que se deixe de lado, como sem interesse e até incômodo para a fé, todas as “maravilhas” do cristianismo: as aparições, os milagres (inclusive os do Evangelho), etc. Contudo, no início deste século, um pensador da têmpera de Octave Hamelin — protestante sincero, coração generoso (morreu tentando salvar um afogado), mas de modo algum carola, que levou ao extremo a exigência racional — não hesitava em declarar que aos seus olhos só um “milagre” poderia dar a prova decisiva da existência de um Deus pessoal⁶. (Ele dizia isso, na verdade, para acrescentar, em seguida, que o milagre jamais tinha sido constatado com certeza: afirmação que causa espécie pela sua segurança peremptória, partindo de um pensador tão sério e tão leal). Hamelin, certamente, exagera, mas seu exemplo mostra ao filósofo que não precisa envergonhar-se, diante da razão, por se interessar pelo

4. “Tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum”, R. DESCARTES, *Cogitationes privatae, Oeuvres Complètes*, éd. Adam-Tannery, t. X, p. 228.

5. SI 136 [135], 4; cf. 71 [70], 18; 72 [71], 18; 77 [76], 17.

6. O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^a ed., Paris, Alcan, 1925, p. 493.

“milagre” e por tudo o que lhe é familiar. Se a admiração está no princípio da busca racional⁷, diante de certos objetos, de determinados acontecimentos, existe uma espécie de qualidade, uma certa nuance de admiração, um tipo de vibração do espírito que anuncia ou faz pressentir uma ordem mais elevada do que aquela na qual reina a razão. Até mesmo a distinção, em si justa, no fato miraculoso, do aspecto de “sinal” e do aspecto de “prodígio” — o primeiro sendo considerado como o único interessante — não deve ser forçada: o milagre, mesmo enquanto “prodígio”, já é um “sinal” (da onipotência de Deus, da sua Liberdade, do que nós poderíamos chamar de a sua Fantasia criadora). Mas esta significação genérica se determina ordinariamente em significações mais particulares, relativas aos atributos “morais” de Deus: sua Fidelidade, sua Bondade, seu Amor misericordioso... É um aspecto pelo qual os milagres da Escritura e todos os que marcam a história do povo de Deus distinguem-se dos “prodígios” que outras religiões reivindicam para as suas divindades e seus profetas.

Dessas obras nas quais Deus faz brilhar a sua glória, que são a sua glória, nós somos beneficiários exclusivos, pois Ele não ganha nada com elas, como Santo Irineu não cessa de repetir⁸. A glória de Deus, segundo a perspectiva cristã, manifesta-se nos benefícios com os quais ela nos cumula⁹; ela é nossa plena realização, *vivens homo*¹⁰. Mesmo as “glorificações” espetaculares da Justiça divina reportadas na Escritura, tendem finalmente ao bem, se não sempre daqueles que as padecem, pelo menos daqueles que lhes são testemunhas. É, pois, natural, conforme com a razão, *dignum et justum*, que o pensamento dessas “obras” nas quais Deus se glorifica, cumulando-nos, provoque nosso reconhecimento e faça brotar em nossos corações um cântico de ação de graças. Obrigado, Senhor, por tua “glória” que é nossa salvação! Se isso já possuía um sentido no Antigo Testamento, quanto mais para o cristão, que vê a Glória de Deus resplandecer na face do Cristo¹¹, o dom perfeito e insuperável de Deus à humanidade.

4. Convém aqui precisar as noções de “reconhecimento” e de “ação de graças”. “Dar graças” não é simplesmente reconhecer de onde nos vem o benefício agradecido. O que recebemos do sol ultrapassa toda medida, mas somente quando o sol é divinizado ou pelo menos, de algum modo, personalizado, que se pode falar em lhe “dar graças”. Não se agradece a “algo” senão fazendo dele “alguém”¹². Mas isso ainda não é o bastante. Para que a Fonte do benefício mereça verdadeiramente o nosso reconhecimento, não basta que ela seja pessoal, é preciso ainda que a atribuição do benefício seja também um ato pessoal, motivado pelo desejo de nos “fazer bem”; noutros termos, que o benefício proceda do amor. Esta relação do reconhecimento ao amor exprime-se de modo

7. Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, A 2, 982 b 12.

8. S. IRINEU, *Adversus haereses*, IV, c. 13, 1; PG 7, c. 1010; c. 14, 3, 1011; c. 15, 4, 1018; c. 18, 3, 1026, etc.

9. *Conc. Val. I*, “Hic solus verus Deus, bonitate sua (...), ad manifestandam perfectionem suam per bona quae et creaturis impertitur, liberimo consilio, simul ab initio temporis, utraque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem...”. *Constit. de Fide catholica*, DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridium Symbolorum*, 32ª ed., n. 3002.

10. S. IRINEU, *op. cit.*, IV, c. 7, 1037. Ver *infra* nota 15.

11. Cf. 2 Cor 4, 6.

12. Essa projeção da personalidade é mais fácil e mesmo corrente quando a “coisa” é um animal cujo psiquismo tem alguma semelhança com o do homem. Pode-se experimentar um sentimento de reconhecimento para com um cão que nos salvou a vida.

admirável no Salmo 136 [135], no qual cada uma das maravilhas evocadas (da criação e da história de Israel) é explicada pelo amor misericordioso de Iahveh: "Pois eterno é seu amor" (*quoniam in aeternum misericordia eius*).

Na ação de graças, no amor reconhecido, a glória "exterior" de Deus chega a seu termo e se alcança assim a definição agostiniana. Contudo, essa glorificação, da parte do homem, pode também se realizar sob formas menores e deficientes: no "temor", por exemplo, que é como a tomada de consciência da seriedade da fé, da seriedade de Deus¹³. O temor não comporta esse elemento de "louvor" que envolve a fórmula agostiniana. Temer não é louvar: é reconhecer simplesmente que o outro é mais forte. Não há nada aí que se assemelhe a um verdadeiro louvor¹⁴. Este comporta uma valorização positiva, uma adesão, uma convivência, uma simpatia, totalmente estranhas ao temor.

13. Os "tementes a Deus" da Escritura incluem também e às vezes designam especialmente aqueles que, não sendo do povo de Israel, reconhecem Iahveh como o único Deus.

14. Exceto num sentido muito amplo, como na parábola do administrador infiel, onde este é louvado pelo seu senhor por uma ação hábil, mas evidentemente desonesta (Lc 16, 8). Contudo, o elogio dessa desonestidade, sendo em prejuízo do senhor, na boca do senhor, não deixa de ser elegante.

15. "Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei", S. IRINEU, *Adv. haer.*, IV, 7; PG 7, col. 1037 B.

5. Essa glorificação de Deus no coração do homem, pelo louvor e pela ação de graças, pode ser, por sua vez, objeto de ação de graças? Sim, pois ela é não só coisa "digna, justa, equável", mas também, para nós, salutar. Louvor, ação de graças revertem-se em proveito para nós. O que exprime admiravelmente a fórmula já citada de Santo Irineu, que deve ser lida agora na sua integralidade: "A glória de Deus é o homem vivo, mas a vida do homem é conhecer a Deus"¹⁵, por um conhecimento reconhecido e pleno de amor. Deus se glorifica em nós, comunicando-nos uma vida que se perfaz nessa glorificação. Como não lhe dar graças? Como não agradecer por ele nos dar a graça de louvá-lo, a graça de lhe dar graças, a graça de glorificá-lo? Não é uma graça que haja ao nosso redor homens que glorificam a Deus? Não é uma graça poder ouvir outras coisas além de sarcasmos e blasfêmias? "Nós te damos graças, Senhor, pela glória que assim tu recebes e que purifica nosso ambiente espiritual".

Nós consideramos a "glória de Deus" do ponto de vista do nosso proveito. Mas o que seria se a considerássemos do ponto de vista de Deus? Pode ela ainda ser matéria de ação de graças? A questão pode parecer fútil. Nossos louvores não acrescentam nada ao Absoluto, nem nossas ações de graças nem as respostas do nosso amor. E, contudo, a consciência religiosa, na sua espontaneidade ingênua, deseja "agradar" a Deus, "dar-lhe prazer", "consolá-lo", etc. Poder-se-ia explicar isso dizendo, por exemplo, que nossos louvores, nossas boas obras, participam daquilo que eternamente é objeto da alegria divina, são iluminados por sua luz. Mas a consciência religiosa não se satisfaz com tal interpretação, o que indica que ela é, não falsa, mas inadequada. Deve haver na consciência ingênua um elemento de verdade que não chegamos

a captar, e que dá um sentido à questão: pode-se dar graças a Deus por aquilo que o honra *enquanto o honra*?

Pode-se, se o bem de Deus, *enquanto bem de Deus*, me aparece como *meu* bem. O que supõe uma unidade entre Deus e mim: a do amor. Não examinaremos aqui se tal união é possível em bases puramente naturais. Descartes não falaria tão bem do amor natural de Deus se sua inspiração não lhe viesse de algo mais elevado que a sua razão¹⁶. Com efeito, na situação atual, o amor autêntico só é possível pela intervenção do Espírito. E é só por ele que podemos plenamente “dar graças a Deus por sua imensa glória”.

6. Mas a fórmula ainda conserva algum sentido quando se trata da glória “intrínseca” de Deus, do esplendor — em si e para Ele — do seu ser e das suas perfeições? Aqui também, à primeira vista, parece que não. Alguns quereriam agradecer a Deus por ser Deus! Isto só poderia ser admitido por uma filosofia da liberdade como a de Charles Secrétan, onde Deus — o Absoluto — se dá livremente a sua própria natureza e a sua liberdade¹⁷. Se, nessa linha de pensamento, supõe-se, com O. Hamelin, que na origem se abria para “o Espírito absoluto” a possibilidade de uma “perversidade enorme”, então, sim, pode-se-lhe agradecer “por se ter feito Deus” — por se ter feito “o bom Deus”¹⁸.

Mas, pôr no Absoluto uma “escolha” radical de si mesmo, produzindo, agrade ou não o termo, a contingência das suas perfeições, é inaceitável para uma filosofia autenticamente cristã, vale dizer, para a filosofia *tout court*. O próprio Descartes, com sua doutrina de Deus *causa sui*, não ousou chegar lá. As perfeições divinas, eternas e necessárias, não são o fruto de uma iniciativa pessoal; por proveitosas que sejam para nós — pois é bom para nós que Deus seja bom —, elas não poderiam ser objeto de uma ação de graças. Poder-se-ia, parece, aplicar a essas perfeições o que Santo Agostinho diz das “verdades eternas”: “Ninguém pensa dizer que algo devia ser assim: contenta-se com saber que é assim; não se examina como se houvesse algo a corrigir: rejubila-se com o que encontrou (*non examinatur corrigit, sed laetatur inventor*)”¹⁹. Agostinho tomou como exemplo uma verdade axiologicamente insignificante ($7 + 3 = 10$), o que explica por que sua constatação não comporta nem aprovação nem louvor: não se dá o mesmo, evidentemente, quando se trata das perfeições divinas. Mas é certo que não nos compete julgá-las, felicitarmo-nos por elas serem tais, como se elas pudessem ser de outro modo. Contentamo-nos com admirá-las.

Apesar de tudo, a aplicação do texto agostiniano — um texto, ademais, da juventude — é problemática. Pois essas perfeições são

16. R. DESCARTES, *Lettre à Chanut*, 1º de fevereiro de 1647; ed. Adam-Tannery, IV, pp. 607-608.

17. “O Ser que existe por si mesmo não tira, evidentemente, sua liberdade senão de si mesmo, vale dizer, em sentido positivo, que ele a confere a si mesmo (...) O Ser absoluto, causa da sua própria liberdade, a possui plenamente (...) Ele é *Absoluta Liberdade*”, C. SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*, 3ª ed., Paris 1879, p. 364.

18. O. HAMELIN, *op. cit.*, p. 496.

19. S. AGOSTINHO, *De Libero Arbitrio*, II, 10, 33; PL 32, 1259.

o próprio Deus, o que não se pode dizer, sem grave equívoco, das verdades. Aquele que as “encontra”, por exemplo, no termo de sua reflexão metafísica, não tem diante de si um mundo ideal, mas a densidade infinita do Ser-para-si. *Para si*: e esta precisão introduz um novo aspecto do problema.

7. Com efeito, as perfeições divinas, o ser divino que as compreende na sua identidade, não são de algum modo um “dado” para Deus. Ele não as recebe de alguma instância superior: ideal, estrutural, dialética, etc., assim como não as “encontra” em si ou “se encontra” nelas. Ele é o seu “existir” na plena independência, na plena espontaneidade e, no sentido mais profundo da palavra, na plena *liberdade* de seu ato. Não que voltemos aos insustentáveis paradoxos de Secrétan, prisioneiro de uma redução antropomórfica da liberdade à liberdade de escolha. Deus não escolhe, como uma possibilidade entre outras, dar-se suas perfeições ou, antes, ele não se as dá verdadeiramente, como se elas diferissem, ainda que minimamente, dele... E a identidade do ato divino não é de modo algum uma coincidência lógica e estática consigo mesmo. O ser que se afirma no “Eu sou” bíblico²⁰ não é o de um “axioma eterno”. O “puro Existir” é identicamente “puro Agir”. Ele concentra em si toda a riqueza do dinamismo que a “causalidade de si” quereria significar, de maneira contraditória se a tomamos rigorosamente, mas sugestiva no seu paradoxo, como negação de uma existência que seria “dada” a Deus “sem que ele interferisse absolutamente”. Neste sentido, pode-se dizer que Deus “se dá” suas perfeições, mas isso significa que ele não simplesmente as possui, que o ato que as quer não é de algum modo distinto do seu ser.

20. “Tu dirás aos filhos de Israel: ‘Eu sou’ enviou-me a vós”. Ex 2, 14.

21. A liberdade de indiferença não é, para Descartes, senão uma forma deficiente da liberdade. “Neque enim opus est me in utramque ferri posse ut sim liber, sed contra, quo magis in unam procedo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus in prima meae cogitationis ita disponit, tanto liberius illam eligo”, *Meditationes de prima philosophia*, IV; ed. Adam-Tannery, VII, pp. 57, 37 - 58, 3. Exemplo de ato livre: a adesão ao *Cogito*, *ibid.*, p. 58, 26 - 59, 4. Ver as objeções e respostas: *ibid.*, pp. 416-417 e 431-433.

22. No caso da escultura criadora a limitação está *somente* do lado do objeto.

É importantíssimo, nesta questão, elevar-se a uma noção verdadeiramente metafísica da *liberdade como tal*. Nós o dissemos repetidamente em outras ocasiões: a liberdade de escolha não é senão uma forma particular da liberdade, e mesmo uma forma inferior²¹, enquanto supõe, ao menos do lado do objeto, uma limitação²². O ato livre é essencialmente o que não depende senão do sujeito espiritual *como tal*, vale dizer, enquanto esse sujeito transcende todo condicionamento, inclusive o da sua própria natureza. Onde o sujeito coincide com o seu ato — que é o caso de Deus —, a liberdade está no zênite, mas ela coincide também, na absoluta incondicionalidade, com a necessidade primeira do Existir absoluto. Na medida, portanto, em que o esplendor das perfeições divinas leva, de maneira eminente, o selo da liberdade, aparece como “sensato” render graças por isso. Contudo, é preciso ainda determinar qual é aqui o interesse, o móvel subjetivo pelo qual a ação de graças difere do louvor. Nós agradecemos a Deus por sua “glória”, por suas perfeições, por essa glória nos fazer

felizes, nos “dar prazer”. *Laetatur inventor*, diz-nos Santo Agostinho, a propósito das verdades.

Mas pode-se compreender isso em dois sentidos. Ou nos alegramos “por ter encontrado”, por ter saído da dúvida ou da ignorância, por estar na verdade, qualquer que seja o *verum* dessa *veritas* (e, sem dúvida, é o sentido que melhor convém ao contexto, dada, como dissemos, a insignificância do *verum* em questão). Ou a alegria é motivada pela natureza do *verum*: alegramo-nos por ser assim e não de outro modo — mas Agostinho exclui expressamente este sentido: aprovar as verdades eternas seria colocarmo-nos acima delas para julgá-las. Aqui pode-se contestar um pensamento que ainda não atingiu a sua plena maturidade. Os transcendentais implicam-se reciprocamente, o Bem penetra o verdadeiro e o ser: a atitude natural, naturalmente sadia, diante daquilo que se dá como que envolvido na afirmação do ser é uma atitude de acolhida e de “consentimento”, de aprovação. O ser é bom, é bom que ele seja, somos felizes por ele ser. Mas essa proposição não equivale absolutamente a: “É melhor que o ser seja”, como se, na sua universalidade, ele pudesse não ser. Não se pode nem mesmo dizer que esse juízo esteja implicado na simples aprovação da qual falamos, pois o não-senso não poderia estar implicado. E trata-se de um não-senso ou, se se prefere, de uma fórmula tão vazia quanto a celeberrima pergunta: “Por que existe algo e não nada?”, se a tomamos sem restrições.

Analogamente, quando se trata das perfeições divinas, a atitude natural, à medida que ela se descobre, é uma atitude não só de admiração, mas de alegria. Essas perfeições estão na fonte de todos os bens que recebemos de Deus, mas nossa alegria tem um motivo mais profundo. Nessas perfeições divinas, o espírito “encontra” a plenitude do seu ideal, a realização plena daquilo do qual ele traz em si a marca longínqua, das suas “aspirações transnaturais” de que fala Maritain²³, que não são tanto as suas quanto as do ser, da liberdade, etc., nele. Somos felizes por saber que há no ser, no zênite do ser, uma zona de pura luz não ameaçada pelas sombras de quaisquer trevas.

Alegramo-nos por Deus ser assim, por ser “o bom Deus”. E, certamente, ele não poderia ser de outro modo. Mas, no início da busca, não o sabíamos. Outras representações de Deus são possíveis e muitas povoam ainda a imaginação dos homens, mesmo cristãos. A história do pensamento mostra o longo trabalho exigido para explicitar e elaborar a idéia de Deus da teologia e da metafísica clássicas. Ela não apresenta esta evidência imediata de necessidade, essa impossibilidade de ser de outro modo, que aparece na verdade do gênero daquela que Santo Agostinho

23. J. MARITAIN, “Sontanéité et indépendence”, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947, pp. 232ss.

propõe como exemplo. A possibilidade que nós tínhamos — antes de saber — de pensar Deus “de outro modo”, projeta-se, agora que sabemos, sobre o plano da realidade: a alegria de saber que Deus não é (e não pode ser) o que imaginávamos, torna-se alegria por Deus não ser o que imaginávamos... Como se ele pudesse sê-lo...

Esta interpretação psicológica tornaria talvez aceitável aos olhos de alguns a extensão de “a imensa glória”, pela qual damos graças a Deus, às próprias perfeições divinas. Mas o que dissemos sobre a “liberdade” supereminente do Ato divino permite-nos ir mais fundo. Dar graças a Deus por suas perfeições, agradecer-lhe por ser o que ele é, é um modo ingênuo, porém profundo, de reconhecer que essas perfeições não estão nele sem ele, que o ato que as põe ou, antes, as contém possui, em si e de maneira supereminente, todo o positivo, toda a perfeição daquilo que, no curso ordinário da vida, motiva, condiciona nosso “obrigado”. Nosso reconhecimento, aqui, reconhece — implicitamente — essa Liberdade arquetípica.

8. O que dissemos a propósito da glória “exterior” de Deus vale, com mais forte razão, aqui. A forma perfeita da ação de graças é aquela cujo objeto são as perfeições divinas enquanto bem de Deus, isto é, a partir ou, o que é o mesmo, através da unidade intencional do amor. Unidade que não suprime a alteridade, mas a supõe e a transcende, de modo que o interesse de um, se podemos falar assim, torna-se o interesse do outro, precisamente enquanto outro. Assim, o fiel pode dar graças a Deus “por sua imensa glória”, pois essa glória é para ele o seu próprio bem, sendo o bem d'Aquele que ele ama como a si mesmo, mais que a si mesmo. A fórmula litúrgica que examinamos só possui, portanto, todo o seu sentido numa perspectiva de amor, no interior de um movimento de amor.

Eis o que uma razão bem conduzida seria, talvez, capaz, por si mesma, de entrever. Mas ela não poderia realizá-lo. Essa perspectiva, esse movimento de amor permaneceria para ela, de algum modo, exteriores ao que ela é, pode e quer realmente. “Sim, seria belo, seria justo amar a Deus assim”. Mas, enquanto o amor a Deus é comandado por aquilo que devemos chamar de categorias “humanas” (beleza, justiça), que convêm a Deus, certamente, que se fundam nele, mas não o exprimem naquilo que “faz” com que ele seja Deus, esse amor não pode ser plenamente unitivo. Ele não alcança Deus, pode-se dizer, senão em “terceira pessoa”, pela mediação do abstrato. O rosto do Outro permanece velado. Esse véu, só o Outro pode levantar e romper, comunicando a sua própria luz, seu próprio amor, tornando-se, verdadeiramente para o homem, “Alguém”, um “Tu”. Então pode-se instaurar o

autêntico diálogo em profundidade, para o qual tende, sob formas amiúde aberrantes, a aspiração religiosa da humanidade. Então o homem pode amar a Deus com um amor digno dele, porque o ama com o Seu Coração.

9. Porém, operando em nós mesmos esse descentramento, que nos abre ao amor unitivo, o Espírito nos traz uma luz nova sobre o mistério da interioridade divina e da “glória” de Deus. Na ótica cristã e trinitária, essa “glória” é, antes de tudo, o Verbo, a Imagem perfeita do Pai, a Figura de sua Substância, o Esplendor de sua luz...²⁴. Proferindo-a, engendrando-a, Deus se “dá” a si mesmo, “dando-se” Àquele que se “dá” a Ele, essa glória interna que transparecerá exteriormente no rosto do Filho encarnado... Nele a glória “interna” e a glória “externa” de Deus se unem, e duplamente: 1. Enquanto a Encarnação é a mais maravilhosa das maravilhas nas quais Deus faz brilhar sua Glória e o Homem-Deus é o Glorificador no qual toda glorificação se plenifica; 2. Enquanto a geração do Verbo, onde se origina toda criação, oferece ao nosso pensamento um elemento de alteridade que o aproxima, para nós, da glorificação exterior. E por isso, é possível prolongar nosso “obrigado” pelo dom do Verbo feito carne até o mistério primordial do seu Nascimento eterno: “Nós te damos graças, ó Pai, pela Glória que tu te deste em teu Filho, o Verbo eterno”.

24. Cl 1, 15; Hb 1, 3. Cf. Sb 7, 26.

Mas não nos enganemos. O dogma trinitário não deve, de modo algum, ser compreendido como uma atenuação do monoteísmo. A Trindade não se situa, por assim dizer, a meio caminho entre “um só Deus” e “vários deuses”, mas além, na linha do Uno, como revelação do que há nele de mais íntimo — da sua verdade. Se, pois, as expressões humanas que a traduzem falam inevitavelmente a linguagem do múltiplo e, às vezes, parecem levar-nos ao plano da família ou da sociedade — as quais, com efeito, têm aí o seu Exemplar transcendente (eu diria mesmo: ultratranscendente) — a afirmação desse múltiplo é condicionada pela da Unidade sem fissuras no plano do ser, tal como se abre à metafísica da simples razão.

No movimento Trinitário, deixando-se investir pelo Espírito do Cristo que vem do Pai e vai ao Pai, é possível dar plenamente graças a Deus pela “imensa glória” que Ele se dá no Verbo e cuja plenitude se expande sobre nós. Não buscamos, neste estudo, o sentido que a fórmula em questão poderia ter para seu autor nem como ela foi compreendida tanto na origem como no curso dos séculos. Foi sobre ela mesma, na sua existência, por assim dizer, independente, que nos aplicamos, explorando as suas diferentes significações possíveis. Esta investigação levou-nos — particularmente no caso da glória “intrínseca” de Deus — a aprofundar

certos temas filosóficos, graças aos quais uma certa interpretação torna-se sensata. Ou terá sido a presença, ao espírito, desses temas a sugerir como possível esta interpretação? Parece, com efeito, que essa oscilação, esse vaivém, essa influência recíproca acompanham e condicionam a formação de toda filosofia cristã, no sentido pleno da palavra. A fé, a reflexão sobre a fé, solicita à razão, sem falsificar o seu jogo, a exploração de certos aspectos, certas estruturas do ser, que lhe permitam pensar com coerência o que ela crê e diz. Vice-versa, a razão, no seu desenvolvimento autônomo e na sua situação histórica, convida a fé a melhor considerar este ou aquele aspecto de sua mensagem. Razão e fé conhecem um desenvolvimento harmonioso na sua comum fidelidade à Verdade primeira que as contém, ambas, na sua Unidade.

(Tradução do francês por Marcelo Perine)

Endereço do autor:
Piazza della Pilotta, 4
00187 — Roma — Itália