



O DESEJO que nos habita e move

TEOLOGIA, FILOSOFIA, LITERATURA
E PSICOLOGIA EM DIÁLOGO

Américo Pereira | António Manuel Alves Martins
Carlos Morujão | Fernando Sampaio | Isidro Lamelas
Joaquim de Sousa Teixeira | Jorge Fazenda Lourenço
Jorge Vaz de Carvalho | Samuel Dimas
Teresa Messias (COORD.)



O DESEJO

que nos habita e move

TEOLOGIA, FILOSOFIA, LITERATURA
E PSICOLOGIA EM DIÁLOGO

Teresa Messias (COORD.)

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018

Licença Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.



Título O Desejo que nos habita e move
Teologia, filosofia, literatura e psicologia em diálogo

Coordenação Teresa Messias

Autores Américo Pereira, António Manuel Alves Martins,
Carlos Morujão, Fernando Sampaio, Isidro Lamelas, Joaquim de Sousa
Teixeira, Jorge Fazenda Lourenço, Jorge Vaz de Carvalho,
Samuel Dimas, Teresa Messias

Coleção Colóquios

© Autores

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Paginação acentográfico

Data setembro 2018

ISBN e-book 9789725406045

Universidade Católica Editora

Palma de Cima 1649-023 Lisboa

Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

O grito do desejo

Entre a carência e a plenitude

Antônio Manuel Alves Martins¹¹⁸

Que há de mais específico na condição humana do que o desejo que nos habita? O desejo é a nossa linguagem de fogo, a confissão do abismo das nossas entranhas, daquilo que é a expressão da nossa mais profunda finitude e, ao mesmo tempo, a nossa dilatação ao que não têm fim nem fronteiras. O desejo é, por um lado, a expressão da carência da nossa própria carne e, por outro, a marca da nossa transcendência e da aventura do espírito em nossa carne sequiosa e sedenta. O desejo nos confina nos limites insuperáveis da nossa condição humana e, ao mesmo tempo, nos projeta para além de nós próprios, para as dimensões inabarcáveis do infinito. Só pode ser objeto de desejo um bem que não se possui e do qual nunca seremos saciados e que, por isso mesmo, só nos aumenta e atiça o desejo.

Na presente reflexão sondamos a tradição contemplativa cristã e a teologia contemporânea para encontrar caminhos de solução sobre a relação entre o desejo como existencial antropológico e o desejo como expressão do amor apaixonado de Deus (sentido teologal) pela humanidade. Ou, por outras palavras, como relacionar, sem opor, *eros* e *ágape*. Após a tematização de *O paradoxo do desejo* (ponto 1), na tensão entre carência e busca de plenitude, avançamos para uma *dimensão teologal do desejo*, acolhendo os contributos de Hans Urs von Balthasar e de Bento XVI/Joseph Ratzinger (ponto 2). A relação entre uma antropologia e uma teologia do desejo encontram em Cristo a sua cabal decifração. No ponto 3, *A carne desejante do Filho*, propõe-se uma hermenêutica cristológica a partir de uma fenomenologia da carne e do desejo. Por fim, no ponto 4, *Para uma escatologia (finalização) do desejo*, assinalaremos que na experiência humana do desejo se inscreve uma procura existencial de Deus que coloca o crente na promessa de um cumprimento escatológico (satisfação e plenitude do desejo em Deus). Nesta tematização, convocaremos, de passagem,

¹¹⁸ Docente da Faculdade de Teologia da UCP e membro do CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião.

quatro autores: três da tradição contemplativa cristã (Gregório de Nissa, Agostinho de Hipona e Bernardo de Claraval), e um da renovação teológica contemporânea, Henri de Lubac, com a sua proposta de um desejo natural do sobrenatural.

1. O paradoxo do desejo

É impossível apresentar uma definição de desejo, pois ele pertence por natureza ao indefinível. O desejo é o que de mais pessoal temos, e o que verdadeiramente nos humaniza. Só o Homem se pode afirmar e existir como ser de desejo, o que não significa a sua satisfação. O desejo assinala, pois, a emergência da vida própria humana enquanto relação, apelo e reconhecimento da parte de um outro que se revela como bem a partir da mais profunda carência da nossa humanidade. O desejo marca a passagem da animalidade, caracteriza pela necessidade e pela urgência imediata da sua satisfação como exigência da própria vida, à humanização que acontece na relação. Na vida puramente animal não existe o desejo, mas apenas o reino das necessidades biológicas (comer, respirar, reproduzir-se, descansar, dormir,...) e, uma vez satisfeitas, cessam de o ser. No humano, o desejo, sem prescindir do biológico, ultrapassa-o e transcende-o, pois experimenta-se sempre como o desejo de um outro, como desejo de relação com outra pessoa que possa vir em socorro da própria carência mobilizando o sujeito desejante para um dinamismo relacional e de transcendência. A vida humana supera o mero instinto animal; assinala um suplemento irreduzível ao biológico, a que denominamos desejo. Escreve o psicanalista italiano Massimo Recalcati: «... há um ponto em que a vida animal e a vida humana se diferenciam: é quando a vida humana toma a forma de apelo do outro, de invocação do outro (poderíamos dizer radicalmente) de oração: *a vida humana é vida que se dirige ao outro*»¹¹⁹.

Somos a profundidade, a intensidade e as limitações do nosso próprio desejo. A sua experiência assinala a paradoxalidade própria do existir humano, oscilando entre o limitado e o ilimitado, entre a carência e a plenitude, entre a estreiteza da imanência e a elevação da transcendência. Pelo caminho do desejo, a nossa existência projeta-se no futuro, é dilatada por uma esperança que nos eleva para além das fronteiras do tempo e do espaço, mas ao mesmo tempo reconhecemo-nos sempre inacabados, marcados pela inevitável estreiteza da realidade que não cessa de nos condicionar. Nas asas do desejo, que nos atira para além de nós mesmos, acabamos sempre por ser devolvidos à nossa condição carenciada e sedenta. A experiência do desejo assinala a nossa profunda indigência, a nossa condição de mendicantes de reconhecimento e

¹¹⁹ Massimo Recalcati, *A Força do Desejo*, Prior Velho, Paulinas, 2017, p. 10.

de relação, repartidos entre a finitude e o infinito, amarrados aos limites da existência e lançados no horizonte sem fronteiras do ilimitado. Aí está a grandeza e a miséria da nossa condição. O desejo assinala em nós essa poderosa energia de eleger um bem (alguém) que se quer e que nos atrai, qual fogo abrasador que nos queima por dentro e nos torna incandescentes, fazendo da vida um vulcão, um incêndio, e ao mesmo tempo um deserto ressequido, um terreno árido. Não é em vão que a linguagem do desejo se tece com as metáforas do fogo, do deserto e da sede (cf. Sl 42,2-3; 63,2; Is 26,9; Ap 22,17).

Já Platão, no *Banquete*, assinala a origem contraditória do desejo (*eros*), qual demiurgo (*daimon*) entre divino e o humano, nascido da carência (Pénia) e do Expediente (Poros). *Eros* é o desejo (*epithymia*) e a aspiração a possuir o que nos falta. O amor nasce da «pobreza» e aspira à «riqueza» (Banquete 202-203)¹²⁰. Não é um deus, mas um demiurgo (um intermediário) entre o divino e o humano, pois o objeto do amor-desejo é o belo e o bem, duas dimensões tão próprias do conhecimento e da pedagogia gregas que convocam à perfeição do ser (à ética, ao agir prático). *Eros* manifesta-se como um dinamismo ontológico no interior do humano, conduzindo a um processo de ascensão. Pelo desejo, o Homem nasce para si mesmo, dilata-se, expande-se e transcende-se. Mas se a filosofia grega, com Platão, apresenta o *eros* como dinamismo ascensional para o bem e para o belo como cumprimento da mais profunda aspiração humana, falta-lhe ainda uma dimensão de relação interpessoal, pois esse dinamismo fica confinado ao intelecto e ao mundo das abstrações (as ideias)¹²¹. Será o cristianismo a corrigir a concepção platônica de amor erótico, como elevação ao divino em sua atração de bondade e de beleza, com a dimensão da relação interpessoal, do encontro entre os amantes, herdada do Cântico dos Cânticos.

A carência própria do desejo é a fonte de todo o projeto pessoal, desse *élan* vital que torna a existência dinâmica na procura da felicidade e do belo, de uma vida plena e autêntica. E se a carência é em nós a marca da finitude e da imperfeição ontológica (essa ferida no ser), assinala também uma força de transcendência e de auto-superacção, a de subverter os próprios limites e ousar transgredir as fronteiras da estreiteza. O desejo constitui o motor da esperança e do futuro. Marca da nossa temporalidade, o desejo abre-nos ao tempo vindouro, antecipa o ainda não acontecido. Instaura nos limites da existência um excesso sem medida. Neste sentido escreve o filósofo francês David Rabouin: «Do mesmo modo que a finitude do meu desejo permite-me relacionar com este ideal de plenitude que é o ser perfeito, do mesmo modo a carência

¹²⁰ Giovanni Reale, *Eros. Dèmone mediatore. El gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Milão, Rizzoli, 2000².

¹²¹ Antoine Vergote, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, pp. 92 a 93.

instala-me como ponto finito no escoamento do tempo»¹²². E, precisamente, esta tensão entre experiência da finitude e projeção para uma plenitude, para um ser mais que ainda não se experimenta e que possivelmente nunca acontecerá, é o que introduz na existência a significação verdadeiramente humana da aventura da liberdade: «Se não há no próprio ser, esta falha instaurada pelo desejo entre o que é (ser) e o que não é (nada), entre o que já é e o que ainda não é, não haveria nunca o possível e a existência estaria desprovida de sentido»¹²³. O desejo é a condição da própria liberdade, a capacidade da pessoa de se inventar, de dar a si mesma um sentido e uma promessa a partir da aparição de um outro que a convoca ao êxodo e ao êxtase de si mesma. Escreve a filósofa Michela Marzano, «[o desejo] não é somente o sinal da imperfeição do coração humano e da sua “falha” estrutural, mas é também, e sobretudo, o que permite a cada um de se projetar para fora de si mesmo, de se ativar, de ir ao encontro, de sair da sua solidão e de se encaminhar para onde o seu desejo o coloca»¹²⁴.

Na carência do próprio ser inscreve-se a possibilidade de vir a ser. O desejo faz continuamente nascer o Homem a si mesmo (é antropogênico). Torna viável e operativa a sua liberdade. O desejo é a força criativa, a *poésis* da existência. Comunicação, relação, comércio, arte, mística, contemplação, religião, jogo, festa, sexualidade, eros... não acontecem fora da dinâmica do desejo; são, aliás, expressão e sublimação do mesmo. De novo com as palavras de David Rabouin: «Se é necessário salvar a liberdade, a temporalidade, a existência de Deus, etc., é necessário evidentemente que o desejo seja a experiência da carência no homem (pois é essencialmente pelo desejo que experimentamos a nossa finitude), portanto o ser do desejo torna presente a ausência»¹²⁵. São válidas, por isso, as duas teses: o desejo é carência de ser (falha ontológica, segundo Platão); o desejo é a essência do Homem (segundo Spinoza)¹²⁶. O desejo alimenta e ilumina a falha ontológica do Homem, fazendo da mesma uma aventura de sentido, um caminho de risco a ser mais. «O que há de belo no desejo, é que ele aceita a incompletude, faz da distância que o separa do “objeto” desejado um trajeto, uma aventura, e não um obstáculo»¹²⁷. A dinâmica do desejo vive da renúncia à urgência da satisfação imediata.

Ampliamos agora a nossa reflexão com o contributo da psicanálise. Para o psicanalista italiano Massimo Recalcati, a experiência do desejo comporta em si um

¹²² David Rabouin (coord.), *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 25.

¹²³ *Ibidem*, p. 26.

¹²⁴ Michela Marzano, «Le désir: un équilibre instable entre manque et puissance», in *Analyse Freudienne Presse* 15 (2007) p. 37.

¹²⁵ Rabouin (coord.), *Le désir*, p. 26.

¹²⁶ Spinoza, *Étique* (1677), Paris, Flammarion, 1964, p. 196.

¹²⁷ Marie de Soleme, *Entre désir et renoncement. Dialogue avec Sylvie Germain*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 49.

paradoxo: por um lado é encontro da pessoa com a sua intimidade mais radical e, por outro, impulso que supera o próprio sujeito. «O desejo é algo de meu, de próprio, mas também é simultaneamente uma força que não governo, que me ultrapassa; é uma transcendência; habita em mim, mas está além de mim»¹²⁸. Não somos proprietários do nosso desejo; somos, antes, arrebatados e elevados por ele. O desejo é, pois, uma força contraditória. Assinala o que de mais pessoal um ser humano experimenta e sente, mas é algo que o próprio não domina. Na experiência amorosa ninguém decide por quem apaixonar-se, para que objeto voltar-se; é, antes, o objeto do amor que causa o desejo. «A experiência do desejo é minha e, ao mesmo tempo, não é minha; é uma propriedade e, simultaneamente, uma impropriedade; é uma imanência e, ao mesmo tempo, uma transcendência»¹²⁹. O desejo é desejo do outro, apelo interior, a partir de uma carência, a um reconhecimento e ao amor por parte de um outro, objeto de desejo. O desejo do outro, na mesma medida em que lhe solicita o desejo de reconhecimento e de amor, experimenta-se como impulso que singulariza a pessoa e a torna única. Ainda nas palavras de Massimo Recalcati: «O desejo alimenta-se do desejo do outro, mas também exige que tenha um objeto próprio, um caminho e um percurso pessoais. E, nisto, manifesta-se como fogo, como força»¹³⁰.

Podemos afirmar que o desejo é a expressão da vocação fundamental de uma pessoa, e o não consentimento a esse desejo significa traição e infidelidade. A fidelidade ao próprio desejo é cumprir a vida no seu radical impulso de fecundidade. Mais do que uma dimensão a disciplinar e a domar, o desejo é um impulso vital, um apelo a viver e a cumprir-se. O desejo é a festa do ser, o fogo que atíça a vida, a sede que nos leva a procurar a fonte. Comentando a parábola do pastor que deixa as noventa e nove ovelhas no deserto e vai à procura daquela que se perdeu (cf. Lc 15,1-7), escreve, do ponto de vista psicanalítico, Françoise Dolto: «Com os seus vizinhos e amigos, ele explode de alegria. E todos, com ele, se regozijam da sua alegria. É a festa. Porquê? Porque a alegria é a coerência de todo o ser, a unidade – mesmo passageira – à volta do núcleo do nosso desejo. E este desejo é a evolução de toda a nossa pessoa que procura a alegria na paz de todo o ser e não na satisfação de um prazer parcial»¹³¹. Da carência e da perda brota uma intensa procura que culmina em festa comungada. A festa da comunicação é a alegria de vida reencontrada e partilhada, a celebração da unificação do desejo.

Nas palavras de outro psicanalista francês, o padre jesuíta Denis Vasse, «o desejo é a força da explosão do Ser no pensamento e o discurso do mundo. É a trama de

¹²⁸ Recalcati, *A força do desejo*, p. 7.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹³¹ Françoise Dolto-Gérard Sévérin, *L'évangile au risque de la psychanalyse II*, Paris, Seuil, 1977, p. 31.

toda a revolução e de toda a conversão, o fio condutor que, no nosso dizer, “permite conquistar as estruturas do ser do ente que se escondem nas nossas interpelações e nos nossos discursos”¹³². Voltamos a reafirmar a paradoxalidade do desejo: é a força da explosão do ser tendo como contexto vital da sua expressão a experiência de carência, o sentir a ausência e a falta. A estreiteza dos limites da existência vai acompanhada de uma vontade de transcendência, de um instinto de mais, de um arrebato. Esse excesso que retira o ser humano da tragédia da finitude e da morte, abrindo-o ao acontecimento do outro, à relação, à comunicação, à festa do encontro e da celebração da vida. Partindo do inacabado e da contradição, do que experimentamos como carência e falha, sem daí nunca sair, o desejo transfigura a finitude, elevando-a; arranca a existência humana da solidão e da morte, introduzindo-lhe uma dinâmica de futuro, um acréscimo vital, um impulso de ser. O desejo coloca o ser humano no horizonte da transcendência, introduz-lhe uma vontade de completude, uma saudade de inteireza e de unificação. Nas palavras do psicanalista Gérard Sévérin, «o desejo é este élan em direção ao indescritível que está sempre fora de alcance, que é sempre faltante... Faz-nos viver no inacabado e na contradição»¹³³.

O desejo, epifania das entranhas sedentas da própria pessoa, esse apelo de encontro amoroso, em seu fogo e sede existenciais, consuma-se como vertigem de ser. Assinala aquela verdade interior que nos torna únicos. Responder a esse apelo interior, silencioso mas incandescente, é o que humaniza a singularidade da existência. Como escreve Blanche Richemont, «os desejos são a condição da nossa liberdade. São a possibilidade de abertura e de revelação ao mundo. São eles que nos levam por diante, dinamizam a nossa vida e dão-lhe a possibilidade de ser única»¹³⁴. Essa aventura na direção do outro desejado e tido como bem a amar é, igualmente, aventura interior pelo abismo da própria *secura*, aí onde lavra o incêndio do desejo. Fidelidade a si mesmo e risco de se perder, expansão para fora de si mesmo (êxodo) e aventura vertiginosa do apelo de um outro (objeto de desejo e de amor) que me chama, «o desejo não preenche uma carência original, põe em evidência a falha ontológica que não se pode desfazer, mas alimentar. Esta falha é a abertura ao outro, uma expansão da alma. Abandonar-se aí, é tomar o risco da perda de si. É entregar-se ao mistério»¹³⁵. Os nossos desejos são a linguagem do enigma que nos habita, a expressão do paradoxo que nos atravessa. O desejo devolve-nos à nossa humilde condição de não nos bastarmos

¹³² Denise Vasse, *Le temps du désir: Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1997, p. 10. A citação é de Martin Heidegger, *L'être e le temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

¹³³ Gérard Sévérin, «Préface», in Françoise Dolto-Gérard Sévérin, *L'évangile au risque de la psychanalyse II*, p. 10.

¹³⁴ Blanche de Richemont, *Éloge du désir*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, p. 130.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 22.

por nós mesmos; precisamos de amar e de ser amados, de querer e de ser queridos; de reconhecer e ser reconhecidos. Porque o desejo do desejo do outro é sempre o desejo do seu amor a redimir a nossa carência, a dar sentido à falha ontológica que humanamente nos define. A aventura do desejo, em sua transcendência e elevação pelo apelo do outro desejado e amado, é sempre júbilo de duas existências que se reconhecem e se celebram na mútua atração; mas é igualmente *pathos* de uma dramática dolorosa que é essa ferida permanentemente aberta, a incurável carência que nenhuma relação ou encontro poderão sanar.

2. A dimensão teologal do desejo

O desejo diz um existencial antropológico; exprime a condição humana em seu dinamismo vital entre carência e plenitude. Se a carência assinala a estreiteza da realidade humana, sempre limitada e condicionada, a plenitude a que o desejo aspira aponta para um horizonte de transcendência e de promessa que dá sentido à própria condição humana. Colocamos agora a hipótese do desejo poder ser um conceito de aplicação teológica, ou seja, que possa dizer uma dimensão inerente ao próprio mistério de Deus em sua relação com a humanidade. Poderá o desejo ter também uma aplicação decididamente teologal, assinalando não apenas um existencial humano, mas também, analogicamente, algo da identidade do próprio Deus? Sondamos a tradição cristã e alguma reflexão desenvolvida na teologia contemporânea.

É conhecida a tese do teólogo e bispo protestante sueco, Andres Nygren, de contrapor uma polaridade irreconciliável entre *eros* (amor humano possessivo e ego-cêntrico) e ágape cristão (o amor revelado em Cristo, gratuito e desinteressado, que se dá sem nada exigir e por isso é inteiramente sacrificial). Partindo da passagem bíblica de 1 Jo 4,8 («Deus é amor») e da ausência do conceito de *eros* no Novo Testamento, Nygren conclui que a essência do cristianismo é unicamente a ágape, e que a noção helênica de *eros* se infiltrou no cristianismo sob a cobertura de amor cristão. Na noção cristã de *caritas* aconteceu uma contaminação ilegítima do ágape cristão por parte do *eros* pagão. Daí que defenda a tese de uma radical oposição entre essas duas dimensões do amor, impossíveis de qualquer reconciliação. *Eros* jamais se poderá aplicar ao próprio Deus. O princípio protestante da *sola gratia* e da *sola scriptura* é aqui aplicado de um modo extremado. Um radicalismo luterano impede-o de ver em Deus qualquer possibilidade de sujeito de *eros* e de desejo, de amor apaixonado. Escreve A. Lucien-Zidane apresentando a edição francesa *Eros e ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*: «Nygren não inventa outra coisa senão o que estava anunciado

por Paulo antes de ser transmitido estritamente pelos evangelhos: o caráter teocêntrico da ágape. Tudo vem de Deus, nada vem do homem»¹³⁶.

Contrapomos ao teólogo luterano Andres Nygren duas vozes autorizadas da teologia católica contemporânea, Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger já em sua condição de papa Bento XVI¹³⁷. Escrevendo ao seu sobrinho Peter Henrici, interroga-se von Balthasar: «Onde foi parar o *eros* na teologia e o comentário ao Cântico dos Cânticos, que é parte integrante da teologia?»¹³⁸. Procurando desplatonizar a experiência cristã, o teólogo suíço propõe uma reabilitação do *eros* e do desejo, não apenas em sua dimensão antropológica ascendente, de arrebatamento e de elevação, tão presente na mística cristã, mas também em sua dimensão teologal, para referir o «êxtase» de Deus, a sua saída de si ao encontro do Homem: «O *eros*, diferente de ágape e mais além deste, entranha o momento de arrebatamento ontológico, o que lhe confere uma dimensão tanto estética como soteriológica. De facto, o arrebatamento do homem em relação a Deus [...] funda-se num êxtase divino prévio, de caráter descendente no *eros* que tira Deus de si pela criação, pela revelação e pela encarnação»¹³⁹.

Se em termos de experiência do vivido, o ponto de partida é a antropologia para chegar à teologia (à revelação de Deus), em termos de compreensão teológica a própria realidade humana (cariada) do desejo encontra o seu fundamento no próprio desejo divino. A possibilidade de uma erótica antropológica (enquanto resposta do Homem a Deus) é consequência de uma erótica teologal presente no próprio amor de Deus em sua expressão revelacional e em sua dinâmica relacional. A própria encarnação do Filho faz acontecer na carne da humanidade o *eros* divino que nele se encontra com o *eros* humano. Escreve von Balthasar: «O céu não é algo que permaneça suspenso e incólume por cima dos mistérios da carne. Através da encarnação do Filho, participa daquela aliança entre *eros* e ágape que é o centro de tudo». A possibilidade de um conhecimento erótico de Deus tem a sua plena expressão no abaixamento e na paixão do Filho:

¹³⁶ L. Lucian-Zidane, «Avant-propos», in Anders Nygren, *Eros e ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I*, Paris, Cerf, 2011, pp. XIX-XX. Pela nossa parte consultamos a edição italiana: Idem, *Eros e ágape*, EDB, Bolonha, 1990.

¹³⁷ Não ignoramos o contributo da teologia protestante na revisão da relação entre *eros* e ágape: cf. Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 280 a 284, bem como o da teologia ortodoxa através de cf. Christos Yannaras, *Person and Eros*, Brookline (MA), Holy Cross Press, 2007; Idem, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Magnano, Ed. Qiqajon, 2012.

¹³⁸ Peter Henrici, «Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar», in Karl Lehmann & Walter Kasper (coord.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, pp. 58 a 59. Cf. Juan Alberto Quelas, «Hó emós éros estáurotai» *De la erótica teologal a la erótica teológica. Una interpretación de Olegario González de Cardedal y Adolphe Gesché desde el Éros divino-humano*, Madrid, 2015, pp. 98 a 105 (tese de doutoramento apresentada na Pontificia Universidade de Comillas de Madrid).

¹³⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria I. Una estética teológica: La percepción de la forma*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985, p. 113.

Através dos mistérios do abaixamento e da servidão, cintilam os mistérios do Cântico dos Cânticos e através dos mistérios da ágape divina cintilam os mistérios do *eros* divino [...], e unicamente um olhar como o do virginal João estava em condições de contemplar numa só realidade os dois desvelamentos: o desvelamento do Cântico dos Cânticos, o mostrar-se corpóreo no ardor do *eros*, e o desvelamento do amor do Deus trinitário, sofredor de modo igualmente corpóreo¹⁴⁰.

Este atrevimento balthasariano de aplicar a Deus o conceito de *eros* encontra o seu fundamento bíblico no Cântico dos Cânticos, nos comentários a este livro dos padres da Igreja gregos (Orígenes, Gegório de Nisa, Máximo o Confessor) e dos monges medievais (Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry) ou dos místicos carmelitas (João da Cruz, Teresa de Ávila...). A fundamentação conceptual e linguística vai Balthasar buscar a Dionísio Areopagita que, com convicta argumentação, defende a aplicação do termo *eros* a Deus. Para Dionísio, *eros*, diferente de ágape, entranha o momento de arrebatamento ontológico, o qual lhe confere uma dimensão tanto estética como soteriológica:

Pois o *eros* divino é também estático, e não tolera que os amantes se pertençam a si mesmos, mas somente ao amado (...), por isso o sublime Paulo, caído sob o feitiço do *eros* divino e tornado partícipe do seu poder extático, clama com voz inspirada: «Vivo eu, mas não sou eu, é Cristo que vive em mim». Ele fala, pois, como um verdadeiro amante, como alguém que, como ele diz, está fora de si (louco) e vive extaticamente em Deus (2 Cor 5,13) de tal modo que já não vive a própria vida (2 Cor 5,15), mas a do amado, como alguém que está cheio de amor apaixonado¹⁴¹.

Balthasar chega mesmo a compreender a cruz de Cristo como uma coincidência entre a plena revelação do amor trinitário e a revelação da sua dimensão agápica: «Inédito equilíbrio do amor. Em relação à cruz, esvaziado até à medula perante a ágape divina; em relação à linguagem corporal e do sangue entregues e derramados, a elevação e a exaltação do *eros* criado para ser tenda e morada do amor de Deus»¹⁴².

A figura de Cristo, conceito central na teologia balthasariana, é a revelação (em sua dimensão estética e soteriológica) do amor erótico-agápico da Trindade na nupcialidade do Filho que se consuma no esvaziamento da sua paixão e morte:

¹⁴⁰ Balthasar, *Gloria I*, cit., p. 631.

¹⁴¹ *De div. Nom* 4,13, citado por Balthasar, *Gloria I*, cit., pp. 597-598.

¹⁴² *Ibidem*.

O conteúdo desta forma é o ágape do Pai, *ágape* oferecido a nós, ágape que se derama no amor de esposos entre Cristo e a Igreja e a que não podemos negar o nome de *eros* no seu sentido mais alto e exemplar. O Cântico dos Cânticos, com o seu inequívoco conteúdo erótico, é presságio deste cumprimento [...]. A perda da erótica do Cânticos dos Cânticos e da estética dos escritos de Dionísio teve resultados funestos para a teologia. Essa perda só pode ser compensada com uma nova imersão no centro cordial dos mistérios do amor na Escritura e por um novo «ver a figura» mediante essa mesma energia cordial¹⁴³.

O amor trinitário, e por consequência o amor cristão, integra sem opor *eros* e *caritas*, dimensão que a racionalidade teológica moderna e contemporânea não soube conservar, com o resultado de uma teologia e de uma experiência cristãs amputadas da sensibilidade vital do desejo. O amor humano é a linguagem para expressar o próprio amor divino. *Eros*, dimensão criatural do amor humano, torna-se linguagem para dizer o amor divino. A renovação da teologia contemporânea passa por uma revitalização e valorização, em termos cristãos, da sensibilidade, da afetividade e do desejo, na necessidade de nunca separar antropologia de teologia, a experiência humana da experiência crente.

Outro teólogo contemporâneo a reabilitar a dimensão erótica do amor divino é, precisamente, Joseph Ratzinger ao escrever, enquanto Papa, a encíclica *Deus caritas est*¹⁴⁴. Na reflexão do Papa Bento XVI, a ausência do termo grego *eros* no Novo Testamento denota a novidade do cristianismo em relação à compreensão do amor dominante na época (DCE 3). Mas esta acentuação do termo ágape, para expressar a novidade cristã, excluída qualquer dimensão erótica, como defende Andres Nygren, não acabará por dar razão a Nietzsche que acusa o cristianismo de ter envenenado o *eros*? Bento XVI não ignora a crítica dominante à Igreja que com as suas proibições, os seus moralismos, os seus mandamentos, teria tornado «amarga a coisa mais bela da vida (o *eros*)» (DCE 3) e sacrificado a alegria, o prazer de viver, a sensualidade e o desejo. Com ousadia, Bento XVI vai afirmar uma erótica teologal, fundamento e espaço vital de uma erótica antropológica, sponsal e corpórea. De uma forma audaz e surpreendente, não apenas como teólogo, mas sobretudo como Papa, Bento XVI percorre caminhos de novidade consagrando-os com a sua autoridade papal. Se é certo que o Antigo Testamento refuta a tentação de idolatria dos cultos de fertilidade que, através da prostituição sagrada, celebravam o *eros* como forma de uma comunhão com o divino, combatendo-o como perversão da religiosidade, tal não significa uma

¹⁴³ Hans Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1954, pp. 162 a 164.

¹⁴⁴ Bento XVI, *Carta encíclica «Deus caritas est»*, Prior Velho, Paulinas, 2006 (citado pela sigla DCE).

liminar rejeição da dimensão erótica. Nas palavras de Bento XVI, o Antigo Testamento introduz, assim, uma disciplina no *eros*, «para poder dar ao ser humano não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para a qual tende todo o nosso ser» (DCE 4). A necessidade de disciplina não anula o *eros*; orienta-o num dinamismo de elevação da pessoa por inteiro.

Na exigência da novidade cristã, a experiência do amor erótico apela à unidade entre corpo e alma, à harmonização de todos os dinamismos da pessoa humana. *Eros* pode ser celebrado como caminho para a unificação corpóreo-espiritual do ser humano: «O ser humano torna-se realmente ele mesmo, quando corpo e alma se encontram em íntima unidade; o desafio do *eros* pode considerar-se verdadeiramente superado, quando se consegue esta unificação» (DCE, 5); «Nem o espírito ama sozinho, nem o corpo: é o ser humano, a pessoa que ama como criatura unitária, de que faz parte o corpo e a alma. Somente quando ambos se fundem verdadeiramente uma unidade, é que o homem se torna plenamente ele próprio. Só deste modo é que o amor – o *eros* – pode amadurecer até à sua verdadeira grandeza» (DCE 5). «Sim, o *eros* quer-nos elevar “em êxtase” para o divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas, por isso mesmo, requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos» (DCE 5). Para ser um caminho de elevação, é necessária uma contínua ascese do desejo, purificando-o da sua dimensão de possessividade e exclusividade. Também em Bento XVI o ponto de partida da sua reflexão é a antropologia, ou seja, a dimensão do desejo, portadora da sua ambiguidade, que tanto pode ser um caminho de ascensão e de unificação da pessoa, como um caminho de manipulação e de apropriação do outro.

Depois desta valorização do amor erótico a nível antropológico e da sua exigência de disciplina para que possa acontecer a elevação da pessoa por inteiro em sua unidade de corpo e alma, sondamos agora o espaço que Bento XVI dá a uma possível erótica teologal, a uma teologia do desejo como dimensão inerente ao próprio Deus. Sem nunca nomear explicitamente, Bento XVI faz eco da dialética de Andres Nygren que opõe, como vimos, o amor agápico ao amor erótico, numa contraposição entre cultura cristã e cultura não cristã. O inaceitável desta tese é que, no seu limite, a revelação do amor divino ficaria completamente desenraizada de qualquer contexto antropológico; perderia a carne do humano, a sensualidade da vitalidade própria da existência. O cristianismo perderia a sua relação estruturante com a realidade humana. A novidade da revelação não se apresenta como uma estrutura outra separada do humano, como pura graça sem a mediação da carne, da história, da criação. Nem a revelação de Deus se pode privar de uma antropologia, nem o cristianismo se pode afirmar como experiência vital sem ter em conta as realidades humanas que lhe dão fundamento e densidade existencial. Afirma Bento XVI:

Se se quisesse levar ao extremo esta antítese, a essência do Cristianismo terminaria por ficar desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado talvez admirável, mas decididamente separado do conjunto da existência humana. Na realidade, *eros* e *ágape* — amor ascendente e amor descendente — 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 (DCE 7).

Qualquer antítese deve ser evitada em boa teologia católica, sempre em sua procura de uma inteligência da fé segundo o todo.

Tendo por base este assento antropológico do *eros* inerente à dimensão criatural do amor humano, Bento XVI parte para pensar o próprio Deus como sujeito de desejo e de amor erótico. Salvaguardando a regra da analogia (a maior semelhança na ainda maior dissemelhança), o desejo e o *eros* podem-se predicar tanto em relação ao Homem como em relação a Deus. O amor divino não pode opor-se à carne do humano, Porque, como afirma Bento XVI, «o amor é uma única realidade, ainda que com diversas dimensões» (DCE 7), Deus e Homem encontram-se no amor, e não deixam de ter em comum também uma dimensão erótica. Para dar consistência e fundamentação à dimensão erótica e desejante (apaixonada) do amor de Deus, Bento XVI parte do testemunho veterotestamentário dos profetas Oseias e Ezequiel que «descrevem esta paixão de Deus pelo povo, com arrojadas imagens eróticas» (DCE 9). O *eros* divino não se contrapõe ao amor oblato, gratuito (*ágape*): «O *eros* de Deus pelo ser humano – como dissemos – é ao mesmo tempo totalmente *ágape*. E não só porque é dado de maneira plenamente gratuita, sem mérito algum precedente, mas também porque é amor que perdoa». Se o Antigo Testamento apresenta uma conceção transcendente de Deus em relação à criação, enquanto Logos criador e «fonte originária de todo o ser», apresenta, igualmente, Deus como «um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor» (DCE 10).

Esta unidade de *eros* e *ágape* na revelação do amor divino (trinitário) alcança em Cristo a sua plenitude. Nele o amor divino e o amor humano, na complementaridade das dimensões erótica e agápica, coincidem. O amor apaixonado e compassivo de Deus expressa-se, numa feliz afirmação de Bento XVI, na «própria figura de Cristo que dá carne e sangue aos conceitos» (DCE, 12). Jesus revela e encarna a dimensão extática do amor como dádiva da própria vida; Ele é o grão de trigo que caído na terra dá muito fruto. Mas importa afirmá-lo: em *Deus caritas est*, a cristologia aparece, sobretudo, como a plenitude da revelação do amor agápico. Uma possível alusão, muito ténue, a alguma aproximação em Cristo à dimensão erótica do amor pode estar no recurso à analogia matrimonial/esponsal: «A Eucaristia arrasta-nos no acto oblato de

Jesus. Não só de modo estático recebemos o *Logos* encarnado, mas também ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação. A imagem do matrimônio entre Deus e Israel torna-se realidade de um modo anteriormente inconcebível: o que era um estar na presença de Deus torna-se agora, através da participação na doação de Jesus, comunhão no seu corpo e sangue, torna-se união» (DCE 13). Na reflexão proposta por Bento XVI, a dimensão antropológica do amor erótico-agápico está constantemente entrelaçada com a dimensão teologal. A argumentação do desejo em sua dimensão teologal assenta, sobretudo, no Antigo Testamento. A fundamentação cristológica acaba por se centrar na dimensão agápica/oblativa do amor. Mesmo no que se refere à eucaristia, a dimensão erótico-agápica é mais deduzida pelo contexto do que por uma argumentação declaradamente afirmada. A ousadia de Bento XVI, em termos de princípio, vai acompanhada de uma prudência no desenvolvimento da reflexão.

3. A carne desejante do Filho

Tomamos como princípio hermenêutico e sistemático que em Cristo se cumpre e se revela a definitiva significação do desejo humano (dimensão antropológica) e do desejo como êxtase de Deus em seu vir ao encontro do Homem (dimensão teológica). A pessoa de Cristo, em seu corpo de desejo dado por nós em ardência de atração e de relação, funda uma nova compreensão antropológica e teológica do desejo. Jesus manifesta um ardente desejo de comer a Páscoa com os seus discípulos: *desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum* (cf. Lc 22,15). Ele que é o Deus conosco e para nós, é ao mesmo tempo o Deus que nos deseja em sua carne desejosa e carente que, aí em sua páscoa, é plenitude do dom («isto é o meu corpo que é para vós»). Desejo, sede, fome indicam carências em Jesus, mas sobretudo uma carne filial alterada pela relação com o outro; carne de carência que experimenta, em sua finitude, o desejo do outro e provoca o desejo do desejo do outro. Mas esse desejo, na experiência fenomenológica de Cristo, sendo expressão da sua mais profunda humanidade (e radical finitude), é também, paradoxalmente, expressão de uma abundância de vida filial, essa que recebe do Pai e ao Pai devolve, nela inserindo-nos pelo dom do seu Espírito. Carência e plenitude, em sua paradoxalidade, coincidem no excesso da carne filial de Cristo (plenitude do dom) e no excesso de uma carne carente de desejo e de relação. Jesus partilha inteiramente conosco a nossa condição de carne carente para ressuscitar (acender) em nós o desejo filial que nos eleva e mergulha nas profundezas do amor trinitário, através da força arrebatadora do Espírito, qual fonte interior de água viva a fazer jorrar o desejo de eternidade e de plenitude. O desejo é essa espada da

carência que rasga o coração e assim o abre às dimensões do amado, criando nele o espaço de uma hospitalidade amante. É esse desejo, qual ferida incurável, que nos humaniza e nos abre à alteridade e à relação, pela via da carência, da completude, do desejo do outro que nos completa e preenche. O desejo é caminho pascal, ausência e carência onde se inventam novas significações para o humano, onde a vida continuamente se transcende e se eleva.

Comenta François Cassingena-Trevedy, monge beneditino e docente de liturgia francês, Lc 22,15: «Canção do desejo, canção da mesa, confiança de humanidade, tão delicada, tão completa quanto possível. Pois Jesus é humano no seu desejo, humano no seu comer, humano na sua companhia, humano em sua vontade de tudo isto. Hoje é todo inteiro sobre o abraço do desejo: o desejo é o próprio cenáculo»¹⁴⁵. Cristo, homem de desejo, assume e encarna os desejos vitais próprios do ser humano (comer e companhia, porque só se come humanamente acompanhados, e aí a necessidade dá lugar ao desejo do outro, da relação). Sujeito de desejo, Jesus oferece-se ele mesmo como objeto do nosso desejo (deseja o nosso desejo). Ele é corpo que se dá a comer e que se dá em relação. «Ele é o homem que toma a dianteira do desejo do homem»¹⁴⁶. Cristo, Homem perfeito, é o cumprimento do ser humano unificado no desejo (desejo do outro e desejo do Pai), arrebatando-nos em seu movimento ascensional. Atraindo-nos a si, eleva-nos consigo ao Pai. Ele cumpre e assegura a aspiração mais profunda do Homem, o desejo de Deus (de se divinizar).

Também o filósofo francês Emmanuel Falque, partindo de uma antropologia fenomenológica inspirada na cristologia, comenta do seguinte modo a passagem de Lc 22,15: «Deus muito mais do que o homem não quer o sofrimento mas deseja e tende para a Páscoa como dom de si e dom do corpo como acontecerá também na erótica dos corpos»¹⁴⁷. O filósofo procura distanciar-se quer da equivocidade de Nygren (a radical oposição entre *eros* e *ágape*) quer da univocidade de Jean Luc Marion (identificação entre *eros* e *ágape*)¹⁴⁸. Optando por uma via de meio, que garante a distinção sem oposição, prefere reservar *eros* para caracterizar o amor humano e *ágape* para indicar o amor divino, mas referindo-os mutuamente. Todavia, e apesar de manter a distinção (sem oposição), não deixa de reconhecer no dizer lucano uma evidente dimensão desiderativa em Jesus: «A ceia do corpo é “ato do desejo”, precedendo o sofrer e dando-lhe sentido. A paixão no sentido de desejável (a eucaristia: “tomai, isto é o meu corpo”, de Lc 14,23) dá razão da paixão no sentido de *pathos* ou de não representável

¹⁴⁵ François Cassingena-Trevedy, *Étincelles III*, Paris, Ad Solem, 2010, p. 122.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 464.

¹⁴⁷ Emmanuel Falque, *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps e l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2011, p. 258.

¹⁴⁸ Cf. Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Ed. Grasset, 2003.

(a cruz: “meu Deus, meu Deus porque me abandonaste?”, Mc 14,23)»¹⁴⁹. A paixão do desejo antecede e dá sentido à paixão dolorosa do Crucificado.

O corpo abandonado e entregue na cruz é antecedido por uma afirmação de um corpo de desejo que deseja comer com os discípulos, fazer festa em conjunto, partilhar o sentido da vida e do dom; ou melhor, dar-se como expressão incondicional de um excesso. Reconhece Emmanuel Falque: «O primeiro e ardente “desejo” de Deus, como também do homem, é paradoxalmente o de encontrar um corpo e de se dar em corpo, muito mais do que tudo sofrer e suportar»¹⁵⁰. É o desejo que dá sentido ao sofrimento, e não o puro desejo de sofrer, porque seria perverso. É a atração do dom do corpo do outro, o desejo do outro como acolhimento do dom de si, que comporta a sua dimensão de *pathos* (de dor e de renúncia), o despojar-se de si mesmo no excesso do dom que é a entrega da própria vida. É o desejo do outro, do amado enquanto destinatário do dom do próprio corpo que carece do outro para se cumprir existencialmente no dom de si, que dá sentido ao sofrimento da cruz.

O desejo é, assim, uma dimensão antropológica que o próprio Cristo experimenta e manifesta na última ceia. Nas palavras de Emmanuel Falque, «é pelo “desejo”, importa mostrá-lo, que o homem sai precisa e progressivamente da sua animalidade, sem nunca a esquecer. É pelo desejo também que Cristo dá o seu corpo, para fazer do *eros* encarnado entre os esposos o lugar de uma comunhão com Deus ressuscitado»¹⁵¹. Mas perguntamos ao próprio autor se essa dimensão de desejo, próprio de Deus e do Homem, experimentado por Cristo, não poderá ser denominada por *eros*, como afirmou Balthasar? Fiel à sua distinção terminológica, e reservando sempre *eros* para caracterizar o desejo carnal entre os esposos (aqui a fundar uma erótica sponsal sem qualquer traço de erótica teologal), não pode deixar de reconhecer que a dinâmica do desejo é dimensão integrante da revelação do Filho de Deus feito homem em sua páscoa. A expressão «desejo de desejo», ou noutra possível tradução, «desejo de um vivo desejo», assinala, pois, que Jesus é inteiramente desejo em sua páscoa. Ele é a encarnação do desejo de Deus, a finalização do desejo do Homem.

Explicita Emmanuel Falque o sentido deste desejo de Cristo: «O desejo não é somente “grande”, é “outro”. Ou melhor, é “grande” na medida em que é “outro”. O ardor do desejo faz do desejo um verdadeiro Desejo – “desejo de desejo” – e não apenas uma necessidade»¹⁵². Ultrapassando o âmbito da necessidade, a dinâmica do desejo de Cristo é apelo de alteridade, convocação dos discípulos para o dom corpóreo de si, porque o seu corpo em dádiva pede acolhimento e aceitação, suscita no outro o

¹⁴⁹ Falque, *Les noces de l'Agneau*, cit., p. 259.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, p. 260.

desejo. O desejo de Cristo solicita um nós («comer a páscoa convosco») que incorpore o dom do seu corpo; é desejo de relação e de comunhão. Em seu desejo, como desejo do outro e desejo do desejo do outro, o Homem tem acesso à consciência de si mesmo mediante o apelo à alteridade, recebendo-se a partir do outro. A identidade do Filho de Deus vai a par de um desejo de alteridade, pois o desejo é gerador de humanidade (é antropogénico): «Desejar o outro e ser desejado por ele, quando se é humano ou quando se torna, renuncia a não absorvê-lo no meu próprio prazer, mas a tomar prazer no *seu* prazer – que, precisamente, faz nascer o desejo. A humanidade nasce da alteridade, que provém do reencontro de Desejos desejados»¹⁵³.

Mas se pelo desejo do outro o ser humano nasce em sua humanidade (em seu corpo acolhido, reconhecido, desejado), o mesmo não pode deixar de ter também um significado teológico (uma teogénese). Escreve Emmanuel Falque: «O desejo *antropogénico*, que faz nascer o homem e a mulher na sua diferença irredutível no coração do *eros* humano, torna-se de algum modo *teogénico* na relação do homem a Deus no ágape eucarístico. Deus nasce a si mesmo, e sobretudo para nós, ao querer partilhar a páscoa connosco, e, portanto, dando-se no modo de corpo erotizado, mas capaz desta vez de o assumir e de o metamorfosear»¹⁵⁴. Apesar da rigidez na aplicação semântica do termo *eros*, Emmanuel Falque não deixa de reconhecer ao corpo de Cristo dado na última ceia um «dar-se no modo de corpo erotizado». Porque o corpo de Cristo entregue por nós como corpo de desejo a solicitar o desejo do outro, em seu corpo, é portador de uma inegável dimensão erótica, na medida em que nele coincidem antropologia e teologia, o nascer do Homem para si na relação com o outro (antropogénese) e o nascer do Homem para Deus (teogénese). O corpo de Cristo é carne de desejo (carne sequiosa do outro), corpo dado em excesso de dom que solicita recetividade. Essa dimensão passional, arrebatadora, desejante do amor de Deus consumado no corpo desejante de Cristo, pode ser denominada de *eros*. Nesse corpo erotizado, também o homem Jesus Cristo nasce para o outro do desejo que é o Pai e a Igreja (o nós dos discípulos), qual esposo que consuma corporalmente as suas núpcias. A analogia sponsal permite relacionar a dádiva do corpo eucarístico de Cristo com a dádiva corpórea dos esposos. Mas muito mais do que dar uma valência erótica à eucaristia (univocidade) ou de opor *eros* a ágape, precisa Emmanuel Falque, «o “este é o meu corpo (erótico) dado por ti” dos esposos entre eles experimenta a sua transformação e a sua conversão no ágape eucarístico do “este é o meu corpo dado por vós” de Cristo aos discípulos»¹⁵⁵.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 261.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 262.

4. Para uma escatologia (finalização) do desejo

A experiência do desejo e as metáforas que o evocam (sede, fome, aridez, ferida aberta, golpe no coração,...) não apenas dizem dimensões da relação amorosa a nível humano, como fazem parte da própria linguagem mística, para dizer e narrar a dramaticidade da relação do Homem, em sua finitude carente de criatura, com Deus plenitude de vida. Da linguagem antropológica do Antigo Testamento, passando pelos Padres da Igreja e pelos contemplativos medievais e da modernidade, até à reflexão teológica contemporânea encontramos uma fecunda aplicação da semântica do desejo para dizer a relação (de atração amorosa, de elevação) entre o ser humano em sua carência e Deus finalização ontológica do Homem. Recolhemos, neste ponto da nossa reflexão, o registo existencial e fenomenológico do pensamento de três autores da história da teologia e da espiritualidade cristã que contribuíram, decididamente, para a integração e compreensão do desejo na experiência cristã: Gregório de Nissa (século iv), Agostinho de Hipona (século v), Bernardo de Claraval (século xii). Acrescentamos o contributo de Henri de Lubac (século xx) com a sua proposta do desejo natural do sobrenatural, numa atualização da metafísica tomista. Lemos estes autores procurando sublinhar a densidade existencial do desejo, como abertura ontológica e relacional, a partir da experiência da indigência, a uma plenitude e finalização, a comunhão na vida eterna do amor. A dimensão existencial do desejo e sua finalização escatológica constituem os critérios hermenêuticos que nos orientam.

4.1 Gregório de Nissa: o eros transfigurado

S. Gregório de Nissa apresenta-nos uma gnoseologia fenomenológica do desejo, dimensão estruturante e unificadora de toda a existência cristã. Pertence a este Padre Capadócio a introdução da ontologia platónica do desejo no conhecimento experiencial cristão. A linguagem sponsal da experiência amorosa entre a amada e o amado, do Cântico dos Cânticos, é aplicada à experiência cristã, para dizer a relação pessoal amorosa entre a alma/a Igreja (a esposa) e o Verbo (o esposo), a partir de uma exegese espiritual que ainda hoje nos surpreende e nos fascina. Escreve Gregório de Nissa na Homilia 1 do seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*: «Purificado o coração de formas rotineiras e das aparências da vida, o Cântico dos Cânticos encaminha-nos misticamente para a senda do divino. Procede-se com linguagem nupcial, que se há-de entender como diálogo de amor entre Deus e a alma»¹⁵⁶. E se a primeira impressão

¹⁵⁶ Gregório de Nissa, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 19.

é sensual, o que nele se encontra são «ensinamentos de Cristo que conduzem ao mais divino». A linha condutora de uma antropologia do desejo, em Gregório de Nissa é, portanto, cristológica.

Humanamente, a experiência do desejo, que Gregório de Nissa bem evoca, vai de objeto alcançado e de desejo satisfeito a um novo objeto de desejo, o que imprime à condição humana uma permanente dinâmica de insatisfação e de insaciabilidade. A experiência psicológica do desejo é compreendida em Gregório de Nissa com o recurso à erótica ontológica platônica interpretada em chave relacional. A participação no Bem e no Belo, identificados com Cristo-esposo, cria na alma humana uma dinâmica de permanente crescimento. O desejo da alma por Deus, ou o desejo de Deus que habita na alma, a partir da aplicação da linguagem sponsal do Cântico dos Cânticos vai a par de uma leitura platônica da atração erótica entre a alma e o Bem (e o Belo) de cujo arquétipo participa. Escreve Gregório de Nissa:

Quando a alma é atraída pelo bem de que participa, supera-se a si mesma saindo de si e crescendo a exemplo do seu modelo. A alma supera-se a si mesma e aumenta por participação daquele que participa. Não deixa de aumentar. O bem participado continua sendo da mesma natureza no participante, que está sempre em crescimento por este ser inferior ao modelo¹⁵⁷.

Pelo desejo amoroso que nela suscita, o Verbo-esposo eleva a alma numa progressividade relacional, numa contínua purificação das paixões e dos instintos. Cristo, atraindo a alma, suscita nela uma corrida em sua direção: «O que corre atrás do Senhor descobre sempre novos campos espaçosos até chegar ao fim da sua corrida por Deus. É necessário levantar-se sempre e pôr-se em movimento até à meta sem deixar de correr» (cf. 2 Cor 3,18)¹⁵⁸.

O Verbo – o sumo Bem é a «fonte» de todo o bem, enquanto origem e finalização da nossa própria sede: «Se alguém tem sede, venha a mim e beba» (Jo 7,37). A própria fonte dá-se a beber. Esta fonte atrai continuamente os sedentos dela. E os sedentos atraídos pela fonte, embora dela bebendo, nela nunca se saciarão completamente nem deixarão de ser sedentos. O desejo da fonte humanamente nunca se extingue¹⁵⁹. A experiência espiritual cristã é uma contínua subida, de «começo em começo». Porque o desejo só pode ser saciado na própria fonte, e como a fonte é maior do que a sede, cada etapa é em si mesma um novo começo: «O que se compreende é maior

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 136-137.

que o até agora compreendido, pois não está nele o termo do que buscamos. O termo onde havemos de chegar é princípio para escalar bens superiores [...]. O desejo de quem sobe nunca se satisfaz com o andado; continua a alma subindo de desejo em desejo; do mais alto ao mais infinito»¹⁶⁰.

O cumprimento do cristão acontece, precisamente, na dinâmica da relação, *in via*. Segundo Alain Durel, a infinitude do desejo humano em Gregório de Nissa assinala uma revolução no pensamento grego¹⁶¹: a mutabilidade, o devir, o tornar-se não é degradação, mas progresso no Bem e no Belo, transformação sem cessar no divino. A mutabilidade e a finitude da condição humana, que a experiência do desejo assinala, são compreendidas positivamente como alavanca de todo o progresso espiritual e relacional, essa aproximação ontológica ao Bem fundante e finalizador do Homem que é o próprio Deus. Nesse sentido, a natureza original do Homem é concebida como êxtase ontológico para Deus. Nesta leitura relacional e teológica proposta por Gregório de Nissa, a indigência do desejo cria no Homem uma progressão na relação com Deus. No apelo de um Outro, o Verbo, a alma está continuamente em saída de si mesma pelo movimento do desejo que é também atração.

4.2. Agostinho de Hipona: da inquietação à quietude

Conhecemos todos a inquietação do desejo de Agostinho, confessado em seus escritos quase sem pudor. E a confissão da sua radical experiência de homem inquieto e sedento leva-o a confessar Deus como desejo de descanso: «Criastes-nos para vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em vós»¹⁶². A partir da sua própria experiência, Agostinho apresenta uma compreensão teológica da condição humana, que tem em Deus a sua origem (protologia/criação) e a sua finalização (orientação escatológica). Entre a sua origem e o seu destino divino, em sua existência histórica, o ser humano experimenta-se na dramática de uma permanente inquietação interior: «o nosso coração vive inquieto». Este coração inquieto é a condição de quem não encontra o lugar do seu repouso, a quietude (descanso) do seu desejo. A condição humana, teologicamente interpretada por Agostinho, decide-se na orientação (ordenamento) do desejo, que pode ser experimentado desordenadamente. A inquietação, marca estruturante da finitude humana, assinala a nossa carência ontológica, essa contínua procura de felicidade que apela o ser humano para além de si, reconhecendo-se sempre

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 136.

¹⁶¹ Cf. Alain Durel, *Éros transfiguré. Variations sur Grégoire de Nyssa*, Paris, Cerf., 2007, pp. 85 e 102.

¹⁶² Santo Agostinho, *Confissões I,1*, Braga, Apostolado da Oração, 1977, p. 27.

insaciável e inquieto. «Pequeno fragmento da criação», late no Homem um instinto de plenitude, um apelo divino, uma orientação à beatitude. A existência experimenta-se como viagem interior de um desejo sem repouso (saciabilidade) que projeta o ser humano para a sua finalização em Deus. Na inquietude do desejo, a partir da sua própria experiência, Agostinho reconhece uma ambiguidade: pode conduzir à errância na busca imediata do prazer, como pode orientar um projeto de vida e ser eixo estruturante e unificador de toda a existência¹⁶³.

Na carência do desejo Agostinho identifica uma fome de amor: «Ainda não amava e já gostava de amar»; «Gostando de amar, procurava um objecto para esse amor». Mas procurando-o fora de si, encontra o caos da dispersão do desejo, permanecendo o seu coração sempre inquieto, ferido e enfermo: «a minha alma não tinha saúde e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente nos objectos sensíveis»¹⁶⁴. A carência do desejo transporta consigo uma abertura relacional, um apelo ontológico a se cumprir, existencialmente, no amor. Em sua interioridade, o ser humano encontra a alteridade de Deus que, no mais íntimo de si mesmo, constitui a fonte do ser e do seu desejo: «Vós, porém, éreis mais íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser»¹⁶⁵. O Deus que o habita e precede, na sua mais profunda interioridade, é o Deus que o transcende e que está para além dessa mesma interioridade e que, ao mesmo tempo, a funda como espaço existencial de relação, de encontro, de resposta a um apelo a ser. Deus é «fonte e invocação do desejo»¹⁶⁶. Por isso a interioridade agostiniana está fundada sobre uma inadequação: o Homem não se compreende senão passando por um Outro. É na alteridade com Deus que Agostinho dá sentido à intensidade do seu desejo, como o amante dá ao amor. Na fome do desejo grita a fome de Deus. Identificando a origem divina do seu desejo, Agostinho reelabora a sua destinação (conversão), reorienta-se para um fim.

Recebendo o seu próprio desejo a partir de Deus, Agostinho reelabora o seu processo de humanização. Experimenta-se e compromete-se nessa vocação existencial de «procurar/*quaerere*» com todo o seu ser, coração, memória, vontade, inteligência. Ainda que tarde, alcança a verdade de si mesmo, na beleza sedutora do Deus que o apela para fora de si a partir da sua mais profunda interioridade: «Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos. Estáveis comigo, e eu não estava convosco»¹⁶⁷. Porque conheceu,

¹⁶³ Cf. Olivier Champion, «L'homme de désir selon saint Augustin», *Christus* 182 (1999) p. 164; Henrique de Noronha Galvão, «O "coração inquieto" nas *Confissões* de Santo Agostinho», *Communio* 27 (2008) pp. 339 a 351 (edição brasileira).

¹⁶⁴ Santo Agostinho, *Confissões* III, 1.

¹⁶⁵ Santo Agostinho, *Confissões* III, 6.

¹⁶⁶ Champion, «L'homme de désir selon saint Augustin», p. 169.

¹⁶⁷ Santo Agostinho, *Confissões* X, 27.

na própria carne, a errância do desejo na dispersão exterior (nos sucessivos objetos de amor e jamais em nenhum fixado, que o devolviam sempre insatisfeito), Agostinho encontra em Cristo a cura e a pacificação para a ferida aberta do seu desejo. Confessa-se curado da sua doença (a errância do desejo) por Cristo «médico divino»¹⁶⁸: «Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sois o médico, e eu o enfermo; sois misericordioso e eu miserável»¹⁶⁹. A antropologia existencial do desejo, proposta por Agostinho a partir da sua viagem interior, tem uma decifração cristológica, porque é em Cristo que se refaz a semelhança divina e o Homem é arrancado à região da dissemelhança (*regio dissimilitudinis*), o pecado. Deus e Homem, nessa procura recíproca, encontram-se em Cristo¹⁷⁰. Deus procura o Homem no lugar mais verdadeiro, ainda que mais dramático, do seu desejo.

O crente, que é aqui o próprio Agostinho, proclama-se inflamado pelo Espírito Santo e afirma-se na relação direta com o Deus trino, como combustão:

O vosso Dom inflama-nos e arrebatá-nos para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o «cântico dos degraus» (cf. SI 99). É o Vosso fogo, o Vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz da Jerusalém celeste. «Regozijei-me com aquilo que me disseram: Iremos para a casa do Senhor» (SI 121,6). Lá nos colocará a «boa vontade» para que nada mais desejemos senão permanecer ali¹⁷¹.

A linguagem trinitária agostiniana denomina «Dom» o Espírito Santo, e a metáfora do «fogo» é a imagem por excelência do Pentecostes. A existência cristã é experimentada como uma contínua ascensão escatológica, ao ritmo do desejo, que se vai consumando no encontro com o fogo abrasador do Espírito Santo. O crente é alguém que está sempre a partir, num partir que é também arder. O coração inquieto só em Deus descansa, e esse descanso só terá lugar no definitivo da vida eterna. Deus será, pois, fim e consumação do nosso desejo: «Ele próprio é que será o fim dos nossos desejos, Ele que será contemplado sem fim, será amado sem embotamento, será louvado sem cansaço. E este dom, este afeto, esta ocupação, seguramente que serão,

¹⁶⁸ Santo Agostinho, *Confissões* II, 7.

¹⁶⁹ Santo Agostinho, *Confissões* X, 28. Já se enuncia, em Agostinho, uma antropologia espousal, cristologicamente fundada, que depois será desenvolvida durante a Idade Média pela tradição cisterciense: «... foi no seio virginal [de Maria] que se realizou a união do Esposo com a Esposa, do Verbo-esposo com a carne esposa (*sponsus Verbum et sponsa caro*)» (Santo Agostinho, *Comentário da Primeira Epístola de S. João I*, 2, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 30).

¹⁷⁰ Champion, «L'homme de désir selon saint Augustin», p.170.

¹⁷¹ Santo Agostinho, *Confissões* XIII, 9.

como a própria vida eterna, comuns a todos»¹⁷². Mas consumação do desejo não significa a sua extinção nem o seu fim, mas sim permanência/descanso em Deus, um ativo repouso.

4.3. Bernardo de Claraval: A espera afetiva do desejo

Bernardo de Claraval recupera um gênero literário antigo e com fecundos frutos na vida da Igreja, o comentário ao Cântico dos Cânticos em forma de sermões. Em seu lirismo arrebatador, o excesso da palavra diz menos do que o excesso do desejo. Encontramos em sua obra *Liber de diligendo Deo* a mesma inquietação agostiniana do desejo em sua dramática de permanente insatisfação. «Possuas o que possuas, cobiçarás o que não tens, e sempre estarás inquieto pelo que te falta. O coração extravia-se e volta inutilmente atrás das enganosas atrações do mundo. Cansa-se e não se sacia, porque tudo devora com ansiedade, e lhe parece nada em comparação com o que quer conseguir. Atormenta-se sem cessar pelo que não tem e não desfruta com paz o que possui»¹⁷³. Bernardo apresenta aqui uma fenomenologia experiencial da dinâmica do desejo. Esta permanente inquietude do coração, já tematizada por Agostinho, resulta em profundo cansaço pela insatisfação sempre presente. Seguir em seu adiamento a dinâmica sempre insatisfeita do desejo, na eleição de novos objetos amorosos, resulta num fatigoso e esgotante caminho: «Que caminho escabroso e que esforço tão esgotante espera aos que querem satisfazer os seus apetites. Nunca alcançam a meta (*finis*) dos seus desejos»¹⁷⁴.

Esta economia do desejo (evitar a dispersão dos esforços), sem meta a alcançar (a satisfação do próprio desejo), resulta de uma reorientação do mesmo, experimentado, a partir da sua carência e radical dependência, como fundamento da própria dinâmica amorosa, que tem em Deus a sua origem e a sua finalização: «Ele cria a ocasião, suscita o afeto e consome o desejo (*desiderium ipse consummat*). Ele faz que o amemos, melhor dizendo, fez-se para ser amado. Ele é quem esperamos, ele a quem se ama com gozo e a quem nunca se ama em vão. O seu amor provoca e premeia o nosso»¹⁷⁵. Na carência do desejo inscreve-se a presença do apelo ontológico de Deus, origem e fim do desejo, apelo ontológico e existencial em que o Homem se cumpre

¹⁷² Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Lisboa, Ed. Gulbenkian, 2008, XXII, 23, p. 2366.

¹⁷³ San Bernardo, *Livro sobre el amor a Dios*, VII, 18, in *Obras completas I*, Madrid, BAC, 1993, p. 327 (edição bilingue).

¹⁷⁴ *Ibidem*, VII, 20, p. 329.

¹⁷⁵ *Ibidem*, VII, 17, p. 325.

como resposta a este amor primeiro e fundante do seu ser e da sua fome (carência)¹⁷⁶. Numa frase lapidar, ao jeito da precisão latina de S. Bernardo, encontramos a síntese dessa experiência teológica do desejo, que brota da própria estrutura ontológica e criacional do ser humano: «Ele faz que desejes, e é Ele o que desejas (*Ipse facit ut desideres, ipse est quod desideras*)»¹⁷⁷. Deus é o fundamento e o objeto do próprio desejo. A própria carência é experimentada como apelo relacional. O amor é a dinâmica do próprio desejo; no desejo do Outro manifesta-se o desejo de amar e de ser amado. Amar e desejar, em S. Bernardo, compreendem-se mutuamente: porque amar é desejar o outro, e desejar o outro só pode resultar em amá-lo: O amor verdadeiro não é interessado; «é um afeto do coração, não um contrato»; «Encontra em si mesmo a sua satisfação. O seu prêmio é o próprio objeto amado (*quod amatur*)»¹⁷⁸.

Na tematização benardiana do desejo inscreve-se uma antropologia da vulnerabilidade teologicamente compreendida. A dinâmica do amor, que brota da carência de desejo, começa no reconhecimento e na aceitação da própria vulnerabilidade, no amor a si mesmo: «Como a natureza é tão frágil e doente, a própria necessidade a impulsiona a amar-se em primeiro lugar a si mesma»¹⁷⁹. Na experiência da sua pobreza ontológica e em sua vulnerabilidade existencial carenciada, o desejo reenvia o ser humano para a busca do outro, para o encontro, promessa de recomeço e de futuro. A existência cristã, na tradição monástica ocidental, experimenta-se e compreende-se (interpreta-se na palavra e no pensamento) como incessante procura de Deus. Nessa busca, que é a resposta humana aos apelos interiores do desejo, identifica S. Bernardo o apelo antecipador e primeiro de Deus que vem ao encontro do Homem: «O maravilhoso é que ninguém te pode buscar sem ter-te encontrado antes. Queres ser achado para que te busquemos e ser buscado para que te encontremos. Podemos buscar-te e encontrar-te, mas não nos adiantamos a ti»¹⁸⁰. Procurar e encontrar são dois aspetos do mesmo e único movimento do desejo e da relação amorosa. A procura, pelo desejo do outro, é já resposta a um encontro prévio, à antecipação do outro. O ser humano (o crente), cumpre-se como resposta existencial ao amor que se lhe oferece e antecede primeiro; e, apesar da sua pobreza ontológica de criatura, se «ama totalmente com todo o seu

¹⁷⁶ Cf. Hubert Debbasch, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 77 a 120; Emmanuel Falque, «Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005) pp. 655 a 696; Idem, *Le livre d'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, pp. 305 a 375; Étienne Gilson, *La théologie mystique de saint-Bernard*, Paris, Vrin, 1986; Lode von Hecke, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme reunifié*, Cerf, Paris 1990; Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, Ed. Denöel, 1983, pp. 19 a 215, lendo S. Bernardo a partir de uma hermenêutica psicanalítica do desejo; Bernardo Olivera, *Desejando y orando*, Buenos Aires, Ed. Soledad Mariana, 2011.

¹⁷⁷ San Bernardo, *Livro sobre el amor a Dios*, VII, 21, p. 331.

¹⁷⁸ *Ibidem*, VII, 17, p. 325.

¹⁷⁹ *Ibidem*, VII, 22, p. 333.

¹⁸⁰ *Ibidem*, VII, 22, p. 333. Cf. Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1997, p. 13.

ser, nada lhe falta quando se entrega todo». Porque «amar é desposar-se»¹⁸¹.

Toda a vida monástica cristã está marcada pela expectativa escatológica, a vinda de Cristo em sua parusia. A liturgia celebra-se, quotidianamente, na alternância das horas diurnas e noturnas, como *memoria futurorum* (memória das coisas futuras). O monge experimenta-se e celebra-se como peregrino inquieto, na ardência do desejo, de um descanso eterno. A contemplação é antecipação do «desejo do céu». Na reforma cisterciense, da qual S. Bernardo será um dos principais protagonistas e intérpretes, enuncia-se uma viragem no sentido escatológico da existência cristã. Cristo, qual esposo da alma, vem, agora, em sua vinda intermédia. No hoje da existência crente, o definitivo de Deus experimenta-se e encarna-se no provisório do tempo e da carne. A experiência de Deus não está reservada para um «além» após a morte; «o mistério da encarnação implica que o encontro com Cristo é já possível no hoje do humano, e [que] o quotidiano da história é o lugar possível e adequado da experiência inefável de Deus»¹⁸². A espera, o estado de vigília, o estar preparado para o encontro com Cristo na glória antecipa-se na atenção e no discernimento interiores das suas «visitas», na alternância de presença-ausência.

Deus experimenta-se na própria carne do desejo, na sensibilidade do corpo, nos movimentos do coração. A espiritualidade cisterciense está marcada pela atenção ao vivido, ao acontecer da experiência. O sentir, o sentir-se e o desejar são o modo tenso, provisório e dramático, possível e concreto, pelo qual o crente experimenta Deus em sua própria carne (as visitas do Verbo à alma). A glória da última vinda do Senhor será a revelação plena do que já, existencialmente, o crente vive e espera no amor, porque amando assemelha-se a Deus e para Ele se projeta. A procura amorosa de Deus marca, pois, o sentido escatológico da existência cristã. E se o desejo leva o Homem, a partir da sua carência, à procura de Deus, a alegria e o júbilo da visão não o extinguem. Escreve S. Bernardo no Sermão 84 sobre o Cântico dos Cânticos: «Creio que nem ainda quando o encontrarmos deixaremos de buscá-lo. Não se busca a Deus movendo-nos, mas desejando-o. E o feliz encontro não extingue os santos desejos: os prolonga. Por acaso a plenitude do gozo adormece a saudade? É pôr mais azeite na chama. Assim é. Desbordará de alegria, mas não se esgota o desejo nem a busca» (*adieplebitur laetitia; sed desiderii non erit finis, ac hoc nec quaerendū*)¹⁸³. Liberto da carência e da inquietação, o desejo permanece pura procura, dinamismo jubiloso de encontro amoroso.

¹⁸¹ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 83, 6, in *Obras completas V*, Madrid, BAC, 1987, p. 1033.

¹⁸² Gaetano Raciti, «Le message spirituel de saint Bernard», *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010) p. 219.

¹⁸³ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 84, 1, p. 1035.

4.4. Henri de Lubac: o desejo natural do sobrenatural

Num registo menos experiencial e mais filosófico e teológico, Henri de Lubac recupera, teologalmente interpretando, uma antropologia do desejo. No seu esforço de renovação teológica da insuperável questão da relação entre a natureza e a graça, o teólogo jesuíta francês reintroduziu uma leitura do desejo como dimensão, simultaneamente, natural e sobrenatural, antropológica e teologal. O desejo é uma dimensão constitutiva da pessoa, marca da sua finitude mas também do seu horizonte de finalização sobrenatural. Mas importa precisar que em Henri de Lubac se trata do desejo de «ver a Deus», ou seja, do desejo enquanto orientado à sua suprema finalização que é o próprio Deus, e que por isso mesmo constitui dom do próprio Deus à natureza humana. Os contornos da argumentação apresentam uma clara racionalidade filosófica e teológica. O registo é mais especulativo do que existencial, embora o ponto de partida da reflexão teológica de Lubac seja, neste caso, o Homem concreto. E este está marcado pelo desejo natural de ver a Deus, desejo imanente à sua natureza mas cuja realização a ultrapassa.

No Homem há, naturalmente (o mesmo se poderia dizer ontologicamente) uma finalidade sobrenatural, que é puro dom da graça de Deus¹⁸⁴. O desejo de ver a Deus é uma finalidade sobrenatural (para além da imanência do próprio Homem) que está na raiz do seu ser criatura. Não se trata de uma exigência no sentido de reivindicação, de direito próprio, porque a natureza não exige a graça. É o próprio Deus que suscita na natureza humana tal desejo para que o Homem possa, assim, responder ao seu amor. Não há exigência mas resposta. Deus dá-se gratuitamente como dom, para que o Homem seja o que é chamado a ser. O desejo da natureza é o chamamento divino nela inscrito como finalidade ontológica. Importa sublinhar que este desejo não é mera realidade antropológica; enquanto desejo do sobrenatural é uma ação puramente de Deus, que acontece no Homem como uma necessidade ontológica, a necessidade da sua finalização. É apelo divino que se transforma em desejo antropológico, que é, acima de tudo, desejo teologal:

Se há na nossa natureza um desejo de ver a Deus, este não pode ser senão porque Deus quer para nós esta finalidade que consiste em vê-lo. É porque, querendo e não cessando de querê-la, Ele deposita e não cessa de depositar o desejo na nossa natureza. De tal modo que este desejo não é outra coisa senão o seu apelo¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Segundo a perspectiva metafísica da finalidade, todo o ser finito está orientado para o fim inscrito na sua própria natureza (*Summa Theologiae* I/II, q. 26, a. 1). Para S. Tomás, «todo o intelecto deseja naturalmente a substância divina» (*Contra Gentiles* III, 57, 4).

¹⁸⁵ Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 486 a 487; a

Apelo e desejo identificam-se, pois. Mais: esse desejo que é nosso não tem a sua origem em nós. E por essa realidade imanente do desejo divino, o ser humano não se pertence a si próprio: «Este desejo está em nós, sim, mas não é de nós, pois não se satisfaz senão em nos mortificando. Ou antes, embora seja tão nosso que é nós próprios, mas somos nós que não nos pertencemos: *non sumus nostri*»; «A medida do nosso desejo é a medida própria da nossa dependência»¹⁸⁶. Eis-nos perante o paradoxo antropológico segundo Lubac: O Homem possui um desejo divino que sendo seu não o é em sua origem e em sua finalização. Tão imanente, que lhe é ontologicamente próprio, é-lhe, todavia, transcendente, porque é dom.

Significativamente marcante do paradoxo antropológico, são as frases iniciais da conclusão do *Surnaturel*. Aí Lubac expressa a realidade insuperável e indissolúvel do Homem:

Paradoxo do espírito humano: criado, finito, não é unicamente duplicado de uma natureza. Ele é em si próprio natureza. Antes de ser espírito pensante, é natureza espiritual. Dualidade insuperável, ainda que união indissolúvel. Imagem de Deus, mas tirado do nada. Antes, portanto, de amar a Deus, de poder amá-lo, o homem deseja. Feito para Deus, o espírito é atraído por Ele. [...] O espírito é, portanto, o desejo de Deus. Todo o problema da vida espiritual consistirá em libertar esse desejo, e depois transformá-lo¹⁸⁷.

Este é o paradoxo do Homem: apetece e tende naturalmente a um fim, que em virtude da sua própria natureza só pode ser conseguido por graça. O movimento do Homem está inscrito em sua natureza, mas não tem em si mesmo nenhuma eficácia. Em nós existe o desejo, mas a sua satisfação é pura graça. A única finalização do Homem é, pois, a sobrenatural.

É de crucial importância a dupla gratuidade afirmada por Lubac. O ser, condição de criatura, é já dom, graça. No Homem não há nada de prévio ao dom de Deus. Como pessoas, somos acontecimentos de graça. Mas dando o ser, criando, Deus imprimiu uma finalidade sobrenatural. Entre a criatura e o Criador há uma distância abissal. A finalização sobrenatural determina, ontologicamente, o ser do Homem como ser agraciado, como determina também a criação. Há, pois, um desígnio unitário de Deus: criando o Homem, cria-o para finalizá-lo. Contudo Lubac não refere como se realiza essa finalização, que passa pela filiação divina em Cristo. Não podemos deixar de reconhecer uma ausência de centralidade cristológica. Lubac procura, sim, superar

edição original é de 1946.

¹⁸⁶ Lubac, *Surnaturel*, p. 488.

¹⁸⁷ Lubac, *Surnaturel*, p. 483.

uma concepção dualista de sobrenatural como algo extrínseco e acrescentado ao Homem. Mantém a distinção entre «natural» e «sobrenatural», mas unidos no Homem que, em sua natureza, é portador do desejo natural de Deus. A natureza por si própria não apela ao sobrenatural; mas é o sobrenatural, o dom da graça, que apela a natureza e determina a sua vocação ontológica de se finalizar em Deus, nessa satisfação que ultrapassará infinitamente toda a capacidade de desejar¹⁸⁸. A crítica feita a Lubac é que a afirmação do desejo natural de ver a Deus num modo que parece incondicional não deixa de colocar o problema da liberdade e da responsabilidade humanas. O desejo natural do sobrenatural aparece mais como uma determinação ontológica do que como um diálogo interpessoal de amor¹⁸⁹. A inserção de uma fundamentação cristológica não só ajudaria a compreender a unidade intrínseca do único desígnio de Deus, como também a assinalar a continuidade e a radical diferença entre criação e redenção, entre a criatura como dom e a graça da sua finalização em Cristo.

Conclusão

A teologia não pode nunca prescindir de uma antropologia. Se é dizer acerca de Deus, só o pode fazer como discurso humano sobre a Palavra que se faz carne em Cristo. A reflexão teológica só se poderá cumprir na sua irrenunciável fidelidade a Deus se se cumprir também na fidelidade ao concreto do humano. Na circularidade entre antropologia e teologia, pela mediação cristológica, avançamos numa proposta hermenêutica do desejo (e do *eros*) na experiência cristã, convictos de que a experiência de Deus não acontece fora da experiência humana. Partimos de uma reflexão que tomou como ponto de partida a dimensão antropológica da paradoxalidade do desejo, em sua tensão entre carência que se procura superar pelo desejo do outro e a busca de uma satisfação (uma plenitude), sempre adiada. Mas nesse adiamento inscreve-se também uma promessa de futuro. O desejo marca a passagem da animalidade para a humanidade; faz emergir o humano (é antropogénico). Pela invenção simbólica da narrativa do desejo e das suas expressões passa a nomeação da liberdade, da relação, a criação ética e estética, a dimensão mística e religiosa. Deus, antropologicamente falando, é outra palavra para dizer e transferir o excesso do desejo e da sua permanente insatisfação.

¹⁸⁸ Henri de Lubac, «Le mystère du surnaturel», *Recherches de Sciences Religieuses* (1949) p. 88.

¹⁸⁹ Cf. Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC, 1993, pp. 19 a 22; Jean-Baptist Lecuit, «Y a-t-il un désir naturel de Dieu?», *Revue d'Étique et de Théologie Morale* 262 (2010) pp. 57 a 81; Antoine Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Lovaina, University Press, 1996, p. 276.

Na nossa proposta de fundamentar uma antropologia teológica do desejo, sondamos a reflexão teológica contemporânea. Poderá o desejo, existencial antropológico, ser uma categoria teológica para dizer Deus em sua revelação e relação ao Homem? Recolhemos o contributo, na teologia contemporânea, de H. U. von Balthasar e de Bento XVI/Joseph Ratzinger. Do primeiro sublinhamos a proposta de desplatonizar o cristianismo, recuperando o *eros* e fundando o arrebatamento do Homem em relação a Deus no êxtase de Deus pela sua criação. A fundamentação teológica encontra-se no Cântico dos Cânticos, no Evangelho de João e em Dionísio Areopagita. Bento XVI, igualmente, recupera o desejo e o *eros* como categoria teológica, a partir da sua dimensão antropológica. Declara inaceitável a tese de uma radical oposição entre *eros* e ágape (Nygren); ambos são dimensões da realidade única do amor e, mutuamente, se completam. Prescindindo da dimensão antropológica do desejo (e do *eros*), o cristianismo acabaria por não ter densidade antropológica, porque desarticulado das relações básicas e vitais da existência. E esse é o risco que em cada época se deve avaliar e evitar. Aprofundámos a relação entre *eros* e ágape, pela mediação da cristologia, com recurso à reflexão fenomenológica sobre a carne e o desejo (Falque), para sublinhar, a partir da última ceia e da paixão de Cristo na cruz, que é o desejo a dar sentido ao sofrimento; e o próprio Cristo, no desejo ardente de um de nós (*desiderio desideravi*), se dá, na eucaristia, no modo de «corpo erotizado». O desejo é, também, teogénico. Identificamos, pois, um progressivo consenso na teologia atual para corrigir a dicotomia entre *eros* e ágape, sem esquecer a ambiguidade do desejo e a sua necessidade de purificação.

Percorremos momentos significativos da narrativa da experiência cristã do desejo, ao longo da história do cristianismo, em perspetiva escatológica. S. Gregório de Nissa fecunda a herança platónica do *eros* (movimento ascendente da alma pela participação na ideia do Belo) com uma dinâmica relacional, herdada da linguagem nupcial do Cântico dos Cânticos, interpretada alegoricamente. O desejo é experimentado como progressão, subida para Deus, de começo em começo, em dinâmica relacional. Igualmente Santo Agostinho, a partir da confissão da sua experiência, identifica na inquietação do desejo o apelo de Deus. A experiência e a legitimação do desejo e do *eros* passam por uma renúncia ao corpo concreto do outro como objeto de desejo, e por uma transferência de sentido: o desejo é procura de Deus pela via de uma orientação e unificação interiores no amor. A experiência antropológica abre-se a uma decifração/hermenêutica teológica. Vamos encontrar esta tematização existencial do desejo, de herança agostiniana, em S. Bernardo de Claraval. Mais uma vez a experiência (aqui a experiência do desejo) é o livro a ler e a interpretar. O pensamento surge da vida iluminada pela leitura crente da Palavra (*lectio*) e pela celebração litúrgica. Entre teologia e antropologia acontece uma circularidade. É Deus que suscita o desejo, e desejar é

amar. A busca de Deus é a resposta humana aos apelos interiores do desejo. No desejo inscreve-se um apelo escatológico a discernir no cotidiano da existência, pois o Verbo vem à alma, em suas visitas, por entre presença e ausência. O sentir, o sentir-se, os afetos, a sensibilidade, o desejo são o modo, tenso e provisório, possível e concreto, pelo qual o crente experimenta o apelo de Deus, e lhe responde, em sua própria carne. Igualmente, na renovação teológica do século xx, Henri de Lubac oferece-nos uma antropologia teológica do desejo com a sua proposta do desejo natural do sobrenatural. A criatura humana é portadora de uma finalidade sobrenatural, que só Deus por graça pode consumir. A dramaticidade e a ambiguidade da experiência do desejo, no contexto de uma reflexão mais abstrata, perde densidade existencial. Essa é uma das críticas que se pode fazer a Lubac.

O corpo e o desejo, o corpo próprio como sujeito de desejo e o corpo do outro como apelo e sedução que acorda o sentir, a relação e o amor, são territórios a descobrir pela viagem cristã, pessoal, epocal e eclesial. O desejo é expressão existencial do paradoxo da condição humana. É território habitado pela tensão, pela promessa, pela procura amorosa de um outro que complete e dê sentido à própria carência e finitude. Nesse território, narrado sempre em primeira pessoa, na aventura de uma carne sedenta, a tradição cristã identificou promessas e ambiguidades. Soube integrar o desejo na experiência contemplativa pela via da renúncia ao corpo do outro, em nome de uma unificação interior (espiritual). Mas também assinalou e experimentou que o corpo e o desejo são realidades místicas. Na experiência humana da carência do desejo pode fazer-se a experiência de Deus. Antropologia e teologia do desejo intersignificam-se. O desejo é, hoje, uma categoria a redescobrir e reinventar, tanto na reflexão teológica como na experiência crente (espiritualidade). É necessária, pois, uma linguagem teológica que saiba nomear as paixões, os sentimentos, os afetos, as relações em sua promessa e tensões, o excesso do desejo, com o seu arrebatamento e o seu *pathos*, sem esquecer a sua ambiguidade dramática. Na procura de uma antropologia teológica do desejo, em dimensão narrativa, com densidade existencial, inscreve-se o presente contributo.