

## Desejar sem cessar...

### O desejo na dinâmica espiritual segundo os Padres da Igreja

Isidro Lamelas<sup>190</sup>

Somos habitados pelo desejo. *O homem*, afirma Teodoreto de Ciro (393-458/466), *dis-põe no seu ser de um poder único de desejar (epithumía)*, graças ao qual «desejamos as coisas divinas... desejamos ver o Senhor... tendemos para a virtude e, ao mesmo tempo, continuamos a levar por diante a nossa vida, alimentando-a; é ainda graças a ele (*desejo*) que a humanidade cresce pela procriação querida por Deus»<sup>191</sup>.

Se em relação a este último âmbito dos desejos corporais o cristianismo continuou a semântica negativa já desenvolvida no mundo pagão, foi no campo da antropologia espiritual que o desejo mereceu uma verdadeira exaltação da parte dos autores cristãos.

É o que pretendemos mostrar na nossa modesta participação neste Colóquio, agradecendo aos organizadores o gentil convite.

Cientes da complexidade e ambivalência do «desejo» também na tradição cristã, tentaremos oferecer algumas notas sobre o seu papel no dinamismo espiritual, tal como este foi entendido pelos Padres (fundadores) da Igreja: Orígenes, Gregório de Nissa e Agostinho.

Não obstante a conotação preponderantemente negativa da *epithumía* na tradição grega<sup>192</sup>, tanto em Platão como em Plotino o desejo assume já uma fundamental dimensão positiva, na medida em que, para além de provar a indigência da humana condição movendo-nos a buscar o que nos falta, também pressupõe a existência do Bem desejado e buscado<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> Professor da Faculdade de Teologia e Membro integrado no CITER.

<sup>191</sup> TEODORETO DE CIRO, *Terapêutica das enfermidades helénicas*, V, 77.

<sup>192</sup> JEAN FRÈRE, *Les grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris 1981, 129.

<sup>193</sup> Nascido de *Póros* (expediente, recurso) e de *Pénia* (pobreza) o Amor (*Eros*) está marcado pela possibilidade e pela carência que impulsiona o desejo. *Pénia*, sua mãe, significa que o desejo provém da carência

Esta tradição protréptica do «desejo» como impulso e movimento que se torna progresso para o que é melhor, será retomada pelos Padres da Igreja que, inspirados na linguagem bíblica, reelaboraram esta noção numa continuidade descontínua.

Também para os Padres da Igreja o desejo é uma das energias fundamentais do homem, do mesmo modo que o amor é a grande força motora da alma<sup>194</sup>. Longe de contraporem o desejo de Deus ao desejo do homem, consideram que é uma e a mesma a fonte de ambos. Adão (Homem) no paraíso, antes, portanto, do pecado, dispunha da faculdade de desejar que, no caso, tendia totalmente para Deus, «objeto» natural do desejo humano.

## Orígenes, o *desiderium* e a *peregrinatio animae*

Orígenes é o primeiro autor cristão a desenvolver uma teologia espiritual assente numa antropologia do desejo, que tentarei resumir na brevidade possível.

Se, escreve no *De Principiis*, «é certo que, de qualquer maneira, nenhum ser animado pode ficar inativo e imóvel, mas de todos os modos deseja mover-se, agir sempre e desejar alguma coisa; considero evidente que esta condição pertence a todos os seres providos de alma»<sup>195</sup>. O desejo é, portanto, o que «move» todo o ser dotado de alma. «Esse desejo, esse amor (*quod desiderium quem amorem*) – continua a Alexandrino – foi inserido por Deus em nós (*a Deo nobis insitum*) e, tal como a vista busca naturalmente a luz e a visão e nosso corpo busca naturalmente o alimento e bebida; assim também a nossa mente contém o desejo próprio e natural (*naturale desiderium*) de conhecer a verdade de Deus e conhecer as causas das causas.»<sup>196</sup>

Registamos, antes de mais, a sinonímia *amor* e *desiderium*<sup>197</sup>, bem como o facto de o *desiderium* ser «colocado» (*insitum*) no homem por Deus: «*Accepimus autem a Deo istud desiderium*»<sup>198</sup>. Mais ainda, recebemos do Criador o desejo «não para que não seja satisfeito, pois, se não se realizasse nunca a posse do desejo, o amor à

---

(falta de). Retomando o pensamento platónico e aristotélico, Plotino proclama: «não é o desejo que produz o Bem, mas o desejo existe porque existe o Bem» (*Enéadas*, VI, 7, 26, 27). O desejo tende, portanto, a ser saciado e aperfeiçoado pelo bem que lhe é proporcionado, cf. RENÉ ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano 1997, 64.

<sup>194</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, II, 1: «Um dos movimentos da alma é o amor, que usamos para amar bem, se amarmos a sabedoria e a verdade; mas, quando o nosso amor se precipita no mal, é a carne e o sangue que amamos». Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 1.

<sup>195</sup> ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 2: «Certum est quia nullum animal omnipodis otiosum atque immobile esse potest, sed omni genere moveri et agere semper et vele aliquid gestit; et hanc inesse naturam omnibus animantibus manifestum puto».

<sup>196</sup> ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

<sup>197</sup> Cf. HENRYK PIETRAS, *L'Amore in Origene*, Roma 1988, 33-36.

<sup>198</sup> ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

verdade pareceria inserido, por Deus Criador, inutilmente em nossa mente»<sup>199</sup>.

Esta é uma afirmação de capital importância e consequências futuras. O homem, como criatura de Deus, tende para Deus porque é *capax Dei*, um ser aberto à transcendência, como meta que poderá alcançar através de uma insaciável busca da Verdade.

Retomando a positividade do *eros* platónico e neoplatónico, que via «no desejo da alma para o melhor, uma realidade feita de indigência que se quer saciar, sem que lhe falem recursos, visto que procura o que falta ao seu ser»<sup>200</sup>, o ilustre alexandrino faz corresponder «o conhecimento supremo com o desejo e o amor do divino que tem como termo a união»<sup>201</sup>. Se o «amor é o acto da alma que deseja o bem»<sup>202</sup>, o desejo «no seu significado mais elevado... significa desejar Deus»<sup>203</sup>.

Esse conhecimento ou desejo de Deus supõe uma «semelhança» ou afinidade entre o desejado e o desejante. É esta «simpatia natural» que torna o homem *capax Dei*, graças ao desejo que dispõe a alma a um movimento, «tendência», comum a todos os seres racionais, para o sumo Ser<sup>204</sup>. Este desejo natural, colocado em nós por Deus, é um dos motores que há de orientar o homem até ao seu fim último, a visão beatífica<sup>205</sup>.

O Alexandrino e a patrística posterior concordam com Plotino no reconhecimento de que o desejo requer uma certa imanência do desejado no desejante. A radical novidade da Encarnação do Verbo leva, porém, a que, contrariamente ao que pensa Plotino<sup>206</sup>, a alma não tenha que voar para o mundo inteligível, ignorando as realidades terrenas, para chegar ao Pai; de facto, deverá agora assumir a mediação do Logos feito carne<sup>207</sup>. Assim, o itinerário para o Deus cristão supõe um movimento que vai do desejo ao dom e do Doador ao desejante. *Eros* e *ágape* completam-se: pois o amor que «vem de Deus» seria humanamente inconcebível como puro *ágape*, separado do *eros* e da carne. A própria dinâmica da vida espiritual, que culmina na visão, mostra que o desejo da união mística que está na sua base é simultaneamente *eros* e *ágape*<sup>208</sup>. No próprio amor de Deus (*Caritas*, 1 Jo 4, 8), «há um certo *eros*, dado que Deus

<sup>199</sup> ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

<sup>200</sup> H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 343.

<sup>201</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, Paris 1960, 63.

<sup>202</sup> PLOTINO, *Enéadas*, III, 5.

<sup>203</sup> ORÍGENES, *Comentário ao Evangelho de S. João*, XX, 23, 188.

<sup>204</sup> Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 1.

<sup>205</sup> Cf. A. MEIS, *El «Desiderium Naturale»*, según Orígenes, *De Principiis*, II, 11, 1-7, in *Teología y vida* 55 (2014) 1, 37.

<sup>206</sup> Cf. RENÉ ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, 121-136.

<sup>207</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 351.

<sup>208</sup> Cf. H. CROUZEL, *Virginité et Mariage selon Origène*, 74. Por isso, se o alexandrino realiza a primeira grande síntese entre as concepções cristã e grega do amor, ele não estabelece, porém, uma divisão entre o *eros* grego e o *ágape* cristão, como pensara Nygren (cf. A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, 153-178).

deseja uma resposta de amor da parte do homem e que esta resposta é necessária para a Salvação»<sup>209</sup>.

Como comenta H. Crouzel, «o *eros* é transcendido, mas subsiste: o movimento do nosso ser em direção à felicidade é o sinal de uma vontade divina»<sup>210</sup>.

No itinerário espiritual é relevante o papel do desejo, que deve ser orientado com reto discernimento para que alcance o seu fim sobrenatural, uma vez que o homem, movido pelo desejo natural e pelo seu livre-arbítrio, é capaz da virtude ou do vício<sup>211</sup>. Tal dinamismo do desejo (*cupiditas/desiderium*), radica, por outro lado, na reciprocidade de amor entre o *Logos* e o crente<sup>212</sup>.

Toda a doutrina do desejo radica numa antropologia dinâmica que pode dizer-se nestes termos: A nossa condição na terra é demandante, assim como a nossa existência temporal é itinerante. Estamos sempre em Êxodo: o maná nos sustenta, mas não nos mata a fome. Esperamos e ansiamos por comer os frutos da terra prometida. A tenda é a morada dos que estão a caminho, e não há outro remédio senão caminhar. Enquanto vamos avançando, o nosso conhecimento é sempre parcial, a virtude será sempre incompleta; quanto mais perscrutamos e saboreamos os mistérios, mais insondáveis se nos mostram, mais sede do bem, do verdadeiro e do belo, mais fome do infinito...

Nesta *peregrinatio* infinita, cada lugar transforma-se em passagem ou trânsito para o futuro, e sacramento do Verbo libertador<sup>213</sup>, lugar de fome e nutrimento, de desejo e saciedade, de chegar e recomeçar; lugar de tentação e de progresso<sup>214</sup>.

Para ilustrar essa viagem «sempre para diante», Orígenes invoca a experiência do êxodo do povo de Israel:

«Quem faz progresso no conhecimento das coisas de Deus e adquire alguma experiência nesse domínio sabe-o bem: apenas chegado a qualquer conclusão, a qualquer compreensão dos mistérios espirituais, a alma descansa aí, como sob uma tenda; e depois de ter descoberto outras regiões a partir das suas primeiras descobertas..., dobrando a sua tenda de qualquer maneira, acampa mais acima e aí estabelece, por um momento, a morada do seu espírito... É assim que, sempre “lançada para diante” (*sed ad priora extendens*, Fl 3,13), ela avança como os nómadas com as suas tendas. Nunca chega a

<sup>209</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 355.

<sup>210</sup> Cf. H. CROUZEL, *Virginité et Mariage selon Origène*, 74-75.

<sup>211</sup> Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, I, 3, 8.

<sup>212</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, 63: «o conhecimento supremo confunde-se então com o desejo e o amor do divino: o seu termo é a união a Deus».

<sup>213</sup> Cf. ORÍGENES, *Homílias sobre Números*, XXVII, 2-3.

<sup>214</sup> Cf. ORÍGENES, *Homílias sobre Números*, XXVII, 5-6.

momento em que a alma incendiada pelo fogo do conhecimento de Deus se pode dar tempo para repousar; ela vai-se sempre lançando do bem para o melhor, e do melhor para o mais alto»<sup>215</sup>.

Os ecos de Fl 3,13 são recorrentes para exprimir esta tensão de todo o ser humano, num propender-se de quem, como Paulo, sabe não ter ainda chegado à meta<sup>216</sup>. Esta subida sempre «ao mais alto» tão desejada desde Platão, é agora impulsionada e viabilizada graças à descida do Logos neste mundo do homem peregrino<sup>217</sup>. Consciente de que nada neste tempo sacia a nossa fome, prossegue a busca do coração inquieto<sup>218</sup>.

Advertido e iluminado pela Palavra o homem tem diante de si a grande viagem do progresso na virtude: «*Viemos a este mundo para passar de virtude em virtude*»<sup>219</sup>. A *via virtutis* é a mesma via que leva a Deus. É a *peregrinatio animae* que desta forma se configura, que é também a peregrinação da inteligência impulsionada pelo desejo de alcançar uma meta. Um desejo que é alimentado para que não estacione; pelo próprio Deus que nutre, iluminando de forma crescente, a alma peregrina (*homo viator*)<sup>220</sup>.

O desejo é um movimento interior forte, inato e natural, mas não automatizado, que orienta fundamentalmente a alma para as realidades espirituais<sup>221</sup>, mesmo se alguns, orientando-o mal, podem fazer dele uma «paixão» terrena<sup>222</sup>, a concupiscência que não é mais que uma desviação infeliz do desejo<sup>223</sup>. Essa força que move a alma é um dom de Deus e encontra nele a sua finalidade última: este desejo é fundamentalmente o de piedade e comunhão com Deus, que leva o homem a conhecer Deus mercê das suas obras e da sua revelação em Cristo<sup>224</sup>.

A característica deste «movimento interior» (*peregrinatio animae*) para o bem a que

<sup>215</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XVII, 4, 3.

<sup>216</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre a Carta aos Romanos*, VI, 2, 3; X, 14, 2; *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, II, 5, 9; III, 13, 36; *Homilias sobre Jeremias*, XIII, 3; XVIII, 8; *Homilias sobre os Juizes*, V, 3; *Homilias Pascuais*, I, 31; *Homilias sobre Josué*, XVI, 1; *Homilias sobre Números*, II, 2; XVII, 4; XIX, 1; 23, 11 *Homilias sobre o Levítico*, IX, 8; *Comentário a S. Mateus*, 17, 24; *Sobre a Oração*, 25, 2; 34; *De Principiis*, III, 1, 19; IV, 3, 14.

<sup>217</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XXVII, 3.

<sup>218</sup> Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, IV, 3, 14.

<sup>219</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XXVII, 7-9.

<sup>220</sup> GIUSEPPE BONFRATE, *Origene e l'esodo della Parola*, Roma 2013, 125.

<sup>221</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, I, 2 (72-74): «lam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat ipse descendat»; «spiritali cupidine uel amore...»; II, 9 (136): «sermo diuinus... suscitatur uero eorum uocibus, qui cupiunt sponso uigilante saluari».

<sup>222</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, II, 8 (132): «Alius iaculum carnei amoris excepit, alius terreno cupidine uulneratus est».

<sup>223</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, II, 12 (142): «Quando videris mulierem ad concupiscendum eam, mors adscendit per fenestras vestras».

<sup>224</sup> Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4 (402); H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, 107.

chamamos desejo é a de introduzir o homem numa dinâmica de progresso sem termo. A perfeição do Reino de Deus, assegura Orígenes, acontecerá para aqueles que «progredirem sem interrupção»<sup>225</sup>. Lemos esta sentença no tratado *Sobre a oração*, no qual Orígenes descreve o caminho perpétuo instigado pelo desejo no progresso da virtude: «Nós caminhamos para a virtude porque somos impulsionados (ἐπεκτεινόμενοι, cf. Fl 3,14) para o que está à frente, esquecendo o que está para trás»<sup>226</sup>.

Esta expressão paulina, tantas vezes retomada por Orígenes, irá configurar a doutrina espiritual de S. Gregório de Nissa que, a partir Fl 2 13-14, desenvolveu a famosa teoria da *epéktasis* que inspirará os autores posteriores, como veremos no caso de S. Agostinho.

## Gregório de Nissa: desejo e progresso espiritual

Gregório de Nissa retomou a doutrina espiritual de Orígenes para desenvolver uma verdadeira filosofia religiosa centrada no desejo<sup>227</sup>. O homem é um ser de desejo e desejar, como ter fome, isto é, «desejar o necessário», não é pecado<sup>228</sup>. Pelo contrário, é uma energia boa que mantém o homem vivo e revela a sua verdadeira natureza. E, contudo, nada de desejável pode garantir ao homem plena satisfação e saciedade. Como filho da cultura grega, Gregório sabe que o ser humano é um saciado carente, por isso deseja, na busca de felicidade.

A causa do sofrimento e infelicidade presente é a separação do Ser ou o alheamento do Real. O esquecimento do ser, contudo, não apaga jamais totalmente o «desejo» e a nostalgia da fonte. Pelo seu parentesco com o divino (*homoíós theou-imago Dei*), o ser humano é um insatisfeito buscador do Ser que Ihe é afim<sup>229</sup>. O desejo brota e nutre-se, em primeiro lugar, dessa afinidade com a natureza divina que o Criador depositou em nós. Desta forma, é o próprio Deus que nos atrai a si:

«O homem foi dotado de vida, de razão, de sabedoria e de todas as vantagens divinas, a

<sup>225</sup> ORÍGENES, *Sobre a Oração*, 1, 18.

<sup>226</sup> ORÍGENES, *Sobre a Oração*, 25, 2.

<sup>227</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Assais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, 1-80.

<sup>228</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV,3, mesmo quando Jesus foi tentado pela «fome».

<sup>229</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Grande Catequese*, VII,6: «Porque o homem foi criado para poder gozar dos bens de Deus, era necessário que tivesse na sua natureza algo de conatural com Aquele de quem participava. Por este motivo foi ornado com a vida, com o logos, com a sabedoria, com todas as prerrogativas que há em Deus, para que graças a cada uma destas propriedades sentisse o desejo de alcançar aquele que Ihe é aparentado».

fim de que cada uma delas faça surgir nele o desejo daquilo que lhe é aparentado» (*ibid.*).

Neste «desejo daquilo que lhe é semelhante», o homem permanece, contudo, livre<sup>230</sup>.

Também Gregório dispõe agora de um elemento novo, desconhecido pelo homem grego: é que o Logos Divino, feito carne, também teve fome e sede e «desejou ardentemente comer» a Páscoa com os discípulos<sup>231</sup>. Desta forma, «também o Verbo nos manda desejar o bem supremo, qualificando de felizes os que têm fome e sede de justiça, porque o objeto do nosso desejo consiste em satisfazer essa aspiração»<sup>232</sup>.

Logo a seguir, explica que tal desejo, ou esse apelo de Deus, ainda que Deus a ele responda, permanece, precisamente enquanto apelo, insaciado<sup>233</sup>.

Nas *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, proferidas por volta de 370, encontramos já toda a doutrina do desejo e da ascensão espiritual, nomeadamente a ideia talvez mais original da não saciedade nem termo: «Eis a razão pela qual o Verbo, promete a saciedade dos seus desejos aos que têm essa sede, uma saciedade que aviva a chama do desejo em vez de a apagar»<sup>234</sup>. Neste contexto, cita S. Paulo, o apóstolo «que, ao saborear os frutos misteriosos do paraíso, se sentia saciado e sempre faminto», quando em Fl 3,13 diz: «*Não que eu tenha já chegado à meta ou que já seja perfeito, mas prossigo a minha corrida para aí chegar*»<sup>235</sup>.

Na *Vida de Moisés*, obra redigida entre 390-292, para responder a um monge sobre a questão da «perfeição» (τίς ὁ τέλειός ἐστι βίος;), o capadócio retoma a linguagem metafórica de Fl 3,13 para desenvolver a doutrina da *epéktasis* (ἐπέκτασις), em que se descreve o progresso para Deus como um perpétuo esquecer o já alcançado para se *lançar para a frente*. Moisés, «o amigo de Deus» (II,320), é proposto como o paradigma bíblico dos que ardem no desejo de ver a Deus, protótipo da alma nessa permanente tensão para mais além, em contínuo ascendente (*anábasis*), num progresso ilimitado que prosseguirá inclusive depois desta vida. Neste progresso espiritual, o «desejo» é conceito chave que move o homem, criatura finita que participa do Ser, mas tem um caminho a percorrer para alcançar a sua plenitude.

<sup>230</sup> AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 4, 7: «A paciência exercita o desejo... Deus não destrói o livre-arbítrio. Torna-nos puros, mas não te purifica se tu não quiseres». Para Gregório de Nissa, veja-se JÉROME GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, 41-66 e *passim*. Lembramos que os gnósticos viam em Fl 3, 13, a prova do seu esquema determinístico que dividia o género humano em «perfeitos» (como Paulo), «psíquicos» (em situação transitória) e os «materiais». Veja-se ORIGENES, *Homilia 27 sobre Números*.

<sup>231</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 3-4.

<sup>232</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 4.

<sup>233</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 6; *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, VI, 1; HANS URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Assais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, PARIS 1988, 75-76.

<sup>234</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 6.

<sup>235</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 7.

Ao conceber a perfeição como perpétuo progresso alimentado pelo desejo, o nisseno opera uma verdadeira «revolução do infinito»: «Porém, com relação à virtude, aprendemos com o Apóstolo que o único limite de perfeição consiste em não ter limite» (*Prefácio*, 5).

Se para o ideal grego a perfeição reside no acabamento, na completeza de algo; mas também na imobilidade e indiferença (estoicismo)<sup>236</sup>, Gregório rompe definitivamente com o passado, defendendo insistentemente que, sendo Deus sem limites, e por isso, incompreensível, também a perfeição tem a ver mais com o infinito que com a finitude.

Para adequar o conceito grego de perfeição com a ideia de um progresso ilimitado, Gregório teve que modificar o conceito de perfeição de forma a acomodar-se ao princípio dinâmico que não admite um termo.

Se se aceita a definição de perfeição como algo que prevê limites, então seria completamente impossível alcançar a sua plenitude, pois «o único limite da virtude é o não ter limite» (δε ἀρετῆς εἰς ὄρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον) (*Prefácio*, 8).

Então, continua o nisseno, «talvez a perfeição da natureza humana consista em estar sempre dispostos a conseguir um maior bem» (*Prefácio*, 10). Porque o Bem que se almeja é ilimitado, o desejo de quem busca participar nesse Bem não tem limite e, portanto, nunca diz «basta».

O homem é um ser incompleto, e por isso deseja. Desejar é a forma do finito ser ilimitado e poder participar do infinito. Quanto a esta fenomenologia do desejo, Orígenes e Gregório de Nissa concordam com Plotino. Mas foi S. Paulo a catapultar o desejo cristão para novas dimensões<sup>237</sup>.

«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: ἐπεκτεινόμενος). Por isso, a corrida da virtude nunca pode parar, num dinamismo constante e sem limites» (*Prefácio*, 5).

A perfeição humana diz-se, portanto, caminhando para diante, num progresso contínuo instigado pelo desejo nunca saciado:

«É preciso, então, manifestar um grande ardor para não faltar a perfeição de que somos capazes e adquirir tudo o que somos capazes de conter. Com efeito, quem sabe se a

<sup>236</sup> O próprio Orígenes manteve-se ainda fiel à concepção grega clássica que igualava a ausência de limites (*ápeiron*) à imperfeição, quando admite que Deus ou a sua potência é limitada (*De Principiis*, II, 9, 1; 4, 4, 8).

<sup>237</sup> Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 5.

disposição que consiste em tender sempre para um bem maior não é a perfeição da natureza humana?»<sup>238</sup>.

A rejeição da tradicional noção de perfeição, centrada na ideia do «limite» e finitude, dá lugar a uma nova antropologia dinâmica que se realiza enquanto desejo de progredir sempre mais no caminho do Bem, caminho em que não pode haver «pausa» (στάσις).

«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» (Pról.).

## O desejo de Deus

Ensinara Platão (*Ménon*, 80,2) que «não é permitido ao homem buscar aquilo que conhece nem aquilo que não conhece». Toda a filosofia médio e neoplatónica assentava no princípio segundo o qual «o semelhante é conhecido pelo semelhante» (Plotino, *En.* II,4,10,3).

Partindo deste dogma antigo, que remonta a Pitágoras, a semelhança com Deus é o pressuposto indispensável para o nosso conhecimento divinizante.

Gregório retoma esta ideia, adaptando-a à fé cristã e fazendo dela uma das linhas seguras da sua filosofia religiosa. A alma conhece Deus conhecendo-se a si, porque nela encontra a imagem de Deus. Esse conhecimento de Deus no espelho da alma requer a purificação desta (*katharsis*), de modo a reencontrar a original semelhança com Deus, perdida pelo pecado. A semelhança com Deus (ὁμοίσις Θεῷ) dada no princípio torna-se, na atual situação, o fim para o qual deve tender sua vida espiritual: «assemelhar-se a Deus».

Criado à imagem de Deus, a grande vocação do homem é *participar da natureza divina*. É o facto de ser *imago Dei* que o impele para Deus. Precisamente porque já participa dos bens divinos, deseja insaciavelmente ver Deus:

«Deus imprimiu a imagem dos bens da sua própria natureza na criação. Mas o pecado, ofuscando a efigie divina, fez desaparecer este bem cobrindo-a de revestimentos vergonhosos. Mas se, através de uma vida correta lavares a ferrugem que se acumula no teu coração, a beleza deiforme brilhará de novo em ti. Efetivamente, aquilo que é semelhante ao bem é bom. Assim, vendo-se a si mesmo ele vê em si aquele que procura. E é desta forma que aquele que é puro de coração merece ser chamado bem-aventurado,

<sup>238</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, I, 10.

pois, conservando a sua própria beleza vê nela o modelo. Da mesma forma que aquele que olha o sol num espelho, mesmo sem fixar os olhos no sol, vê, contudo, o sol na limpidez do espelho, assim também vós, ainda que vossos olhos não possam perceber a luz, possuíis em vós o que desejais, se receberdes a graça da imagem que foi depositada em vós no princípio»<sup>239</sup>.

Se o *desejo de Deus* nasce e se alimenta dessa *sungéneia*, ou parceria ontológica entre o humano e o divino, o desejo deixa de ser sobretudo expressão de carência e privação, para passar a manifestar uma plenitude nunca satisfeita com o que se tem ou alcança, porque jamais pode possuir nem conter a plenitude:

«[Moisés]... elevado a tais alturas, continua a arder em desejo, e não se sacia de ter mais; ainda tem sede daquele de que foi completamente saciado, e pede para o obter como se nunca o tivesse obtido, suplicando a Deus que se revele a ele, não na medida em que ele é capaz de participar, mas tal qual Ele é»<sup>240</sup>.

O desejo é essa instabilidade de possuir mais (*epéktase*), uma ascensão para o desejado (Bem, Beleza, Deus). É uma sede do que já se está saciado, que não nasce de uma falta, mas de uma posse. Não se trata da sede dos bens visíveis que denunciam a nossa penúria e egoísmo (o que eu possuo não é possuído por outro); mas dessa outra que nos chama a sair (êxodo) desse circuito fechado simbolizado no «moinho» dos tijolos a que o Faraó condenara os Judeus:

«Quem faz tijolos sempre coloca de novo outro barro no molde que ficou vazio; este símbolo facilmente se compreende se aplicado ao apetite concupiscível da alma. De facto, à medida que o desejo das coisas pelas quais lutou é satisfeito, logo se encontrará vazio com relação àquilo mesmo, se desejará alguma outra coisa. E ao sentir-se satisfeito por esta coisa, se encontrará de novo vazio e com capacidade de desejar alguma outra coisa. E isto não cessará jamais em nós, enquanto não nos subtrairmos ao materialismo»<sup>241</sup>.

Daí a insistência no tema do «êxodo» como etapa «catárquica» fundamental. Gregório, tal como S. Agostinho, recorre à analogia da «queda dos graves», para ilustrar esse movimento narrado no *Êxodo* a caminho da Terra da Prometida, quando já não for terra nem promessa:

---

<sup>239</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, VI, 4. Já em S. Justino encontramos esta noção, cf. *Diálogo com Trifão*, IV, 1.

<sup>240</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 230.

<sup>241</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 60-61.

«Da mesma forma que os corpos pesados tomam o seu impulso num plano inclinado, ainda que nada os empurre depois deste primeiro movimento, se não há nada que corte o impulso com um obstáculo, são empurrados por si mesmos para baixo com força pela ladeira enquanto o plano permanecer inclinado costa abaixo; assim, de forma contrária, a alma que se liberta da paixão terrena, se volta leve e veloz, começando a voar desde baixo até às coisas de cima, até ao alto. E como nada que venha do alto corta seu impulso, pois a natureza do bem atrai a si a quem levanta os olhos para ela, a alma eleva-se sempre além de si mesma, em tensão pelo desejo das coisas celestiais, como diz o Apóstolo, até às coisas que estão adiante (Fl 3, 13), e elevará seu voo cada vez mais alto»<sup>242</sup>.

O paralelismo com o pensamento de S. Agostinho é evidente. Comentando o Salmo 122, o hiponense escreve (manda escrever):

«Eleva-te e ama, ou melhor, eleva-te na medida em que amas. Cada amor ou sobe ou desce: depende do desejo: se é bom eleva-nos para Deus, se é mau precipita-nos no abismo»<sup>243</sup>.

## Desejar sem cessar...

O desejo são as asas do coração, nessa continuada aventura humana entre a terra e o céu:

«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»<sup>244</sup>.

O platonismo de Gregório de Nissa faz-se sentir mais uma vez, ao identificar o desejo com as «asas da alma» que «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

<sup>242</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, 224-225.

<sup>243</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122,1.

<sup>244</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 242-244.

voo. De facto, o trabalhar da virtude alimenta sua força no cansaço, já que sua tensão 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 ao 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»<sup>245</sup>.

Porque o homem é um vazio com sentido, o pressentimento desse vazio chama-se desejo insaciável ou sede de ter mais sede e exprime-se, na linguagem de Gregório, no conceito *epekatsis*, ou «tensão para Deus». Esta noção enraíza-se sempre, como já vimos, no passo paulino de Fl 3, 12-14: «*Não pretendo dizer que já alcancei o prémio, mas continuo a correr para o alcançar... esquecendo o que fica para trás, lanço-me (epekteinómenos) na perseguição do que está à frente, corro para a meta*»<sup>246</sup>.

Como afirma Jean Yves Leloupe, no sugestivo livro *Vie de Moïse de Grégoire de Nysse ou L'Être de désir*, «a actividade espiritual é a única que possui a propriedade de alimentar a sua energia ao gastá-la e, em vez de perder, aumentar o seu vigor pelo exercício»<sup>247</sup>.

Santo Agostinho cita e comenta Fl 3, 13-15, numa célebre página do *De Trinitate* ao ilustrar, também ele, a necessidade de «buscar Deus sem cessar», para que «ninguém nesta vida se iluda, como se tivesse alcançado», uma vez que, avisa o hiponense, «nesta vida não se considera perfeição senão o esquecer-se do que está para trás e lançar-se com intenção para o que está à frente (*extendi secundum intentionem*)... Por isso, tenhamos isto em conta, a fim de sabermos que é mais seguro o desejo de procurar a verdade do que o tomar antecipadamente por conhecido o que se desconhece. Assim, pois, busquemos como quem há de encontrar e encontremos como quem há de procurar. De facto, quando o homem tiver acabado, então está no começo»<sup>248</sup>.

Esta busca que a fé requer (*fides quaerit*, como diz Agostinho<sup>249</sup>) constitui o âmago da vida espiritual.

Na nossa aventura espiritual, parar (στάσις) é o começo do mal. O próprio Deus é bondade suprema, sem limite (ὄρος) de nenhum tipo, exceto o mal<sup>250</sup>. O caminho da

<sup>245</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 226-227.

<sup>246</sup> Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 1, 1; XV, 2, 2.

<sup>247</sup> J. Y. LELOUP, *Grégoire de Nysse ou l'Être de Désir*, 43.

<sup>248</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 1, 1. Cf. *In Ioannis Evangelium tractatus*, 63, 1.

<sup>249</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, IV, 2, 2.

<sup>250</sup> Neste ponto, Gregório de Nissa demarca-se de Orígenes que afirmara que o poder de Deus era limitado, cf. *De Principiis*, IV, 4, 8.

perfeição consiste em participar cada vez mais desta suma perfeição sem confirm nem limite, isto é, em desejar sem cessar:

«Quem busca a verdadeira virtude não busca outra coisa senão Deus, já que Ele é a virtude perfeita. Com efeito, 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 o preceito do Senhor, que diz: Sede perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste. Com efeito, aqueles que têm bom senso julgam ser grande ganho não carecer de uma parte dos bens verdadeiros, ainda que seja impossível alcançá-los de forma completa» (*Prefácio*, 7).

Não há lugar para «stop» (στάσις) no caminho do bem e da perfeição. Tal facto baseia-se na promessa de que o bem não tem limite: «Talvez, diz Gregório, a perfeição da natureza humana consista em estar sempre dispostos a conseguir um maior bem».

O dinamismo espiritual é, portanto, motivado pela natureza do objeto do desejo: Deus que é infinito e ilimitado explica que o nosso desejo nunca seja plenamente saciado. Quando eu tenho sede, bebo e satisfaço o meu desejo.

«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»<sup>251</sup>.

A vida interior tem esta singular propriedade de se nutrir sem se saciar, melhor ainda, de saciar o desejo, alimentando-o, reacendendo-o. De facto, o desejo de Deus, ao contrário do «desejo concupiscente» sustenta-se das «satisfações» verdadeiramente nunca «satisfazem» ou «matem» a faculdade de desejar: quanto mais bebo (Deus), mais sede tenho (dele), quanto mais se possui ou é possuído, mais se aspira à saciedade:

«Este sentimento – continua o Nisseno – parece-me próprio de uma alma possuída pelo amor (ἔργος) e desejo ardente da beleza essencial; de uma alma cuja a esperança (ἐλπής)

<sup>251</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 236.

não cessa de atrair a partir da beleza que viu até à que está mais além, e alimenta incessantemente o seu desejo do que ainda está por conseguir. De onde se conclui que o amante apaixonado da Beleza, recebendo sempre as coisas visíveis como imagem do que deseja, aspira saciar-se com o modelo original desta imagem. E isto é o que quer a súplica audaz da alma que sobe a Montanha do desejo: gozar da beleza, não através de espelhos e reflexos, mas face a face (cf. 1Cor 13,12). A voz divina admite a petição, ao mesmo tempo que a rejeita, mostrando em poucas palavras um abismo incomensurável de conhecimento. Com efeito, a magnanimidade de Deus concede a Moisés saciar o desejo, não lhe promete, porém, nenhum repouso nem a saciedade desse desejo»<sup>252</sup>.

Porque Deus permanece oculto na treva, o desejo perdurará enquanto não for satisfeito, e como nunca o será, subsistirá. Atendendo à prece da «alma que sobe a montanha do desejo», Deus responde, «mostrando-se» na treva, precisamente para que o homem não cesse de desejar:

«Pois não se teria mostrado a si mesmo a seu servo se a visão houvesse sido tal que detivesse o desejo do que via, pois nisto consiste ver verdadeiramente a Deus: em que quem o vê não se sacia jamais em seu desejo»<sup>253</sup>.

Porque a natureza infinita do Bem e Beleza (Deus) não admite limite, nem, por isso mesmo, pode ser «compreendida», «todo o desejo da Beleza (καλόν), que atrai para esta ascensão, cresce constantemente junto com a trajetória de quem se apressa para a Beleza (τὸ καλὸν συνεπεκτείνεται). Isto é ver realmente a Deus: não alcançar jamais a saciedade do desejo. É totalmente inevitável que quem vê se inflame em desejos de ver ainda mais, precisamente por causa do que há ainda para ver. E desta forma nenhum limite interromperá o progresso na ascensão a Deus, por não haver limite na Beleza, nem ser interrompido por nenhuma saciedade o aumento do desejo do Belo»<sup>254</sup>.

O progresso infinito é motivado precisamente pela não «saciedade» que nos impele para a Beleza infinita. É uma água que sacia e dá mais sede. No início do *Comentário dos Cânticos*, Gregório afirma:

«Todos aqueles que levam nas suas entranhas o desejo de Deus, nunca estão saciados. Assim a alma, agora unida a Deus, declara que não está satisfeita, pois quanto maior é o gozo, mais forte é o desejo» (24).

<sup>252</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 231-232.

<sup>253</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 233.

<sup>254</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 238-239.

A vida espiritual é esta dinâmica, numa irrequietação constante e crescente, como chama que arde e consoma sem se apagar. A visão de Deus que o homem espiritual persegue é comparada a uma fonte que jorra continuamente: vê-se apenas a água que jorra da terra, permanecendo invisível e inacessível a água ou reservatório subterrâneo que alimenta a fonte (*Cant.* 11).

Porque Deus é infinito e todo o conhecimento é finito, nunca se pode identificar Deus com o que já se aprendeu ou apreendeu dele. Deus é infinito em tudo, o homem é infinito apenas no seu desejo. Mantendo-se nesta infinitude do desejo, a criatura humana aproxima-se da Beleza infinita. O conhecimento de Deus consiste precisamente neste progredir incessante no conhecimento<sup>255</sup>.

## Santo Agostinho: o desejo de beatitude

Vamos encontrar em S. Agostinho a mesma centralidade do desejo (*appetitus*), qual faculdade positiva ao serviço do progresso humano que, mormente quando nutrido pela fé, impulsiona o crente no dinamismo de conhecimento de si e de Deus sempre maior<sup>256</sup>.

Mais influenciado e motivado pela experiência pessoal do que pela reflexão filosófica ou patrística anterior, reencontramos na obra do hiponense o desejo no centro do processo de conhecimento e desenvolvimento humano. Desde o *De beata vita*, passando pelas *Confissões*, até ao *De Trinitate* Agostinho fala-nos da aventura humana do *cor inquietum*, movido pelo desejo de *beatitudo*. O homem busca incessantemente de Deus, numa busca de saciedade que reacende sempre o desejo de mais: «Comem e bebem porque encontram e, porque têm fome e sede, procuram ainda»<sup>257</sup>.

Se na obra de Agostinho detetamos ainda claras marcas da conceção greco-romana do desejo como paixão negativa da alma, é também na sua obra que se consoma a conversão definitiva do desejo em chave bíblico-cristã. Tal não impede que Agostinho sublinhe, como poucos outros autores, a ambivalência do desejo<sup>258</sup>.

De facto, o hiponense começou por tratar o desejo como uma das paixões da quadriga clássica (alegria, dor, temor e desejo, conforme leu em Cícero, cf. *Lib. arb.* I,22; II,108,1), onde o desejo (*cupiditas*) é associado sempre a adjetivos depreciativos<sup>259</sup>.

<sup>255</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 233; 162-166.

<sup>256</sup> Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 12, 18.

<sup>257</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV, 2, 2. Cf., por exemplo, *Confissões*, X, 21, 31.

<sup>258</sup> Cf. por exemplo *De Spiritu et littera* 4, 6; 12, 19-20. Cf. HUBERT DEBBASCH, *L'Homme de désir, icône de Dieu*, Paris 2001, 4-21.

<sup>259</sup> Cf. AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XV, 16: «Nam qui non praemiserit cupiditatem per-

Agostinho contraporá, por isso, a *caritas* (desejo ordenado) à *cupiditas* (desejo desordenado)<sup>260</sup>.

A leitura dos Salmos e de S. Paulo levaram-no, contudo, a dar um passo qualitativo, no sentido de uma verdadeira conversão do desejo: de uma mera «paixão» negativa, associada ao mundo dos sentidos (*Ord.* II, 14; *arb.* II, 35) e, enquanto tal, vista como obstáculo na prossecução do verdadeiro Bem (Deus); para uma valorização e exaltação do desejo em si mesmo, qual grande energia do coração. O *desiderium in corde* dá lugar ao *desiderium cordis*: espécie de ponteiro magnético que atrai e orienta o homem, ainda vinculado pela fragilidade da carne. O *Appetitus* ou *desiderium* é, afinal, a descrição da vocação através da qual o homem se abre à luz do amor pelo qual é atraído<sup>261</sup>: *Amor appetitus quidam est*, reconhece Agostinho<sup>262</sup>.

Para Agostinho, o desejo sensível do homem «caído» e pecador é o mesmo desejo do homem que busca Deus, apesar de pecador. É o desejo de «ver Deus» que nos orienta para a nossa pátria, o nosso ser pleno, que «anula» os demais desejos<sup>263</sup>. É neste contexto que o bispo de Hipona, com os demais Padres da Igreja, desenvolve toda uma terapia das enfermidades do «desejo»<sup>264</sup>.

O que chamamos «maus desejos» não são senão a perversão do desejo que é bom na original intenção do Criador. A felicidade alcançada pelos «desejos dos bens deste mundo» não são senão uma contrafação da felicidade que nos traz o verdadeiro bem.

É precisamente porque o desejo é um só e o mesmo, que não pode coabitar com

venire non potest ad voluptatem». Será oportuno lembrar que, segundo a etimologia mais repetida pelos antigos, *desiderium* vem do substantivo *sidera* (estrelas, astros), que deu origem a *considerare* e *desiderare*. No primeiro caso, os astros são consultados para obter respostas que expliquem e iluminem o caminho (via reflexiva ou contemplativa); o segundo, *desidero* aponta para o movimento oposto: deixar de olhar as estrelas, deixar de ver, constatar a ausência, donde «buscar», «desejar». Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, 624.

<sup>260</sup> Cf. HUBERT DEBBASCH, *L'Homme de désir*, 40-49.

<sup>261</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 360 B, 12: «Queres ver a Deus? Diz-lhe: 'Quero-te ver'. Diz àquele que te exorta: *pedi e obtereis, batei e abrir-se-vos-á*. Coloca-te à sua porta e bate. Bate com força. Ainda que feche ele não rejeita: quer apenas pôr à prova aquele que bate. Bate, pois, bate! Não com a mão corporal, mas com o desejo do coração».

<sup>262</sup> AGOSTINHO, *De Div. quaest.* 83, 35, 2. Cf. HUBERT DEBBASCH, *L'Homme de désir*, 26-32.

<sup>263</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 68, 9-10: «Ora, visto que para além do mais o que nós queremos e desejamos ardentemente é ver o próprio Deus, e desejamo-lo tanto mais, quanto somos melhores, mais piedosos, mais fiéis, mais instruídos no aperfeiçoamento da mente e mais firmes, este desejo vence todos os desejos... Na verdade, quando é que te afadigas, senão quando desejas aquilo que não está em poder de quem deseja? Desejaste o ouro e amaste o ouro; mas porventura será que o obténs pelo facto de o amares? O que é isso, então? O que é que amas? Amando, desejas; desejando, procuras; achando, atormentas-te. Eis que ardes em desejo, antes de encontrares o que desejavas ter, antes de o alcançares, antes de o teres, antes de o possuíres. Esta tortura despedaça o coração, esta cobiça dilacera-te. Mas até quando? Até o alcançares. Eis que o alcançaste. Quando desejavas ter o que havias de possuir, ardias em desejo, agora que já o tens temes ficar sem ele. Sendo assim, à cobiça não sucedeu a tranquilidade, mas o temor, como se a uma tortura sucedesse outra».

<sup>264</sup> Cf. AGOSTINHO, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 73, 1; *De civitate Dei*, 15, 5.

algo que lhe seja contrário. Como recorda S. Paulo, «a carne tem desejos contrários ao do Espírito e o Espírito contrários à carne. Eles opõem-se reciprocamente» (Gl 5,17): «a nossa capacidade de desejar não é de uma natureza tal que possa ao mesmo tempo servir os prazeres corporais e o matrimónio espiritual», afirma Gregório de Nissa no tratado *Sobre a Virgindade* (XX,3)<sup>265</sup>. Não se pode, realmente, servir a dois «senhores».

Facto é que o homem não pode deixar de desejar. Se deixa de desejar Deus ou os bens espirituais, passará a desejar os bens materiais<sup>266</sup>. É neste caso que os Padres espirituais costumam falar do «desejo como enfermidade da alma»<sup>267</sup>, na medida em que o homem deixa de buscar o bem que lhe é próprio e devido, para se contentar no desejo dos bens criados. Como afirmam Atanásio e Gregório de Nissa, o homem acaba por ser vítima de uma ilusão<sup>268</sup>: O mundo torna-se, deste modo, uma projecção «fantásmica» dos nossos desejos, numa perversão da justa relação do homem com as criaturas; acabando por suceder a perversão da própria faculdade de desejar, com consequências graves para o homem<sup>269</sup>.

Sendo a natureza humana composta de carne e espírito, é fonte de muitos e variados desejos que têm a ver com os diferentes tipos de *élans* afetivos. Uns levam-nos ao prazer passageiro, outros à felicidade verdadeira.

Tudo tem, em suma, a ver com o discernimento ou orientação do desejo<sup>270</sup>. Diz-me o que desejas e eu dir-te-ei quem és, o que equivale a: diz-me o que amas: *pondus meum amor meus*<sup>271</sup>.

A felicidade é o grande objeto do desejo: *Beatos esse nos volumus*. Não é, contudo, feliz quem não alcança o objeto do seu desejo<sup>272</sup>. Efetivamente, como mostra S. Agostinho em toda a sua obra, a busca da felicidade e desejo do *summum bonum* coincidem.

O *desiderium* é o *élan* fundamental da vida humana que procede e é nutrido pela visão apelativa da *beatitudo*<sup>273</sup>. É esta ante-visão que orienta e move o apetite das forças afetivas. Ora, uma vez que a plena felicidade (*beata vita*) é, neste mundo, promessa

<sup>265</sup> Cf. AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 18, 7.

<sup>266</sup> Cf. JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 2000, 74-75.

<sup>267</sup> BASÍLIO MAGNO, *Cartas*, 366.

<sup>268</sup> ATANÁSIO, *Contra os pagãos*, 8; GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Virgindade*, XIII, 1; *A criação do homem*, XX.

<sup>269</sup> Cf. JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 79-85.

<sup>270</sup> Como diz Clemente de Alexandria, «o preceito de não desejar não ensina a não ter desejo de nada» (*Strom.* IV, 94, 2). Mesmo quando o Mestre proíbe «desejar a mulher do próximo» «não é o mero desejo que é condenado» (*Ibid.* IV, 114, 2).

<sup>271</sup> Cf. Tema caro a Agostinho. Recorde-se o famoso passo das *Confissões* XIII, 9, 10: «*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*». Cf. *Sermão* 344, 1; *Carta* 157, 2, 9; *Enarrationes in Psalmos*, 121, 1; *Sermão* 65 A, 1.

<sup>272</sup> AGOSTINHO, *De beata vita*, II, 10.

<sup>273</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 150, 3,4; *De beata vita*, II, 11.

e não ainda posse, esta orientação e moção afetiva toma o nome de «desejo»: «o que é o desejo senão o apetite de possuir o que ainda nos faz falta?» (*De moribus*, I,6,9).

Uma vez definitivamente dissociado da concupiscência<sup>274</sup>, o desejo apresenta-se em Agostinho como *languor*, como indigência constitutiva do homem que, na sua condição peregrinante, não pode senão aspirar ou à posse dos bens mais próximos ou à tensão do sumo Bem. Contudo, Deus coloca em nós o «desejo» para nos orientarmos para os bens «distantes»: *Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia?*<sup>275</sup>.

É o desejo de felicidade que move o homem para Deus: «*Illam [felicitas] quaerens desideras, et desiderando ascendis et ascendendo cantas...*»<sup>276</sup>. O desejo acaba, assim, por ser a modalidade que assume o amor/*caritas* no tempo presente, marcado pela fé e esperança de ver a Deus:

«Ora a fé, por meio da qual são purificados os corações daqueles que verão Deus, enquanto estes forem peregrinos, consiste em crer naquilo que ainda não veem: Quando tu vires, já não necessitarás da fé... Da fé nasce o desejo, o desejo prepara a posse, uma vez que a preparação da morada celeste consiste no desejo, fruto do amor»<sup>277</sup>.

Pregando ao povo, no *Sermão* 361, Agostinho expõe a mesma ideia:

«A nossa esperança e a nossa fé é a ressurreição dos mortos. Esta é também o nosso amor (*caritas*) o qual é acendido pelo anúncio das coisas que ainda não vemos e inflamado de um desejo tão intenso que, enquanto acreditamos no que ainda não vemos, os nossos corações tornam-se capazes da bem-aventurança que nos foi prometida no futuro»<sup>278</sup>.

Assim como as profecias e promessas do Antigo Testamento alimentaram o desejo dos justos, preparando-os para o advento do Senhor<sup>279</sup>, também a promessa e a «espera paciente» dos bens futuros reaviva o desejo e, o desejo vivo, por sua vez, antecipa e potencializa a sua posse futura: «Foi-nos prometido algo que agora não

<sup>274</sup> Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 8, 4.

<sup>275</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 8, 4.

<sup>276</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2.

<sup>277</sup> AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 68, 3.

<sup>278</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 361, 2, 2: «*Spes enim nostra est resurrectio mortuorum; fides nostra est resurrectio mortuorum. Caritas etiam nostra est, quam praedicatio rerum quae nondum videntur inflammat, et accendit desiderio, cuius magnitudine fiant corda nostra capacia beatitudinis quae ventura promittitur, quamdiu creditur quod nondum videtur.*»

<sup>279</sup> Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 20, 1-2.

possuímos e uma vez que o autor da promessa não engana, gozamos na esperança. O facto, porém, de ainda não estarmos na posse, gememos de desejo. É bom para nós perseverar neste desejo enquanto não alcançarmos o que nos foi prometido»<sup>280</sup>.

Vamos constatando que S. Agostinho traz a doutrina do desejo, que os Padres alexandrinos tendiam a reservar ao discurso místico, para o plano da comum existência cristã do homem peregrino da *spes*. O desejo é a forma que assume o «amor» na presente *peregrinatio*. «Este amor, diz Agostinho, consiste agora no desejo, não sendo ainda saciado»<sup>281</sup>: *quia peregrinatur desiderat patriam*<sup>282</sup>.

O desejo é o presente do amor que será o nosso futuro: «permaneça, pois, o amor: este é o nosso futuro. Este amor consiste no desejo ainda não saciado» (*maneant ergo dilectio; ipse est enim fructus noster. Quae dilectio nunc est in desiderio, nondum in saturitate*)<sup>283</sup>.

Quanto ao demais, o bispo de Hipona concorda com Gregório de Nissa no que concerne à inevitabilidade de desejarmos sem cessar, tal como rezamos sem cessar. Explicando a Proba o papel da oração, escreve: «nós oramos sem cessar com o desejo contínuo que brota da fé, esperança e caridade<sup>284</sup>... para nos estimularmos e nos darmos conta de quanto progredimos neste desejo e nos impulsionemos sempre mais vivamente para aumentar esse desejo em nós... Pois quando o Apóstolo diz: *orai sem cessar* que quer dizer senão: “Desejai sem cessar receber, daquele único que vo-lo pode dar, a vida feliz, que não é senão a vida eterna”»<sup>285</sup>.

Propondo também ele Moisés como modelo do «homem desejoso de Deus»<sup>286</sup>, acredita que o desejo do homem, mormente para quem já experimentou algum progresso, nunca é saciado, mas será sempre um processo de começo em começo, em direção ao infinito, isto é, ao que não tem começo nem fim. Por isso, todo o nosso progresso é sempre em direção a novos começos. A participação na vida divina é o que nos satisfaz e, ao mesmo tempo, reacende o desejo. Uma vez que a fonte dos bens jorra sem interrupção nem medida, a natureza do participante torna-se cada vez mais desejante de algo melhor e, ao mesmo tempo, mais espaçosa, de modo que as

---

<sup>280</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2. *Sermão* 194, 4, 4 «Enquanto não nos é mostrado Aquele que nos pode saciar, enquanto não bebemos na fonte da vida e não nos saciamos nele; enquanto caminhamos na fé, peregrinos ainda longe dele, enquanto temos fome e sede de justiça, enquanto desejamos com indizível ardor a beleza da sua natureza divina, celebramos o Natal da sua condição de servo... enquanto não podemos ainda participar da mesa do nosso Pai, reconhecemos a manjedoura de nosso Senhor Jesus Cristo».

<sup>281</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 86, 3.

<sup>282</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2.

<sup>283</sup> AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 86, 3.

<sup>284</sup> Lembremos que para o homem antigo o presente é tudo, a *spes* é um *dulce malum* e a perfeição está na finitude. Num tal contexto, «desejar», «buscar», «*curiositas*» é quase sempre um mal.

<sup>285</sup> AGOSTINHO, *Carta* 130, 18 (a Proba).

<sup>286</sup> Cf. AGOSTINHO, *Carta* 147, 11, 26.

duas coisas vão crescendo entre si.

## Deus, fonte do desejo que expande a alma

Recuperando a linguagem origeniana dos «sentidos espirituais»<sup>287</sup>, Agostinho define o desejo como o alimento do Amor/caridade ou a «boca da alma», uma vez que «é pelo desejo que nos alimentamos de Deus»<sup>288</sup>. No *Comentário* ao Salmo 62 diz que «o desejo é a sede da alma» que anela pela Fonte que «supera sempre o sequioso» (*fons vincit sitientem*)<sup>289</sup>.

«A minha alma tem sede de ti... vedes como a sede é boa. *Tenho sede de ti*. Há alguns que têm sede, mas não de Deus. Quem quer obter alguma coisa arde de desejo; tal desejo é a sede da alma... Sabeis quantos desejos há no coração dos homens. Todos os homens ardem pelo desejo, mas como é difícil encontrar um que diga: *a minha alma teve sede de ti!* As pessoas têm sede do mundo e não se dão conta de estar no deserto da Idumeia, onde a alma deveria ter sede de Deus»<sup>290</sup>.

O mundo é este «deserto» de almas sedentas e de corpos tantas vezes desidratados dessa Água que Jesus promete à Samaritana (Jo 4, 5ss.)<sup>291</sup>. O Hiponense vê no salmo 41 (42) a expressão do desejo de Deus que mora no crente. Por isso, abre o comentário a este salmo com a surpreendente expressão: *Desidera unde delecteris*; «deseja o que te deleitará, deseja as fontes das águas; Deus tem com que te matar a sede»<sup>292</sup>. Deus é, portanto, a fonte e o objeto do desejo que nos move, sendo também o princípio do nosso prazer (*delectatio*).

De facto, o homem só pode buscar porque há uma fonte que sacia sem satisfazer, para que a busca continue. A fonte que sacia o desejo humano é, ao mesmo tempo, a mesma que incita a nossa sede<sup>293</sup>. Essa fonte é Deus/*Caritas* que, «como orvalho»,

<sup>287</sup> Cf. ALINA TORRES MONTEIRO, *Sentidos Espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, Lisboa 2004, 280-381.

<sup>288</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 101, 3.

<sup>289</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 159, 8, 9.

<sup>290</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 62, 5.

<sup>291</sup> Cf. AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XV, 12-16.

<sup>292</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 41, 3. Cf. ISABELLE BOCHET, «*Désire ce qui fera ton plaisir*». (Augustin, In Ps. 41, 3), in *Gregorianum* 99,3 (2018) 469-482.

<sup>293</sup> «Desideremus ergo velut cervus fontem, excepto illo fonte quem propter remissionem peccatorum desiderant baptizandi, et iam baptizati desideremus illum fontem, de quo Scriptura alia dicit: *Quoniam apud te est fons vitae*. Ipse enim fons et lumen est: quoniam *in lumine tuo videbimus lumen*. Si et fons est, et lumen est; merito et intellectus est, quia et satiat animam avidam sciendi; et omnis qui intellegit, luce quadam non

alimenta o desejo da fonte: «*Deus é amor*. Deste temos já alguma coisa, já fomos aspergidos e orvalhados com ele<sup>294</sup>. Será que o seu orvalho é tal como a fonte? Aspergido com este orvalho, mas desejando ardentemente chegar à fonte, diz ao teu Deus: *Em ti está a fonte da vida* (Sl 35, 10). O teu desejo nasceu com este orvalho e na fonte serás saciado. É aí que se encontra aquilo que nos basta»<sup>295</sup>.

É neste sentido que o hiponense gosta de afirmar que o desejo amplia (*extendit*) «a alma que se alarga pelo desejo das coisas desejadas» (*extenditur enim animus desiderio rei concupitae*)<sup>296</sup>. Estabelece-se, desta forma um dinamismo circular que liga o desejo humano ao desejo divino, já que o homem não pode desejar Deus senão porque, primeiro, Deus busca e chama o homem<sup>297</sup>. O desejo, por sua vez, «expande» o sujeito humano capacitando-o para acolher Deus.

Para que o desejo humano não seja enganoso e vã ilusão, deve ter como objeto e fonte Deus, única nascente que impele e sacia. O voluntarismo grego dá assim lugar à dinâmica do dom: quem motiva o desejo é o mesmo que o satisfaz.

Conforme adverte Isabelle Bochet, Deus não é objeto do desejo do mesmo modo que o são outros desideratos: «o impulso que move o homem para Deus não é comparável ao dianoísmo que o move a outro qualquer objeto. Há aqui uma tal desproporção entre o objeto e o sujeito do desejo que o desejo de Deus poderia parecer algo inconcebível e sê-lo-ia efetivamente, se Deus não estivesse ao mesmo tempo no fim e no início do impulso que move o homem para Ele»<sup>298</sup>.

O desejo é, por isso, dito «seio do coração» que leva a que este dilate a sua capacidade de amar. Comentando o Evangelho de S. João, o bispo de Hipona explica-nos assim a dinâmica do desejo:

«Oh se o nosso coração suspirasse por aquela glória inefável! Se sentíssemos até ao gemido a nossa condição de peregrinos e não amássemos o mundo! Se com ânimo filial não cessássemos de bater à porta daquele que nos chamou! O desejo é o seio (lugar

---

corporali, non carnali, non exteriore, sed interiore illustratur... Curre ad fontes, desidera aquarum fontes. Apud Deum est fons vitae et insiccabilis fons: in illius luce lumen inobscurabile. Lumen hoc desidera, quemdam lumen, quoddam lumen quale non norunt oculi tui; cui lumini videndo oculus interior praeparatur, cui fonti hauriendo sitis interior inardescit. Curre ad fontem, desidera fontem: sed noli utcumque, noli ut quaecumque animal currere; ut cervus curre. Quid est, ut cervus? Non sit tarditas in currendo, impigre curre, impigre desidera fontem. Invenimus enim insigne velocitatis in cervo» (AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 41, 2).

<sup>294</sup> Os crentes, na vida presente, já possuem as «primícias» do Espírito e o «orvalho» da graça, mas não ainda a totalidade da fonte. Isto não significa que o Espírito Santo tenha sido dado só em parte, mas que, por agora, não manifesta ainda todos os seus efeitos. Ele é «penhor» do Reino que virá.

<sup>295</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 23, 10.

<sup>296</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 39, 3; cf. *Ibid.* 89, 15. No *De Trinitate*, afirma que «o parto da alma é precedido pelo desejo...» (*partum ergo mentis antecedit appetitus...*).

<sup>297</sup> Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, 6.

<sup>298</sup> I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, 5.

íntimo) do coração (*desiderium, sinus cordis est*). Quanto mais o desejo dilata o nosso coração, mais capazes nos tornaremos de acolher Deus».

De seguida, explica que tanto as Divinas Escrituras, como a liturgia, os sacramentos e a pregação não servem senão «para acender e alimentar em nós o desejo, mas também para fazer que cresça e se dilate sempre mais [o desejo] ao ponto de nos fazer capazes de acolher o que os olhos não veem, os ouvidos não ouvem, nem o coração humano consegue imaginar»<sup>299</sup>.

Encontramos aqui a mesma ideia de Gregório de Nissa. De facto, no lugar da *epéktasis* Agostinho fala do desejo como «dilatação» da alma (na versão latina de Fl 3, 13: *extendens meipsum*). Devemos, diz Agostinho, «ter fome desse pão [dos anjos]... impulsionados pelo desejo, pois que este impulso do desejo dilata a alma e amplia a sua capacidade (homines autem dum esuriunt extendunt se; dum se extendunt, dilatantur; dum dilatantur, capaces fiunt; capaces facti, suo tempore replebunt)»; e, depois de citar mais uma vez Fl 3,12-13, comenta que Paulo «afirma não ser ainda perfeito, não ter ainda alcançado, não ter ainda chegado à meta. Mas diz estar lançado para a frente (*dicit se extendi*) e, correr para o apelo supremo. Está em viagem, tem fome, deseja ser saciado, apressa-se, deseja alcançar, arde»<sup>300</sup>.

Porque Deus é a fonte do desejo, este caracteriza positivamente a condição peregrinante do homem em busca da *visio Dei*. No presente, há que reavivar o desejo que capacita a alma para acolher a sobreabundância do dom que coincide com o dante :

«[O Senhor] usa o presente para indicar o que devemos fazer, e o futuro para indicar a

<sup>299</sup> AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 40, 10: «O si cor esset qualitercumque suspirans in illam ineffabilem gloriam! O si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus, et saeculum non amaremus, et ad eum qui nos vocavit, pia mente perpetuo pulsaremus! Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. Hoc nobiscum agit Scriptura divina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis Dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, verum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Sed amate mecum. Non amat multum nummum, qui amat Deum. Et ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere: Non amat nummum; sed, non multum amat nummum: quasi amandus sit nummus, sed non multum. O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus! Erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis; quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem. Deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Utere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti, iter agis, exiturus venisti, non remansurus: iter agis, stabulum est haec vita. Utere nummo, quomodo viator in stabulo utitur mensa, calice, urceo, lectulo, dimissurus, non permansurus. Si tales fueritis, erigite cor qui potestis, et audite me: si tales fueritis, ad eius promissa venietis. Non enim multum est ad vos, quia magna est manus eius qui vos vocavit. Vocavit, invocetur; dicatur illi: Vocasti nos, invocamus te; ecce audivimus vocantem, audi invocantes: perduc quo promisisti, perface quod inchoasti; noli deserere munera tua, noli deserere agrum tuum, germina tua intrent in horreum. Abundant tentationes in mundo; sed maior est qui fecit mundum: abundant tentationes; sed non deficit qui in illo spem ponit, in quo defectus nullus est.»

<sup>300</sup> AGOSTINHO, *De utilitate ieiunii* 1, 1: «Dicit se nondum esse perfectum, quod nondum acceperit, nondum apprehenderit; dicit se extendi, dicit se sequi ad palmam supernae vocationis. In via est; esurit, impleri vult, satagit, pervenire desiderat, aestuat.»

promessa reservada a quem faz: *quem me seguir terá...* Agora debes seguir-me, depois terás, vendo face a face. *Enquanto estamos no corpo – diz o Apóstolo – estamos exilados, longe do Senhor; na verdade, caminhamos à luz da fé e não da visão* (2 Cor 5, 6-7). Quando veremos face a face? Quando veremos a luz? Quando alcançaremos a visão? Quando esta noite passar... Cada noite, diz o salmista, choro, ardo em desejo da luz. O Senhor vê o meu desejo, como se diz noutra salmo: *todo o meu desejo está diante de ti, nenhum meu gemido te está oculto* (Sl 37, 10). Buscas ouro? Não podes esconder o teu desejo: se buscas o ouro, todos perceberão. Desejas trigo? Diriges-te a quem o tem, manifestando-lhe o teu desejo de possuí-lo. Desejas Deus? Quem vê este desejo senão Deus? A quem podes pedir Deus, como quem pede pão, água, ouro, prata ou cereal? A quem te diriges para ter Deus senão a Deus? Pede-se Deus a Deus, que prometeu [dar-se] a si mesmo. Dilata a tua alma pelo grande desejo, que ela se *protenda* para à frente e se torne cada vez mais capaz de acolher o que os olhos veem, os ouvidos ouvem, e o coração não experimentou. Podes desejar Deus, podes buscá-lo apaixonadamente, pode anelar por Ele a tua alma...»<sup>301</sup>.

O próprio Deus não nos concede já no presente tudo o que pedimos ou esperamos para que «aprendamos a desejar sempre realidades maiores».

«As coisas que se desejam durante muito tempo, saboreiam-se com mais prazer ao serem adquiridas. Ao contrário, as coisas rapidamente oferecidas perdem o valor. Pede! Procura! Bate à porta! Enquanto pedes e procuras, cresces para receberes. Deus reserva-te o que não te quer dar depressa, para que também tu aprendas a desejar com intensidade as coisas grandes»<sup>302</sup>.

Cientes desta economia e dimensão pedagógica do desejo, faz todo o sentido insistir no apelo a avivar o desejo:

«Levanta-te, busca, suspira aviva o desejo, bate à porta fechada. Se não sentimos algum desejo, se não anelamos, se não soubermos suspirar, deitaremos fora pérolas... que eu possa, pois, acender em vossos corações o desejo... com o desejo começaste a viver a vida dos anjos. Faz que cresça em ti este desejo, e que se torne de tal modo ardente ao ponto de alcançar o que desejas»<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 347. *Enarrationes in Psalmos*, 91, 1: «Se amamos aquilo que não vemos, quanto mais o amaremos quando o virmos! Cresça, portanto, sempre o nosso desejo!».

<sup>302</sup> AGOSTINHO, *Sermão* 61, 5, 6.

<sup>303</sup> AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 18, 7: «Surge, quaere, suspira, anghela desiderio, et ad clausa pulsa. Si autem nondum desideramus, nondum inhiamus, nondum suspiramus, margaritas quibuscumque proiecturi sumus, aut margaritas qualescumque nos ipsi inventuri sumus. Moverim ergo, carissimi,

O desejo amplifica a nossa capacidade recetiva. Tal efeito expansivo do desejo é essencial na vida cristã. Esta, diz Agostinho «é todo um santo desejo» (*tota vita christiani boni, sanctum desiderium est*)<sup>304</sup>, mas, continua o hiponense, «uma coisa é o objeto do desejo ainda não à mão e, todavia, e desejo capacita-nos, para que possamos ser saciados quando alcançarmos» (*quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis*). O desejo leva-nos a «alargar» a capacidade de receber, confundindo-se com esta «capacidade» de esperar em Deus. Na verdade, é o próprio «Deus que, adiando a saciedade, distende o nosso desejo, e com o desejo distende a alma, tornando-a mais capaz» (*Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem*), por isso, Agostinho conclui exortando: «*Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus*» (*ibid.*). E, logo a seguir, cita Fl 3, 12-14, para comentar nestes termos:

«Mas então, Paulo, nesta vida não alcançaste a satisfação do teu desejo?... Afirmou estar propenso para a frente e de tender para o fim com todo o seu querer (*extentum se dixit, et secundum intentionem sequi se dixit*). Compreendia bem que ainda era incapaz de acolher o que os olhos humanos não veem, nem os ouvidos ouvem nem se pode imaginar. Nisto consiste a nossa vida: em exercitar o desejo (*haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur*)<sup>305</sup>.

---

desiderium in corde vestro. inchoasti ipso desiderio vitam Angelorum. Crescat in te, et perficiatur in te; et capias hoc non a me, sed ab illo qui et me fecit et te». Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2.

<sup>304</sup> AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 4, 6.

<sup>305</sup> AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 4, 6.