



ARTIGOS GERAIS

***Epéktasis* (Fl 3,13-14): movimento e progresso humano em Gregório de Nissa**

Epéktasis (Phil 3:13-14): Human Movement and Progress in Gregory of Nyssa

Isidro Pereira Lamelas *

RESUMO: O presente estudo pretende mostrar a relevância do contributo de Gregório de Nissa para a antropologia dinâmica, a partir das categorias de movimento (*kínesis*), *diástema* e *epéktasis*. Revisitando as fontes e génese desta da antropologia cinética do Nisseno, queremos ainda mostrar a originalidade e consequências de uma conceção cheia de consequências para um diálogos com os saberes.

PALAVRAS-CHAVE: Fl 3,13-14. Gregório de Nissa. *Kínesis*-movimento. *Epéktasis*. *Diástema*. Progresso

ABSTRACT: This study aims to show the relevance of Gregory of Nyssa's contribution to dynamic anthropology, based on the categories of movement (*kínesis*), *diástema* and *epéktasis*. By revisiting the sources and genesis of Nissen's kinetic-anthropology, we also want to show the originality and consequences of a concept that has many implications for dialogue with other areas of knowledge.

PALAVRAS-CHAVE: Phil 3:13-14. Gregory of Nyssa. *Kínesis*-movement. *Epéktasis*. *Diástema*. Progress.

* Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal.

Introdução

A metáfora atlética é reutilizada em ambiente cristão, desde S. Paulo (1Cor 9,24-26; 1Tm 4,8; 2Tm 4,7), para ilustrar o progresso espiritual. O cristão sabe que “no estádio, todos correm”, mas nem todos “levam o prêmio”, sendo, por isso, urgente continuar “a correr como os atletas” (1Cor 9,24). O próprio Apóstolo recapitulando a sua vida, autoapresenta-se como alguém que “lutou até ao termo da corrida” (2Tm 4,7). Neste contexto a perícopie de Fl 3,13, gozará de grande fama, especialmente depois de Orígenes e Gregório de Nissa, como queremos mostrar neste estudo.

A “carreira” inaugurada por S. Paulo é retomada pelos ascetas cristãos, os quais se apresentaram como os novos atletas da virtude. S. Atanásio, descrevendo a *Vita* do Pai do monaquismo cristão, atesta que “Antão, nunca olhando para o passado, dia após dia, como se estivesse no começo da *askesis*, retomava os seus esforços por progredir, repetindo-se a si mesmo o conselho de S. Paulo: *Esquecendo o que está para trás, foco todo o meu ser no que tenho por diante (epekteinómenos)* (Fl 3,13)” (*Vita Antoni*, VII,11SC 400, 154). Mas, umas décadas antes de Atanásio e da “Paz Constantiniana”, pelo ano 200, Tertuliano já aplica o texto de Fl 3,13 ao exercício da virgindade a que exorta a sua esposa (*Ad uxorem*, I,3,6; CCL I, 376).

Esta aplicação da *epéktasis* de Fl 3,13 à vida ascética e espiritual foi preparada por Orígenes de Alexandria, o primeiro a interpretar este texto paulino em moldes sistemáticos, no que será continuado sobretudo por Gregório de Nissa. Concebendo a própria teologia como “ginástica” espiritual (*Princ.* I, *Praef.* 4; II,8,4), Orígenes, ao comentar o *Cântico dos Cânticos*, já introduzira a ideia de uma progressão incessante (Daniélou, 1991, 252).

Gregório de Nissa fez desta intuição origeniana uma noção chave que desenvolverá na sua doutrina da *epéktasis*, para exprimir a tensão dinâmica característica do *homo viator* no caminho da transcendência. Diante da pergunta: *o que é a perfeição*, responde redigindo a *Vida de Moisés*, em que o Nisseno retira todas as consequências do cineticismo aplicado ao progresso humano, começando por nos situar num estádio em que decorrem as corridas de cavalos (*Vita Moys.* Pról. 1; SC 4bis, 1). Reencontramos a mesma imagem desportiva e da competição no *De perfectione christiana*, dirigida ao monge Olímpio, que, fazendo jus ao nome, lhe perguntara “como alcançar a perfeição da vida virtuosa?”. Na parte conclusiva, Gregório retoma a doutrina da *epéktasis*. Como pode a nossa natureza mutável imitar Deus que está acima de toda a mudança? Responde que é precisamente a nossa capacidade de mudança que permite um contínuo progresso e subida sem limites. E termina com a tese que compila o seu pensamento: “a perfeição consiste verdadeiramente em nunca cessar de crescer em direção ao melhor e em nunca colocar um limite à perfeição” (GNO VIII/1, 212-214).

1 Kínêsis: Criação e movimento

Toda a metafísica de Gregório de Nissa tem por base a distinção bíblica entre natureza divina incriada e mundo criado. Tal distinção supera, contudo, a contraposição platônica entre sensível e inteligível, uma vez que a realidade criada compreende em si as naturezas inteligíveis e sensíveis, que, *enquanto criadas*, são equidistantes do Deus criador. Sendo a criação de per si um movimento (do não-ser ao ser), o movimento passa a ser a característica perenemente associada a tudo o que é criado.

A noção de “movimento” – *kinêsis* passa, assim, a ser central na antropologia do Nisseno. Tal noção está, por sua vez, associada às categorias de espaço e tempo, introduzidas no próprio ato criador original: “Pois não é possível que alguma coisa que tenha sido criada ou seja criada não exista no espaço e no tempo” (*Eun.* I, 47, Moreschini, 2014, p. 844, 846). Na exposição do seu pensamento, começa por se demarcar da física aristotélica e estoica (Verghese, 1976, p. 243-244), que concebia o cosmos movido por si mesmo (auto-móvel). Efetivamente, o Nisseno conhece a anterior reflexão aristotélica que distingue entre *energia* (ἐνέργεια) e *kinesis* (κίνησις). Para o Estagirita (*Metaph.* IX,6) esta última é vista como uma mudança geral na qualidade, quantidade ou movimento no espaço. A *enérgeia* é, por sua vez, “um movimento da natureza” (*Eun.* I, 24, Moreschini, 2014, p. 778; cf. Aristóteles *Gener. anim.* 734b19-735a2) que tem a ver com ações como: pensar, compreender, florescer, etc. Enquanto a *kinesis* não é um fim, mas aponta para uma meta ou *terminus*, e, portanto, não deve cessar enquanto não alcançar essa meta; a *enérgeia* tem o fim em si mesmo e, por isso, a qualquer momento, está completa ou realizada.

Por outro lado, o movimento aristotélico abrange todas estas dimensões: alteração da substância (geração/corrupção; nascimento/morte); mudança qualitativa (alteração); mudança quantitativa (aumento/diminuição); mudança espacial (mudança de lugar, traslação). Esta último é o primeiro dos movimentos, visto que os demais se sucedem a este (*Phys.* III, 200b). Neste caso, o movimento *kinesis* não significa a passagem do não ser ao ser, mas a modificação do estado no próprio ente. O que permite explicar o movimento pela ontologia das categorias segundo a dinâmica matéria-forma e potência-ato. O movimento é “a atualidade do potencial” (*Phys.* III,201a).

Retomando algumas noções cinemáticas de Aristóteles, nomeadamente a de que toda a natureza é um princípio de movimento (*Phys.* III 1, 200b, 14-15), e o movimento como processo de transformação do *status* (Cf. *Hom. op.* I, SC 6, 87); bem como o princípio segundo o qual tudo o que se move é movido por outrem, Gregório reformula, de acordo com a teologia bíblica da criação, o conceito do Motor imóvel. Mais ainda: demarca-se de Aristóteles que identificava o movimento circular com a excelência (*areté*), para associar a virtude ao movimento linear e irrepitível (Bittar, 2003, p. 419-421).

Gregório revê substancialmente o conceito de *kínêsis* (cf. *Phys.* II, 192b), repensando-o, em primeiro lugar, no contexto da teologia da criação. Criar *ex nihilo* é em si mesmo uma ação *cinética*, na medida em que implica um movimento do não ser ao ser (Douglass, 2007, p. 356). Todas as coisas que existem resultam deste movimento primordial da vontade divina (*Hom. op.* I; SC 6, 84). Desde que o próprio Criador imprimiu movimento em todos os seres *criados*, a *kínêsis* passa a ser a característica e fator próprio do mundo em que vivemos: “... a natureza criada não pode existir sem mudança; pois sua própria passagem da inexistência para a existência é um certo movimento e mudança do não existente, tornado ser, por intenção divina” (*Hom. op.* I, SC 6, 84-85).

O ato criador, sendo de *per si* um movimento de *passagem* (mudança) do não ser ao ser, está na origem de todo o posterior cinetismo que abrange universalmente a criação:

O único ser imutável por natureza é aquele que não tem origem através da criação, enquanto todas as coisas que vieram do não ser à existência por ação da natureza incriada, começaram a ser na sequência de uma transformação, procedendo em cada instante através da mudança (*Or. Cat.* VII,18; Moreschini, 2014, p. 249).

Existir no tempo e espaço significa ser cinético. Só o Incriado escapa ao movimento universal (Peroli, 1993, p. 46-47). Nos parágrafos iniciais do *De Hominis opificio*, ao descrever a criação do cosmos, Gregório segue Aristóteles na constatação do movimento e repouso em todas as coisas naturais: “todas as coisas que vemos na criação são fruto do repouso e do movimento, criados pela vontade divina” (I, SC 6, 84). O ato criador incutiu o movimento em todas as realidades e, desde então, a *kínêsis* continua a ser a única forma de as coisas existirem (*Or. Cat.* XXI,3, Moreschini, 2014, p. 276).

Assim, o movimento (*kínêsis*), associado à mudança, constitui a grande diferença entre o Criador (acinético) e as criaturas (cinéticas):

A própria passagem do não ser ao ser é um movimento e uma modificação para aquilo que a vontade divina faz passar à existência... A diferença entre o Incriado e o criado é que o primeiro permanece sempre idêntico, quanto ao segundo, enquanto fruto da criação, começou a existir por meio de uma mudança e está naturalmente inclinado para modificar o seu destino (*Hom. op.* XVI SC, 6, 158).

Tendo passado do não ser ao ser (*ex nihilo*), todos os seres estão sujeitos à evolução como “modo de ser que é, em si mesmo, um tipo de *cineticismo* (*kínêsis tís éstin*)” (Douglass, p. 356). Uma vez criados, os seres não estão acabados, mas “esperam o seu acabamento” (*Hom. op.* I; SC 6, 88).

Esta nova ontologia cinética aplica-se especialmente ao ser humano. Adiantamos que quando Gregório fala de Homem, refere-se ao gênero

humano ou à condição humana: “quando a Escritura diz que *Deus criou o homem*, com esta fórmula designa-se toda a humanidade... o Homem universal” (*Hom. op.* XVI, SC 6, 159). Esta, enquanto criatura, não pode existir sem movimento: “tendo tido início numa mudança, é necessariamente mutável por natureza, uma vez que a sua passagem do não ser ao ser é uma forma de mudança” (*Or. Cat.* XXI,1, Moreschini, 2014, p. 276).

A passagem do não ser ao ser, próprio de tudo o que é criatura (e não Deus), significa que tudo o que existe está constantemente a “passar”, de algum modo, do não ser ao ser. Assim, o ato criador, ao mesmo tempo que expõe o nosso limite criatural, potencia a evolução da criação e o progresso humano em direção ao Ser transcendente que está na origem dos seres que dele participam (Daniélou, 1970, p. 108).

Criado à imagem do Criador, o Homem está, enquanto criatura, sujeito à lei universal do movimento: “A diferença entre o arquétipo e o que foi criado à imagem consiste nisto: um é imutável por natureza, enquanto o outro não o é, visto que subsiste graças a uma mudança e enquanto está em mudança não permanece totalmente no ser”. Quer isto dizer que “a mudança é um movimento (*alóiosis kínêsis éstin*) que tende constantemente do estado presente a outro” (*Or. Cat.* XXI,3, Moreschini, 2014, p. 276).

Gregório apressa-se a acrescentar que, no caso do ser humano, “este movimento existe sob duas formas: um, que tende continuamente para o bem e neste caso a progressão não admite pausa (*stásis*), uma vez que não se concebe limite algum no espaço percorrido; o outro, é o movimento em direção ao oposto (o mal) e cuja subsistência consiste em não ter existência” (*Or. Cat.* XXI,2; Moreschini, 2014, p. 276).

O movimento ou devir humano, entendidos como distensão própria do ser criado, assume, assim, uma dimensão duplamente positiva: enquanto possibilidade de exercício da liberdade, e como oportunidade de progresso movido por uma *tensão para um fim* sempre maior, como explica o nosso autor:

Se, portanto, considerada enquanto impulso e movimento que conduzem a uma mutação e mudança, não é possível que a natureza humana permaneça em si e por si imóvel, a sua livre escolha (*proáiresis*) move-se absolutamente em direção a um fim, enquanto o desejo do bem a impulsiona, pela lei da natureza, ao movimento (*kínesin*) (*Or. Cat.* XXI,3, Moreschini, 2014, p. 276).

O movimento e a mutabilidade (*tropê*), vistos pelos antigos gregos como algo de negativo, associados à degradação do ser, ganham agora uma dimensão positiva, enquanto propriedade essencial de toda a existência finita e possibilidade de progresso infinito (Peroli, 1993, p. 51-52). Ao ponto de se assumir que, se a criação deixasse de mover-se, cessaria no mesmo instante de existir (cf. *Hom. op.* XVI; SC 6, 158).

Gregório de Nissa tem plena consciência da novidade do seu pensamento. Num texto redigido já no final da sua vida, insiste em mostrar a bondade essencial da mudança —*tropê*— ao afirmar que “existe uma ação admirável do movimento que consiste no crescimento no bem, a mudança para o melhor, transformando perpetuamente em mais divino o que muda de forma bela. O que, portanto, parece nocivo – isto é, que a nossa natureza seja mutável” – torna-se um ensejo de “nunca cessar de crescer em direção ao melhor e em nunca colocar um limite à perfeição” (Perf.; PG 46, 286).

A última frase constitui a tese que preside ao pensamento do Nisseno: a perfeição humana consiste num movimento intencional, sem pausa, em direção a uma meta. As coisas criadas existem neste *diástema*, no espaço do tempo que assinalam uma lacuna ontológica permanente entre as criaturas e o Incriado, seu Autor. Dentro dos limites do *diástema*, o movimento-*kínesis* atua como uma componente incontornável e necessário do mundo criado. Contudo, ao contrário do platonismo que via na mudança e movimento uma inevitável degeneração do ser, Gregório vê aí uma possibilidade e meio para o progresso.

2 Diástema: *Tempo, espaço, movimento e liberdade*

No quadro da ordem criada, a *kínesis* é inseparável do conceito de *diástema* (διάστημα) (Douglass, 2006, p. 224). A estes conceitos, há ainda que acrescentar um terceiro, o de mutabilidade (*tropê*) (Daniélou, 1970, p. 95-115). Estas três noções distintivas da condição humana são consequências imediatas do facto de o homem ser criado, ao contrário de Deus, a quem nenhuma destas categorias se aplica.

Concordando com Aristóteles na noção de movimento “que não consiste somente em um deslocamento local, mas é também na evolução e alteração e mudança” (*Hom. Op. I*; SC 6, 87; PG 44, 129c).

O movimento define tanto a diferença do ser humano em relação ao divino como o modo ou processo de aquele participar da perfeição divina. De facto, se o Homem é “imagem” de Deus, este conceito pressupõe, ao mesmo tempo, semelhança e diferença. É o tema principal do *De Hominis opificio*. A *semelhança* está patente nas “cores” e “beleza” que o Criador deixou na *imago Dei*: “a pureza, a liberdade, a felicidade, a bondade e tudo o resto que nos torna semelhantes à Divindade... a razão, o pensamento, o espírito... o amor, o entendimento ou reflexão” (*Hom. Op. V*; SC 6, 96-97). A diferença, que deriva “precisamente no facto de que um existe sem criação, tem como consequência outras propriedades”. De entre essas “outras propriedades” destacam-se a “mutabilidade” (*tropê*), a mudança (*alóiosis*) e o movimento (*kínesis*).

O espaço, *diástema* é o que caracteriza o ser criado, enquanto manifesta e ao mesmo tempo esconde sua origem. Com este termo quer-se referir as categorias de tempo e de espaço com características substanciais dos seres criados (Pacheco, 1983, p. 225-226); é o *espaçamento* de tempo e espaço que limita os seres criados. Em Deus não existem estas marcas da *diástasis* derivada da própria noção de criação (Von Balthasar, 1988, p. 2-3).

Precisamente porque o *diástema* é o intervalo ou espaço, que é como que o “recetáculo” de todos os seres criados, e a extensão do tempo e do espaço que fornece os limites para a ordem criada, “pois não existe neste mundo criado que não seja no espaço e no tempo” (*Eun.* 1; II, 368A), Deus e “a vida transcendente e bem-aventurada, não tendo tempo de duração” permanece fora do espaço e do tempo (*Eccl.* GNO V, 412.10-19; Verghese, 1976, p. 249-251).

O *diástema* determina, por conseguinte, de modo íntimo e essencial a finitude do ser enquanto criado (Peroli, 1993, p. 45). Enquanto em Deus a *arché* e o *télos* coincidem, sem espaço nem termo (*adiastátos*), no plano das criaturas *arché* e o *télos* estão separados pelo espaçamento do tempo e do espaço (*diástema*) (Peroli, 1993, p. 48). Como observa Von Balthasar, embora o *diástema* e o movimento distingam e “separem” o Homem de Deus, é, em última análise, o que permite ao ser humano ascender até Deus (3-4; Harmon, 2016, p. 4). Sendo assim, o Homem criatura só é, na medida em que é devir para o ser que não é ainda.

O tempo e o espaço revestem-se, assim, de um significado ambivalente: por um lado têm algo de negativo, enquanto denunciam a finitude e a limitação de quem os experimenta; mas também de profundamente positivo, na medida em que geram e potenciam o progresso e superação das atuais formas de ser. Finitude e progresso dizem o homem enquanto ser imperfeito, chamado à perfeição. É próprio da condição humana “estar em alteração e mudança e nunca permanecer no mesmo estado, que se mova em direção ao bem, quer se afaste da participação do bem” (*Sobre os Salmos*, I, 746, 2-4).

Corpo e espírito estão sujeitos ao movimento. Mas o Nissenho presta uma especial atenção ao movimento do corpo humano. O movimento é, antes de mais, próprio dos corpos vivos, que se movem constantemente; ao contrário dos corpos mortos. Explica-o muito claramente no *Hom. op.*, quando afirma: “Esta vida dos nossos corpos, material e sujeita a fluxos, avançando sempre por meio do movimento, encontra a força do seu ser no facto de nunca descansar do seu movimento” (*Hom. op.* PG 44, 165,3-6).

Esta lei universal da *kínesis* aplicada a todas as criaturas aplica-se especialmente ao ser humano, esse microcosmo que participa do movimento do cosmos, com a diferença substancial que o homem pode escolher e decidir intencionalmente o modo e sentido do seu mover-se. “Quem não sabe, – pergunta-se Gregório – que a vida humana é como uma corrente que está

sempre em movimento, desde o nascimento até à morte, movimento que só parará quando deixar de existir?" (*An. res.* 67, Moreschini, 2014, p. 468).

Homem, enquanto criatura, não pode existir sem mudança: ou para o bem ou para o mal (*Hom. op.* XIII; SC 6, 135; *Vita Moys.* II,1; SC 1bis 32). Pela "escolha livre" e exercício da liberdade, que é ela própria um movimento da vontade e do espírito humano (*Vita Moys.* II,3; SC1bis 32) e pelo "pensamento que é um movimento específico da mente e uma certa atividade" (*kínesis kai energia*) (*An. res.* 12, Moreschini, 2014, p. 365), o ser humano pode determinar o seu progresso ou regressão.

A *diástema* que é, por um lado, um limite próprio do ser criado, é, ao mesmo tempo, condição de liberdade e progresso. Existindo no tempo e no espaço, o Homem pode decidir livremente *mover-se* para o bem ou para o mal: Neste último caso o resultado é "a não-existência", no primeiro caso "o progresso não conhece pausa nem limite" (*Or. Cat.* XXI,1-3, Moreschini, 2014, p. 276): Efetivamente, "aquilo que está sempre em movimento, se o seu progresso for para o bem, nunca deixará de avançar para o que está à sua frente, devido à infinito do curso a ser percorrido" (*Hom. op.* XXI, SC 6, 181).

Na *Vida de Moisés*, o nascimento de Moisés simboliza este movimento, concebido como "renascimento" constante: "estar sujeito à mudança é nascer continuamente" (*Vita Moys.* II,3-4; SC 1bis, 32-33).

Tirando partido do simbolismo forte do "nascimento" (Jo 3,1-18), Gregório associa o nascimento contínuo ao movimento do homem em permanente mudança e progresso (ou retrocesso) fazendo depender este processo da liberdade de escolha. A liberdade preside ao movimento humano, como distintivo do mesmo: "nascimento ao qual preside a liberdade" (Gaïth, 1953, p. 71-72). Moisés é apresentado como líder exemplar que "incentiva fortemente o desejo de liberdade" que fará sair os seus compatriotas da servidão do Egito (*Vita Moys.* II,90; SC 1bis, 57), apontando o caminho e os obstáculos a superar (*Vita Moys.* II,121). Estar sempre perante a possibilidade e liberdade de escolha é característica da condição e inquietude humana que "está sempre em movimento" (*An. res.* PG 46, 92A; Völker, 1993, p. 78).

Livre arbítrio que nos torna semelhantes a Deus (Gaïth, 1953, p. 40-441; Toso, 2006, p. 475), motivo de fundo que subjaz à ideia de um movimento e mutabilidade colaboração entre a livre vontade humana e a ação/gracia divina. É o conhecido "sinergismo" nisseno (Völker, 1993, p. 78, 81-82).

3 O Homem como fronteira (methórios): corpo e movimento

O ser humano, enquanto, *ser no mundo*, participa do cosmos, mas ultrapassa este, porque criado à "imagem de Deus" (Gn 1,26-27) e chamado a realizar plenamente essa *Imagem*. Gregório não deixa de se questionar

perante tal paradoxo: “Como é que o que é perfeitamente livre e incorruptível é semelhante ao que está sujeito às paixões e à morte?” (*Hom. op.* XVI,5; SC 6,152).

A solução para este “abismo” entre o corpóreo temporal e o incorpóreo eterno está no próprio lugar e constituição da “natureza humana” como *mésos-methórios*, ou *fronteira* (*mésos*) entre a matéria e o espírito, entre o inteligível e o corpóreo, entre a Transcendência e o mundo irracional (cf. *Hom. op.* VIII; XVI; SC 6, 155; 106-112). O termo *methórios*, central no vocabulário filosófico-teológico do Capadócio, é de proveniência geográfica, designando a “fronteira” que separa territórios. Com este sentido, indica um lugar intermédio ou espaço de passagem (Daniélou, 1970, p. 119-132). No nosso contexto, o termo designa o “limite entre duas ordens descontínuas, fronteira entre mundos que reciprocamente se excluem ou são abissalmente distantes” (Maspero, 2007, p. 382). Nesta aceção é usado para designar a “fronteira” entre Deus e o mundo criado, o tempo e a eternidade.

Enquanto “fronteira”, o ser humano está profundamente ligado ao mundo material e animal, do qual ao mesmo tempo se distingue, pela inteligência e liberdade que o capacitam para se autodeterminar no seu destino. Ser *methórios* entre o mundo sensível e o inteligível (*Cant.* GNO VI,333,14) não significa, por conseguinte, mera separação ou transição entre dois mundos, mas sobretudo síntese de ambos, entre os quais a vontade joga um papel fundamental no exercício da livre escolha (*proairesis*). Enquanto imagem de Deus, o homem é o elo entre dois mundos: sensível e inteligível, não enquanto opostos —como o são o bem e o mal—, mas enquanto fronteira de livre trânsito. É esta condição de “fronteira” e a liberdade que colocam o Homem “numa espécie de prova provisória” (Pacheco, 1983, p. 202).

O drama humano joga-se precisamente nas escolhas entre duas alternativas: progredir para melhor, ou regredir para o não ser. Daqui resulta uma *tensão* existencial baseada na própria ontologia da natureza humana. Como “fronteira”, o ser humano pertence às duas esferas, podendo progredir ou regredir. A liberdade é a melhor expressão desta fronteira e, por vezes, o termo *methórios* acaba por ser sinónimo de liberdade criada e possibilidade de maiores progressos (Daniélou, 1970, p. 132).

Nesta sua cinantropologia *projetada*, Gregório utilizou a *kinesis* para se referir ao corpo humano em diversos sentidos. Em primeiro lugar, o movimento é prova de vida: estar vivo é mover-se, em contraste com o estar morto. Os corpos vivos estão em movimento constante, nunca parando a sua transformação de um estado ao outro (*Or. Cat.* XXVII,5, Moreschini, 2014, p. 324).

O Nisseno dedica atentas digressões a descrever o funcionamento (movimentos) do corpo humano, suas funções e expressões (linguagem, riso, digestão, metabolismo...), seguindo os conhecimentos médicos de então (cf.

Hom. op. VIII-IX; XXX). Efetivamente, para o nosso autor, corpo e espírito formam o “composto humano” uno (*An. res.* 40, Moreschini, 2014, p. 266, 412; *Hom. Op.* XII; XIV; SC 6, 133; 147; *Or. cat.* XVI,6-8, Moreschini, 2014, p. 264, 266; *Eccl.* VII,2; SC 416, 348. Corpo e alma,). “A alma e o corpo, dois elementos que fazem do Homem um “composto harmónico”, trabalham juntos do princípio (criação/nascimento) ao fim (escatologia/ressurreição), *movendo-se* conjuntamente para um mesmo objetivo. O ser humano é, por isso, o lugar de convergência da matéria com o espírito, do corpo com a alma.

Segundo esta abordagem unitária, todas as funções corporais servem os propósitos a que chamamos vida, caracterizada pelo movimento: ao contrário das árvores, o corpo humano está concebido, pela própria anatomia, para se mover. Não o faz, porém, como os animais, mas pela “autodeterminação” e “liberdade”. Compete ao Homem, “pelo livre arbítrio (*proáiresis*), decidir o seu futuro e a “vitória a alcançar” (*Cant.* XII, GNO VI 345,15-21).

O corpo reveste-se, por isso, de uma relevância particular, pois é na sua corporeidade que o Homem é *methórios*, ou ponto de encontro entre o mundo espiritual e o mundo material. A noção estoica do homem-microcosmos é acolhida e, ao mesmo tempo, drasticamente revista, na medida em que o ser humano é assim considerando não por ser composto pelos mesmos elementos da natureza, mas por ser “imagem da natureza daquele que o criou” (*Hom. op.* III-IV). Sendo livre, a pessoa pode criar-se, fazer-se, escolhendo o que quer ser, tornando-se o resultado das suas escolhas (*Or. Cat.* XXI, Moreschini, 2014, p. 276).

A ascese ou exercitação corporal enquadra-se neste trabalho voluntário de cada ser humano ir “esculpindo” a melhor estátua ou obra de arte de si mesmo: “do mesmo modo que no trabalhar a pedra, há um momento em que a ideia emerge, primeiro obscuramente, depois do acabamento da obra de uma forma mais clara; assim também no esculpir o nosso ser, o ideal que a alma deve realizar não se manifestará senão com o progresso do corpo, imperfeitamente no corpo imperfeito, perfeitamente no corpo perfeito” (*Hom. op.* XXIX; SC 244).

Efetivamente, o ser humano não existe como *ser* acabado, mas só é, na medida em que procurar superar-se sempre, buscando ser mais, movido pelo desejo de infinito constituinte do seu próprio ser. No breve opúsculo sobre *De instituto christiano*, o autor reitera que o desejo que preside a tal impulso está já “inscrito na criação”: “o impulso que o leva a desejar as coisas belas e melhores faz parte integrante da essência e natureza do homem”. Alguns parágrafos adiante, acrescenta: “o Homem deve, portanto, progredir até se tornar perfeito, como diz o Apóstolo” (cita, de novo, Ef 4,13-15). E associa este “progresso” ao esforço e competição, baseando-se no preceito do próprio Senhor (cf. Lc 13,24; Mt 11,12; 10,22; Mc 13,13), que “nos exorta a correr e nos manda participar com fervor na competição,

pois o dom da graça é conforme aos esforços de quem o recebe” (*Inst.* PG 46, 289).

É a partir deste entendimento cinético da condição humana que o Niseno retira uma série de consequências de vária ordem. A que mais nos interessa é a sua teoria do crescimento humano e espiritual, que resulta da combinação da mudança constante e da capacidade humana de, devido à sua singular capacidade cinética, escolher o seu caminho e destino.

Da doutrina da criação deriva a doutrina de evolução e do progresso das criaturas que corrige drasticamente a visão cíclica do tempo e da vida, típica dos gregos. O tempo é a condição de realização da *prova* dos que se “esforçam” por progredir.

O Homem, enquanto recapitulação do universo, é o termo último de um movimento ascendente a que todos os seres aspiram. Existe, portanto, um nexu íntimo entre o mundo material e o mundo espiritual. Esta conexão profunda é particularmente visível no Homem, onde o espírito atua e movimenta todos os órgãos e membros do corpo (cf. *Hom. op.* VI; SC 99). Na cosmologia e antropologia dinâmicas de Gregório, a matéria tende para o espírito, o mundo material aspira ao mundo espiritual; o Homem, que é o espírito na matéria, é o termo último de um movimento ascendente e, ao mesmo tempo, o termo último a que todos os seres aspiram. Esta evolução exprime-se em termos de *movimento* (*kínesis*) universal e continuado que une todos os seres, sem os confundir (Daniélou, 2002, p. 36-38). Especialmente o Homem “criado à imagem [...] tende desde então para a perfeição” (*Hom. op.* XVI, SC 6, 151; 154).

Como toda a realidade criada, o género humano é intrinsecamente *diástema* (*diástasis*), tensão e distensão. A noção de “movimento” – *kínesis*, indissociável das categorias de espaço e tempo, define a condição humana na sua existência espaciotemporal. Contudo, ao contrário do platonismo que via na mudança (*tropê*) e movimento uma inevitável degeneração do ser, Gregório vê aí a viabilidade do progresso. Aos dois conceitos *diástema* e *kínesis* que formam o quadro da ordem criada, há, por isso, que acrescentar um terceiro, o de mutabilidade (*tropê*) (Daniélou, 1970, p. 95-115). Três noções distintivas da condição humana e consequências imediatas do facto de o homem ser criado, ao contrário de Deus, a quem nenhuma destas categorias se aplica.

O Homem distingue-se pelo movimento livre. O ser humano é, em primeiro lugar, liberdade de movimento: *autexousios kínesis* (*Eccl.* V,6; SC 416, 288). A vontade livre é o fator determinante na condução dos destinos da pessoa cuja vocação é progredir (Taranto, 2009, p. 424-429). Para ilustrar o nexu entre movimento humano e liberdade, Gregório compara o *homo viator* à corrente de um rio que flui e está sempre em moção. A liberdade preside a esse movimento humano, que tem como marca distintiva ser voluntário e intencional (Gaïth, 1953, p. 68-69).

Como um “rio levado pela sua própria corrente, mas onde não aparece sempre a mesma água no mesmo lugar, mas é dotado de um movimento que não cessa de mudar, mas uma transcorre e uma outra sobrevém, e se o movimento alguma vez cessasse, cessaria de existir...” (*Hom. op.* XIII; SC 6, 135). A imagem da torrente de água do rio retorna para expressar a antropologia dinâmica e a concepção cinética da vida: “Quem não sabe – pergunta-se Gregório –, que a vida humana é como uma corrente que está sempre em movimento (*kínêsis*), desde o nascimento até à morte, movimento que só parará quando deixar de existir?” (*An. res.* 67, Moreschini, 2014, p. 468).

Tudo o que não se move ou é incriado ou não é vivo; ser vivo e imóvel é ser divino; mover-se é existir e estar vivo. Esta lei universal de todas as realidades naturais aplica-se especialmente aos humanos, com a diferença substancial de que estes podem escolher e decidir livre e intencionalmente o modo e o sentido do seu mover-se. Não podendo deixar de se mover, também não pode deixar de escolher: ou mover-se para o bem ou para o mal (*Hom. op.* XIII; SC 6, 135; *Vita Moys.* II,1; SC 1bis, 32).

Tirando partido do eloquente simbolismo do “parto” (Jo 3,2-7), Gregório equipara o movimento/progresso humano ao “nascer de novo” contínuo que depende da livre escolha. Fala-se, com razão, do “sinergismo” característico da antropologia gregoriana, segundo a qual o progresso humano resulta da mútua colaboração entre a ação de Deus e o esforço do Homem, entre imanência e transcendência. Embora esta sinergia se aplique especialmente à vida espiritual (cf. *Prof.; Inst.*, 5,10; *Beat.*, VI; Völker, 1993, p. 81-82), aplica-se também a todos os demais âmbitos do agir humano. Isto porque o dinamismo antropológico até aqui descrito é intrínseco à natureza humana no seu todo, corpo e espírito.

4 Askesis e aretè: a viagem infinita rumo à perfeição

Como vimos, todo o pensamento gregoriano é marcado pela tensão dialética que quer superar todos os dualismos, a partir da doutrina da criação (Del Bosco, 2005, p. 772). Esta introduz-nos não numa bipolaridade, mas num caminho ou percurso ético-ascético, onde a liberdade (*proairesis*) constitui o elemento dinamizador do qual depende o sentido e o sucesso da “corrida”. Retomando a concepção tipicamente helenística da filosofia como “opção de vida” e “exercício espiritual” (Hadot, 1995, p. 337-351, 276-291; Hadot, 1987, 48-74, 128-133), Gregório concebe a vida virtuosa como uma *exercitatio* constante.

Todavia, enquanto para o platonismo a mudança era vista como um defeito contrário ao bem e à virtude, Gregório parte da constatação de que o movimento e a mudança, intrinsecamente constituintes da natureza

humana, não são impeditivos, mas antes possibilitantes da virtude. Fica assim corrigido o antigo dogma grego que associa o bem à imutabilidade; e o mal à mudança. Afinal, estar sujeito à mudança é condição de decidir crescer por livre escolha (*Vita Moys.* II,2-3; SC 1bis, 32).

Essa mudança constante pode ocorrer numa de duas direções, que vão distinguir dois tipos de movimento qualitativamente opostos: ou se caminha para melhor, ou se piora, sem que haja outra possibilidade. Mas enquanto a mudança para o inferior é cíclica e repetitiva (característico do mundo natural e biológico, e que nos aproxima das moções animais; cf. *Eccl.* I,7; SC 417, 122; 124), o segundo tipo de movimento, associado ao progresso, é assim descrito no epílogo do *De perfectione* (PG 46, 286):

A melhor dimensão da nossa mutabilidade é a possibilidade de crescer no bem; e essa capacidade de melhorar transforma a alma, à medida que ela se transforma cada vez mais no divino. E assim o que parece tão assustador... (refiro-me à mutabilidade da nossa natureza) pode ser, de facto, um desafio a voarmos para degraus mais elevados. Seria, de facto, um problema se não fôssemos suscetíveis de uma mudança para melhor. Não se deve, pois, ficar desanimado quando se considera esta tendência [par a mudança] da nossa natureza, mas sim mudar de tal forma que possamos evoluir constantemente para o melhor, sendo melhores, transformando-nos de glória em glória, e assim sempre melhorando e aperfeiçoando-nos e sempre mais perfeitos pelo crescimento quotidiano, sem nunca chegar a um limite de perfeição. Porque esta perfeição consiste em nunca pararmos o nosso crescimento no bem, em nunca circunscrevermos a nossa perfeição por qualquer limitação.

Sublinhemos algumas ideias chave desse trecho: do medo da mudança à mudança como oportunidade de crescer ou progredir para melhor; é a este movimento ou “mudança boa”, que permite “crescer para melhor” que se refere, mais uma vez, o apóstolo Paulo ao falar da nossa transformação *de glória em glória* (2Cor 3,18) (*Cant.* VIII; PG 44, 900c). Com esta expressão é ilustrada a ideia mais original de Gregório: do perpétuo progresso no bem, de começo em começo, de virtude em virtude (Harl, 1993, p. 307-310). Por isso, é errado conceber a perfeição como um estado alcançado ou meta realizada. Ela é antes o progresso possibilitado pela “imperfeição” criatural e pela perspectiva da meta jamais alcançada.

Chegamos, assim, à mais significativa intuição de Gregório: a solução do velho *paradoxo* do movimento: a mudança constante do mundo físico deixa de ser movimento/progresso real, e toda a permanência no bem torna-se princípio de autêntica mudança e progresso. Esta ideia é cabalmente exposta na *Vida de Moisés* que, como mostra o seu subtítulo, trata da viagem para a virtude (*perí aretês*):

Mas esta corrida (*drómos*), sob outro ponto de vista, é estabilidade (*stásis*)... Estamos perante o maior dos paradoxos: movimento (*kínêsis*) e estabilidade (*stásis*) são a mesma coisa. Porque, normalmente, quem avança não está pa-

rado, e quem está parado não avança. Mas aqui ele avança precisamente por estar parado. Que significa isto? Que tanto mais alguém avança na corrida da virtude (*aretês drómon*) quanto se mantém fixo e inamovível no bem... É como os que tentam subir através da areia. Não importa que deem grandes passos, desperdiçam o seu esforço, porque os seus os pés escorregam constantemente para baixo com a areia; apesar de toda energia gasta, não fazem qualquer progresso neste movimento. Mas se, segundo as palavras do Salmista, “retirou os pés da lama fundo do abismo e os apoia firmemente sobre a rocha”, — a Rocha aqui é Cristo, plenitude da virtude-, mais rapidamente cumprirá a sua corrida e, segundo Paulo, mais firme e seguro está no bem. A sua própria estabilidade torna-se para ele como uma asa no seu voo para as alturas; seu coração torna-se alado por causa da sua estabilidade no bem (*Vita Moys.* II, 243-244; SC 1bis, 110).

Para chegar aqui, Gregório teve de rever substancialmente o próprio conceito de perfeição. Desde os pré-socráticos a Plotino, os gregos identificavam a perfeição com finitude, e a imperfeição com infinitude. Tudo o que é mensurável está marcado ou contido dentro de certos limites e só poderemos chamar perfeito a algo definido por limites. Por isso, para Aristóteles o infinito (*ápeiron*) não é perfeito (*téleion*), uma vez que não conhece limite (*Physica* 207a.8-15).

Ora, segundo Gregório, tal noção de perfeição (*teleiôtês* = circunscrito por alguns limites) nunca se pode aplicar à vida virtuosa cuja expressão acabada é Deus, que é perfeito precisamente por não estar sujeito a qualquer limite. Consequentemente, a virtude, sendo a imitação de Deus, nunca atinge a *completeness*, e, por isso, o caminho do progresso humano não conhece limites: “No que concerne à virtude, aprendemos com o Apóstolo que o único limite de perfeição consiste em não ter limite” (*Vita Moys.* Pref. 8; SC 1bis, 4). Ao conceber a perfeição como perpétuo progresso alimentado pelo desejo, o Nisseno opera uma verdadeira “revolução do infinito”, cheia de consequências.

Se para o ideal grego a perfeição reside no acabamento, na *completeza* de algo; mas também na imobilidade e indiferença (estoicismo), revendo drasticamente esta identificação da perfeição com “cumprimento” ou realização acabada de um fim (*télos*) e, consequentemente, como algo acabado e imóvel (*Phys.* 207a-5-15), o Nisseno vê no progresso perpétuo a essência da “perfeição”. Na base desta ideia, estão alguns pressupostos essenciais: a distinção entre infinitude (incriado) e finitude (criaturas); a visão do homem como imagem de Deus que, como tal, reflete em si, na sua capacidade natural de progresso infinito; a pessoa humana como vocacionada à transcendência (*sede perfectos!*, Mt 5,48) e, consequentemente, como infinitamente perfeitível e capaz de um crescimento perpétuo; o desejo e a liberdade como motores desse dinamismo sem fim à vista. Ao conceber a perfeição como perpétuo progresso alimentado pelo desejo, o Nisseno opera uma verdadeira “revolução do infinito”, traduzida em expressões como

esta: “a perfeição da natureza humana consiste em estar sempre dispostos a conseguir um maior bem” (*Vita Moys.* I,10; SC 4). É uma afirmação que o Nisseno quer demonstrar em toda a sua obra. Porque o Bem que se almeja é ilimitado, o desejo de quem busca participar nesse Bem não tem limite e, portanto, nunca diz “basta”. Na nossa aventura em busca da perfeição, parar é retroceder. Não há, por isso, lugar para “stop” (*stásis*).

Como sugere o próprio termo, *virtus* aponta para o esforço; algo que se adquire através de empenho e dedicação da vontade (Taranto, 2009, p. 489). *Diástema* é o lugar e o tempo da realização da virtude. A perfeição é esse esforço com vista à *virtus*, que se traduz numa *corrida* para diante e num progresso contínuo movido pelo desejo jamais saciado: “É preciso, então, manifestar um grande desejo de perfeição (*teleiôtês*) de que somos capazes, e alcançar tudo o que somos capazes de alcançar. Com efeito, quem sabe se a perfeição da natureza humana não consiste na disposição em tender sempre para um bem maior?” (*Vita Moys.* Pref. 10; SC 1bis 4).

O desejo é o motor da vontade e as asas do coração nessa continuada aventura humana entre a terra e o céu: “uma vez que o desejo nos lança ao que está adiante e orienta sempre àquilo que é ainda maior” (*Vita Moys.* II, 242-243. 244; SC 1bis, 109. 110).

Retomando a ideia platônica do desejo com as “asas da alma” (*Phaedro*, 246), Gregório recapitula nestes termos a sua mística ascensional: o Homem “voa cada vez mais para o alto”, quando,

graças ao já conseguido, deseja não renunciar ao que está acima e torna incessante seu impulso às coisas do alto renovando sempre, com o já conseguido, a tensão para o voo. De facto, o trabalhar da virtude alimenta sua força no cansaço, já que sua tenção não diminui pelo esforço, mas aumenta. Por esta razão dizemos que o grande Moisés, apesar de fazer-se cada dia maior, nunca se deteve no caminho para o alto, nem impôs a si mesmo algum limite até o cume, mas, uma vez posto o pé na escada em cujo cimo estava Deus (Gn 28,12), como diz Jacob, subiu ininterruptamente ao nível superior, sem cessar nunca de subir, porque sempre há um degrau mais alto do que aquele a que já se chegou (*Vita Moys.* II, 227; SC 1bis, 105).

O dinamismo espiritual é motivado pela natureza do objeto do nosso desejo: Deus que é infinito e ilimitado explica que nosso desejo nunca seja plenamente saciado:

Por esta razão, se dá satisfação ao desejo de Moisés precisamente naquilo que este desejo fica sem satisfação. Com efeito, aprende do que já foi dito que a Divindade, pela própria natureza, é inabarcável, pois não está circunscrita por nenhum limite (*Vita Moys.* II, 236; SC 1bis,108).

O progresso infinito é motivado precisamente pelo desejo jamais plenamente saciado e pela não “saciedade” que impele para o infinito.

5 Epéktasis: O progresso infinito

Tudo o que dissemos até aqui acerca do *movimento-kínesis* e da antropologia cinética remete-nos para outra noção chave do pensamento nisseno: o conceito de (*epéktasis*). Esta ideia é especialmente desenvolvida nas obras da maturidade (c. 390), *Comentário ao Cântico* e *Vida de Moisés* (391/392), onde Gregório se ocupa de resolver a já mencionada aparente aporia: “é absolutamente impossível alcançar a perfeição, uma vez que a perfeição não permite limites e a virtude não tem senão um limite: o ilimitado” (*Vita Moys.* Pról. 8; SC 1bis, 4). Pouco antes tinha dito que “no que concerne à virtude, é impossível delimitar a perfeição, pois ficou mostrado que tudo o que está contido dentro dos limites não é perfeição” (*Pról.* 5; SC 1bis, 3). Que sentido faz, então, o apelo “*sede perfeitos*”?

É para resolver esta aparente aporia que Gregório retoma a linguagem metafórica de Fl 3,13 (*epekteinómenos*), citado ou evocado mais de uma dezena de vezes na sua obra, para desenvolver a doutrina da *epéktasis*, em que se descreve o progresso humano como um “esquecer o já alcançado para um perpétuo *lançar-se para a frente*”.

Seguindo a proposta de S. Paulo, em Fl 3,12-14, que equipada o caminho da “perfeição” (*teleíosis*) cristã a uma “corrida” (Fl 2,12), impulsionada (*epekteinómenos*) (Fl 3,13) pela meta (*skopós*) e “prémio” de Deus, em Criso (Fl 2 14), também Gregório retoma a metáfora da “corrida” (*drómos*) e do *corredor* totalmente focado no *skópos* da perfeição para traduzir o *élan* e as *etapas* a percorrer no progresso humano (Daniélou, 1944, p. 291). O texto paulino fecha com uma afirmação que também será desenvolvida por Gregório: “*entretanto, qualquer que seja o que já alcançámos, mantenhemos o rumo*” (Fl 3,16). Trata-se, pois, de uma corrida *orientada* por um “rumo a manter”.

Tanto o contexto como o texto (*epekteinómenos*) de Fl 3,13, sugerem já a tensão impulsionante da imanência à transcendência: *epéktasis* vem de *epi* (marca da imanência), e *ek*, referente à transcendência; e *tasis*, que designa a tensão de um músculo ou de um membro do corpo. Gregório faz, assim, da *epéktasis*, enquanto tensão para a transcendência num contínuo *crescendo*, a síntese da sua espiritualidade. Não estaremos, contudo, a extrapolar o seu pensamento se alargarmos esta noção a todas as dimensões do progresso humano, na medida em que a via da perfeição consiste num progresso do Homem todo, sem pausa nem descanso numa meta, mas num dinamismo que, por sua vez, continua de meta em meta: toda a conquista, cada nova etapa se converte em novo ponto de partida em direção a um objetivo novo e superior.

Ciente de que não é o primeiro a tirar tal partido da metáfora desportiva de Fl 3,12-14, Gregório reaproveita a simbólica agonística insinuada

por Paulo, para afirmar, em primeiro lugar, que é intrínseco à condição humana aspirar à perfeição (virtude), e para, em segundo lugar, mostrar que tal ideal de perfeição é intrinsecamente destituído de limite. É este horizonte ilimitado que explica a perpetuidade da “corrida” ou movimento “para a frente” ou “para o mais alto”. É próprio do Homem criado por Deus, “correr sempre para o alto, com os olhos só na meta” (*Hom. Cant.* XII; PG 44, 1026).

O ser humano é este atleta movido pela “desproporção” das coisas maiores que *estão por diante* e, por isso, sempre *protenso* (Fl 3,13):

Referindo-se à sua experiência, Paulo afirma: *considero não ter ainda compreendido. Mas, esquecendo as coisas do passado, continuo a correr para o que está para a frente* (Fl 3,13). Considero que o seu comportamento nos transmite este ensinamento: na nossa participação constante na natureza bem-aventurada do Bem, as graças recebidas são de facto grandes, mas o caminho que está para além do nosso alcance imediato é infinitamente mais vasto do que vamos alcançando. Esta desproporção é manifestada ao homem que vive tal experiência no tempo presente e em todo o tempo, e quem toma parte nesta aventura tem a possibilidade de crescer de modo inexorável (*Hom. Cant.* XII,1; PG 44, 1024).

Tal como Abraão que, “querendo ver a beleza primigénia... subiu degrau em degrau, apoiando-se sempre o no que já alcançara, sempre se protendia para aquilo que tinha por diante (Fl 3,11), focando seu coração nas belas subidas” (*Eun.* II, 89, Moreschini, 2014, p. 1026), também subiu essa “montanha de difícil acesso” que nos “torna mais fortes à medida que se sobe” (*Vita Moys.* II, 158; SC 1bis, 79). “Passando de meta em meta na sua subida para as coisas do alto”, Moisés torna-se o modelo “dos que se elevam sempre acima de si mesmos” (*Vita Moys.* II, 167; SC 1bis, 83). Porque a perfeição, no sentido grego ou comum, (plenitude acabada) não existe neste mundo, ser perfeito é continuar a *correr sempre para a frente* no caminho jamais consumado, num progresso ininterrupto. Efetivamente, a perfeição (*teleios bíos*) não consiste em alcançar uma meta (*télos*), mas em “nunca cessar de tender para o que está mais além” (*Vita Moys. Prol.* 13-15; SC 1bis, 5-6).

Podemos, assim, falar de uma “margem de progressão” orientada *ad infinitum*. Cada pessoa é um ser inacabado que se projeta, sempre focado no que falta percorrer e nas novas etapas a cumprir de um *iter* jamais concluído. Neste caminho ou movimento, não há lugar para pausa ou descanso, pois “o bem alcançado, por maior que pareça ser, não é senão o princípio do que lhe é superior e melhor” (*Cant.* VI; PG 44, 888).

Verificamos, pois, uma relação essencial entre progresso e transcendência. Em contexto teológico, isso parece evidente: se Deus, a suma transcendência, coincide com a bondade e perfeição supremas, sem limite (*óros*) de tipo algum (exceto o mal), todo o percurso de aperfeiçoamento humano consiste em participar, cada vez mais, da suma perfeição, aproximando-se

da bondade e virtude sem limite; se a meta é o ilimitado, também o progresso de que se fala é ilimitado. Quem persegue a virtude e a perfeição, por natureza ilimitados, está a cumprir o próprio apelo do Transcendente à autotranscendência: *Sede perfeitos*:

A participação do Bem por natureza é completamente desejável para quem o conhece, e, além disso, o Bem é ilimitado; segue-se, pois, necessariamente que o desejo de quem busca participar dele é co-extensivo com aquilo que é ilimitado, e não se detém jamais. Portanto, é impossível alcançar a perfeição, pois, como já dissemos, a perfeição não está circunscrita por nenhum limite; o único limite da virtude é o ilimitado. E como poderá alguém chegar ao limite prefixado, se este limite não existe? Porém, o facto de havermos demonstrado que o que buscamos é totalmente inatingível, não justifica que se possa descuidar do preceito do Senhor, que diz: *Sede perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste* (*Vita Moys. Pról. 8-9; SC 1 Bis, 4*).

O próprio exemplo bíblico de Moisés e de Paulo mostra que “na perfeição que está ao nosso alcance”, é possível “alcançar o mais elevado limite da perfeição” (*Vita Moys. II 227; SC 1bis, 105*), desde que não nos detenhamos na corrida:

De facto, este divino Apóstolo de espírito amplo e profundo, correndo sempre pelo caminho da virtude, jamais cessou de se lançar para a frente (Fl 3,13-14), pois lhe parecia perigoso deter-se na corrida. Porquê? Porque todo o bem, pela própria natureza, carece de limites, e só é limitado pela presença de seu contrário, como a vida é limitada pela morte e a luz pelas trevas; em geral, tudo aquilo que é bem tem seu fim naquilo que é considerado o oposto do bem. Assim como o fim da vida é o começo da morte, assim também o deter-se na corrida pela virtude é o princípio da corrida ao vício (*Vita Moys. Pról. 5; SC 1bis, 3*).

Este otimismo ético e ascético é retomado por Gregório, cerca de 10 anos depois, no seu *De Hominis opificio*:

O mal não é, porém, tão forte ao ponto de levar a melhor sobre o poder do bem, nem a inconstância da nossa natureza é mais forte e estável que a sabedoria de Deus. Não é, de facto, possível que aquilo que se move e muda constantemente seja mais forte e estável do que Aquele que, estabelecido no bem, é sempre idêntico a si mesmo. Enquanto a vontade divina é sempre e em toda a parte imóvel, a nossa natureza não permanece, nem sequer no mal. Efetivamente, o que está sempre em movimento, se progride em direção ao bem, devido à infinitude do seu objeto, jamais cessará de progredir mais para diante, uma vez que jamais alcançará o limite do objeto que busca, o qual, uma vez alcançado, lhe permitirá parar no movimento (*Hom. op. 21; SC 6, 189; PG 44, 201*).

Por conseguinte, é próprio do Homem mover-se incessante e eternamente para o bem, e só para o bem, ainda que a liberdade lhe permite mover-se na direção contrária. Contudo, só o movimento para o sumo Bem é lógico e infinito. “Nenhum limite impede o progresso de quem

se exercita na subida para Deus, porque o bem não tem limite, nem o progredir do desejo de bem é impedido por saciedade alguma” (*Vita Moys.* II, 239; SC 1 bis, 109). Isto porque “a fonte do bem atrai sempre a si os sedentos, como diz a própria Fonte: *Quem tiver sede venha e beba* (Jo 7,37). Com esta exortação não se colocam limites à sede, nem ao movimento para a Fonte, nem à vontade de saciedade. Pelo contrário, a força persuasiva deste mandamento prolonga o movimento, estimula a sede e move o desejo.

Este perpétuo movimento resulta do “parentesco” (*syngéneia*) ontológico entre o Homem, imagem criada, o Arquétipo, razão de ser do desejo que motiva o movimento incessante para o Criador (Lévy, 2000, p. 258).

Moisés é o exemplo acabado deste dinamismo infinito, alimentado pelo desejo da perfeição:

O grande Moisés, progredindo sempre no caminho, nunca interrompeu a subida nem pôs qualquer limite ao seu movimento de subida, mas, uma vez colocado o pé na escada *na qual Deus se apoiava*, como diz Jacob (Gn 28,12), não parou de subir de degrau em degrau sem jamais cessar, porque cada degrau mais alto alcançado impulsionava-o sempre para mais acima (*Vita Moys.* II, 227; SC 1bis, 105).

No seu percurso ascensional, Moisés a personificação da *epéktasis* paulina, no seu itinerário constante, de degrau em degrau, até o mais elevado, “numa contínua corrida para o alto” (*Vita Moys.* II, 152; 156; 157; 227; SC 1bis, 77, 78, 105).

Este impulso é explicado recorrendo à comparação com o movimento físico dos corpos, para concluir que também

a alma [Homem], uma vez libertada da sua ligação terrena, torna-se leve e rápida para o seu movimento para cima, subindo de baixo para cima até às alturas. E como nada vem do alto para interromper o seu impulso (pois a natureza do belo atrai para si aqueles que para ela voltam o olhar), ela eleva-se acima de si mesma cada vez mais e, movida pelo desejo (*epithumía*) das realidades do alto, *projeta-se para o que está à frente* (Fl 3,13), como diz o Apóstolo, e sempre se elevará em direção ao que está mais alto... E assim não para de subir, reavivando sempre a tensão para o seu voo ulterior, através dos progressos que já realizou. De facto, só a atividade espiritual tem esta propriedade de nutrir a sua força pelo exercício; ela não afrouxa a sua tensão pela ação, mas antes a aumenta (*Vita Moys.* II, 224-226; SC 1bis, 104-105).

O princípio é o mesmo: quando se aspira ao infinito pode-se progredir infinitamente; quando o Céu é o limite, não há mesmo limites ao desejo e ao sonho. De facto, é “o desejo das realidades celestes” que alimenta a *epéktasis*. Nesta performance espiritual, o desejo é a energia que move nos move e eleva sempre a fasquia, enquanto força profundamente virtuosa, que é, ao mesmo tempo, sinal de dependência ontológica do Homem face

ao seu autor (“desejando aquilo que lhe é aparentado”), e motor que move à transcendência (*An. res.* 42; *Or. cat.* VII,6, Moreschini, 2014, p. 416, 220):

Posto que o desejo te lança ao que está adiante (cf. Fl 3,13) e não tens nenhuma saciedade em tua corrida, mas o desejo se orienta sempre àquilo que é ainda maior, sabes que há tanto espaço junto a mim, que quem corre por ele jamais poderá alcançar o final da corrida. Porém, de outro ponto de vista, a corrida é quietude... quietude que é como asas do coração na sua viagem para as alturas (*Vita Moys.* II,242-243. 244; SC 1bis, 109-110).

Estamos, pois, a falar de um movimento instigado pelo desejo e intenção livre, e *orientado* pela esperança de alcançar a meta desejada. Sendo uma corrida ascensional, é movimento enquanto inquietude e é, ao mesmo tempo, repouso enquanto saciedade de um desejo jamais plenamente saciado.

No diálogo com Macrina, querendo explicar esta dinâmica do movimento da alma, Gregório reitera que “o ser humano, porque é da sua natureza estar sempre em movimento (*en kinései*), é levado para onde a sua escolha o leva”; e se a “esperança é o guia do nosso movimento para a frente, a memória segue-se ao movimento (*kínesis*) efetuado pela esperança. Se a esperança conduz a alma para o que é belo por natureza, o movimento da escolha (*proairéseos kínesis*) imprime na memória um rasto brilhante” (*An. res.* 43, Moreschini, 2014, p. 418).

Por outras palavras, o bom sucesso do progresso humano depende de uma boa orientação do desejo e da esperança que movem cada pessoa. Como sublinha o nosso autor, é a “esperança que aponta o caminho a seguir no futuro e que motiva a superar os obstáculos”, considerando a memória do passado só na medida em que se transforma em movimento em direção ao bem futuro.

Siglas

<i>An. Res.</i>	= <i>De anima et resurrectione</i>
<i>Cant.</i>	= <i>In Canticum Canticorum</i>
CCL	= Corpus Christianorum – Series Latina
<i>Eccl.</i>	= <i>In Ecclesiasten Homiliae</i>
<i>Eun.</i>	= <i>Contra Eunómio</i>
GNO	= <i>Gregorii Nysseni Opera</i>
<i>Hom. Op.</i>	= <i>De hominis opificio</i>
<i>Inst.</i>	= <i>De instituto christiano</i>
<i>Or. Cat.</i>	= <i>Oratio catechetica magna</i>
<i>Perf.</i>	= <i>De perfectione christiana</i>
SC	= <i>Sources Chrétiennes</i>
<i>Vita Moys.</i>	= <i>De Vita Moysis</i>

Referências

- BASTIAENSEN, A. A. R.; HILHORST, A.; KORTEKAAS, G. A. A.; ORBÁN, A. P.; VAN ASSENDELFT, M. M. *Acti e Passioni dei Martiri*. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1990.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Filosofia aristotélica*. São Paulo: Editora Manole Ltda, 2003.
- DANIELOU, Jean. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. Paris: Du Cerf. 1955.
- DANIELOU, Jean. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E. J. Brill. 1970.
- DANIÉLOU, Jean. *Origene. Il genio del cristianesimo*. Roma: Edizioni Arkeios. 1991.
- DANIÉLOU, Jean. *Platonisme et Théologie mystique*. Paris: Éditions Montaigne. 1944.
- DEL BOSCO, Flavio. In viaggio verso l'arete. Askesis ed apthymia nel pensiero di Gregorio di Nissa. *Studia Patavina*, v. 52, n. 3, p. 774-775, 2005.
- DOUGLASS, Scot. *Diastêma* (διάστημα). In: MATEO-SECO, Lucas F.; MASPERO, Giulio. Gregorio di Nissa. *Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007. p. 224-225.
- DOUGLASS, Scot. *Kinêsis* (κίνησις). In: MATEO-SECO, Lucas F.; MASPERO, Giulio. Gregorio di Nissa. *Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007. p. 356-357.
- GAÏTH, Jérôme. *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris: Vrin, 1953.
- Gregorii Nysseni Opera*. W. Jaeger. Leiden: Brill: 1960-1990. Disponível em: https://archive.org/details/gno-6_202108. Acesso em: 2 out. 2024.
- HADOT, Pirre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes 1987.
- HADOT, Pirre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.
- HARL, Marguerite. *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: 1993.
- HARMON Tera D. *Motion (κίνησις) and Anthropology in the Writings of Gregory of Nyssa*, Washington, D.C. 2016. Disponível em: <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A30410/datastream/PDF/view>. Acesso em: 25 nov. 2024.
- LAPLACE, J.; DANIELOU, Jean. *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*. Paris: Du Cerf, 2002.
- LASSO DE LA VEGA, J. S. *Heroe griego y santo cristiano*, Madrid 1962.
- LÉVY, Antoine. Aux confins du créé et de l'incrété: Les dimensions de l'épectase chez Grégoire de Nysse. *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, v. 84, n. 2, p. 247-274, 2000.
- MASPELO, G.; MATTEO-SECO, L. F. (Edd.). *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.
- MASPERO, G. *Mthorios*. In: MASPELO, G.; MATTEO-SECO, L. F. (Edd.). *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007. p. 381-384.
- MORESCHINI, Claudio (Cur.). *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*. Milano: Bompiani, 2014.

PACHECO, Maria Cândida da Costa R. Monteiro. *S. Gregório de Nissa. Criação e tempo*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.

PEROLI, Enrico. *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

PLEKET, H. W. Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World. *Stadion*, v. I, p. 75-76, 1975.

TARANTO, Salvatore. *Gregorio di Nissa*. Un contributo alla storia dell'interpretazione. Brescia: Morcelliana, 2009.

TOSO, Giampietro dal. *Proairesis*. In: MATEO-SECO, Lucas F.; MASPERO, Giulio. *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007. p. 474-476.

VERGHESE, T. Paul. Διάστημα and Διάστασις. In: Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem. In: DORRIE, H.; ALTENBURGER, M.; SCHRAMM, V. (Edd.). *Gregor von Nyssa und Die Philosophie*. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Leiden: Brill, 1976. p. 243-260.

VÖLKER, Walter. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

Von BALTHASAR, Hans Urs. *Présence et pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris: Beauchesne, 1988.

Artigo submetido em 18.10.2025 e aprovado em 24.11.2025.

Isidro Pereira Lamelas é doutor em Teologia Patrística pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor Associado da Faculdade de Teologia, na Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal. Orcid.org/0000-0002-5748-4363. E-mail: ilamelas@ucp.pt

Endereço: Largo da Luz, n. 11
1600-498 Lisboa — Portugal

Editores: Franklin Alves Pereira e Márcia Eloi Rodrigues.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.