

Capítulo III

O corpo, lugar de trânsitos

Movimento (*kinêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa (c. 335-c. 394)

Isidro Lamelas

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

*Creio que a transcendência é talvez o desafio
mais secreto e escondido do ser humano.*

Manuel Sérgio, *Desporto em palavras* (Porto: Edições Afrontamento, 2016), 142.

O desporto e competição atlética foi sempre a grande metáfora do progresso moral e espiritual humano, de modo especial no mundo greco-romano, marcado pelo agonismo de múltiplas modalidades¹. Numa cultura caracterizada pelo elevado ideal atlético², não surpreende que este *topos* tenha sido reutilizado pela religião cristã³. Desde S. Paulo (1Cor 9, 24-26; 1Tm 4,8; 2Tm 4,7; Fl 3,12-14) o cristão sabe que «no estádio, todos correm», mas nem todos «levam o prémio», sendo, por isso, urgente continuar «a correr como os atletas» (1Cor 9, 24). O próprio Apóstolo recapitula a sua vida como alguém que «lutou até ao termo da corrida» (2Tm 4,7). A prova atlética e a corrida física convertem-se, assim, desde Homero a S. Paulo, em metáfora metafísica

¹ Paul Christesen – Charles H. Stocking (ed.), *A Cultural History of Sport in Antiquity*, 1, Bloomsbury Publishing, 2022, sobretudo, pp. 159-168; 171-175.

² Cf. Pleket, H.W., *Games*, «Prizes, Athletes and Ideology. Some aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World», in *Stadion* 1 (1975): 75-76.

³ S. Freyne, «Cristianesimo primitivo e ideale atletico della greçità», in *Concilium* 5 (1989): 126-136.

para ilustrar a prova de vida ou de morte associada ao destino humano (cf. *Iliada* XXII, 157-66).

Durante os primeiros três séculos do cristianismo, marcados pelas violentas perseguições, os cristãos assumiram-se como os «atletas de Cristo» que na arena ou no estádio competiam contra múltiplos adversários⁴. Passado esse período, a eficácia da metáfora desportiva não perdeu o seu vigor, passando agora a aplicar-se sobretudo à ascese ou a todo o progresso humano e espiritual. O caminho inaugurado por S. Paulo foi reassumido pela mística do primitivo monaquismo cristão, cujos aderentes se apresentavam como os novos *atletas* da virtude. Segundo Atanásio, «Antão, sem jamais olhar para o passado, dia após dia, como se estivesse no começo da ascese (*askêsis*), 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, 11; SC 400, 154).

Esta aplicação da *epéktasis* (progresso) de Fl 3,13 ao «pai do monaquismo» foi preparada por Orígenes de Alexandria, o primeiro a interpretar este texto paulino em moldes sistemáticos, deixando, também neste campo uma fecunda herança que viria a ser retomada sobretudo por Gregório de Nissa. Foi especialmente este Padre da Igreja que exponenciou as potencialidades performativas da *epéktasis* paulina, para exprimir a tensão dinâmica característica do *homo viator* no caminho da transcendência.

No caso de Gregório de Nissa, – talvez o autor patrístico que melhor conseguiu a síntese entre o mundo antigo e a novidade cristã –, a metáfora desportiva, recorrentemente usada (cf. *Cant.* VII; PG 44, 887c; *Inst.* PG 46, 289), assume nuances novas, acabando mesmo por conferir uma dimensão plástica à sua própria conceção de Homem.

Perante a pergunta: *o que é a perfeição (teleiós bios)* escreve a *Vida de Moisés*, na qual o Capadócio, desde o exórdio, nos introduz no *estádio* em que decorrem as corridas de cavalos, imagem de *outras* corridas que interessam a todos os humanos (Pref. 1; SC 1bis, 1)⁵. Reencontramos um análogo enquadramento desportivo e competitivo no *De perfectione christiana*, dirigida

⁴ *Martyrium Lugdunensium*, (V) 1,19 (Bastiaensen, A.A.R., *Acti e Passioni dei Martiri* 71); *Martyrium Pionii*. 22, 2 (Bastiaensen, *Acti e Passioni dei Martiri*, 191); Ambrósio, *Explanatio in Psalmum* 36,52; Agostinho, *De civitate Dei*, 14,9.

⁵ A mesma imagem agónica no amigo Gregório de Nazianzo, ao elogiar S. Basílio (XV,3; PG 36, 513d-516a).

ao monge Olímpio, que, fazendo jus ao nome, lhe perguntara «como alcançar a perfeição da vida virtuosa?». A resposta culmina, de novo, na temática da *epéktasis*, de que falaremos mais adiante.

Kínêsis: Criação e movimento

O pensamento de Gregório começa por demarcar-se da física aristotélica e estoica⁶, que concebia o cosmos movido por si mesmo (auto-móvel). Em primeiro lugar, porque o movimento (*kínêsis*) é repensado no contexto da teologia da criação. Ser criado *ex nihilo* é em si mesmo uma ação *cinética*, na medida em que implica um movimento do não ser ao ser⁷. Todas as coisas que existem resultam deste movimento primordial da vontade divina (*Op. Hom.* I; SC 84). Desde que o próprio Criador incutiu o movimento em todos os seres criados, a *kínêsis* continua a ser a característica e um fator central 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» (*Op. Hom.* I, SC 84-85).

O ato criador, sendo de *per si* um movimento de fazer passar 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 249)

Só, portanto, o mundo incriado escapa ao movimento universal. Existir no tempo e espaço significa ser cinético:

⁶ Cf. T. Paul Verghese, «Διάστημα and Διάστασις in Gregory of Nyssa», 243-260.

⁷ Cf. Scot Douglass, «Kinêsis», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, ed. Lucas F. Mateo-Seco e Giulio Maspero, (Roma: Città Nuova, 2007), 356.

Ora, a natureza incriada (*áktistos*) não admite o movimento (*kinêsis*) que tem a ver com mutabilidade (*metabolê*) e transformação (*tropê*) ou alteração (*aloíosis*), e tudo o que existe por criação está ligado naturalmente (*sungenôs*) à mudança (*aloíosis*), pelo facto que a própria substância da criação teve a sua raiz na mudança (*aloíosis*), quando o não-ser passou ao ser graças ao poder divino. (*Or. Cat.* VI,7; cf. *Ibid.* VIII,18; Moreschini, 248; 232)

A ação criadora incutiu o movimento em todas as realidades e, desde então, o movimento continua a ser a única forma de as coisas existirem (*Or. Cat.* XXI,3). Assim, o movimento (*kinêsis*), associado à mudança, constitui a grande diferença entre o Criador (acinético) e as criaturas (cinéticas):

Porque 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» (*Op. Hom.* XVI; SC 158).

Tendo passado do não ser ao ser (*ex nihilo*), todos os entes estão sujeitos à evolução como «modo de ser que é, em si mesmo, um tipo de *cineticismo* (*kinêsis tís éstin*)»⁸. Uma vez criados, os seres não estão acabados, mas «esperam o seu acabamento» (*Op. Hom.* I; SC 88). Esta nova ontologia cinética aplica-se especialmente ao ser humano. Adiantamos que quando Gregório fala de Homem, refere-se ao género 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» (*Op. Hom.* 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 276).

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

⁸ Douglass, «Kinêsis», 356.

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, 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, 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 (*proaíresis*) 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, 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. Ao ponto de se assumir que, se a criação deixasse de mover-se, cessaria no mesmo instante de existir (cf. *Op. Hom.* XVI; SC 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, como veremos, a tese de Gregório: a perfeição humana consiste num movimento intencional, sem pausa, em direção «ao melhor» (Deus); noutros termos, a perfeição coincide com o próprio processo,

sempre em aberto, de autotranscendência motivado pelo próprio Transcendente como Meta.

Methórios: corpo e movimento

Enquanto ser enraizado no mundo, o Homem participa do cosmos, mas ultrapassa o mundo, porque criado à «imagem de Deus» (Gn 1,26-27) e chamado a realizar plenamente essa *Imagem*. Gregório não deixa de se perguntar como é possível que Deus, que só conhece o bem, tenha semelhança com os humanos sujeitos ao tempo e sempre em mudança, muitas vezes para o mal: «Como é que o que é perfeitamente livre e incorruptível é semelhante ao que está sujeito às paixões e à morte?» (*Op. Hom.* 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 *methórios*, ou *fronteira (mésou)* entre a Transcendência e o mundo irracional (cf. *Op. Hom.* XVI; SC 6, 155). 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 passagem⁹. No nosso contexto, o termo designa o «limite entre duas ordens descontínuas, fronteira entre mundos que reciprocamente se excluem ou são abissalmente distantes» (G. Maspero, *Gregorio de Nissa. Dizionario*, 382). Nesta aceção é usado para designar a «fronteira» entre Deus e o mundo criado, o tempo e a eternidade.

Por outro lado, o Homem como «fronteira» 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.

⁹ Cf. J. Daniélou, 1970, 119-132.

É esta condição de «fronteira» e a liberdade que colocam o Homem «numa espécie de prova provisória».

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 progressos¹⁰.

Nesta sua cinantropologia *projetada*, Gregório utilizou a *kínêsis* 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:

É necessário que o nosso discurso se detenha agora um pouco sobre a fisiologia do nosso corpo (*phisiologian tou sômatos*). Quem não sabe, de facto, que ele, considerado na sua natureza, não possui vida numa substância própria, mas que, graças à força que nele flui, se conserva e se mantém na existência por meio de movimento incessante (*apáustô kinêsei*), buscando o que lhe falta? (*Or. Cat.* XXVII,5; Moreschini 324)

O Capadócio parece conhecer as discussões médicas acerca do movimento sensível do corpo humano, interessando-se especialmente pela ligação entre a mente e corpo na atividade humana. O movimento é, antes de mais, próprio dos corpos vivos, que se movem constantemente – ao contrário dos corpos mortos. Explica-o muito claramente no *De hominis opificio*, nomeadamente, quando afirma: «Esta vida dos nossos corpos, material e sujeita a fluxos, avançando sempre por meio do movimento (*diá kinéseôs*), encontra a força do seu ser no facto de nunca descansar do seu movimento (*kinéseôs*)» (*Op. Hom.* XIII,1; SC 6, 135).

Neste contexto, Gregório dedica longas digressões a descrever o funcionamento (movimentos) do corpo humano, suas funções e expressões (linguagem, riso, digestão, metabolismo...), seguindo os conhecimentos médicos de

¹⁰ Cf. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 132.

então (cf. *Op. Hom.* VIII-IX; XXX). Efetivamente, para o nosso autor, corpo e espírito formam o «composto humano» uno (*An. res.* 40; Moreschini, 266; 412; *Opif.* 14,176B; SC 6, 147; *Or. cat.* XVI,6-8; Moreschini, 264. 266; *Hom. in Eccl.* VII,2; SC 416, 348). «A alma e o corpo são dois elementos que fazem do Homem um composto harmônico» (*Inst.*; PG 46, 293b). Corpo e alma 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» (*Op. Hom.* 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, 276).

Enquanto parte do cosmos, o Homem define-se como um ser complexo, na unidade de corpo e espírito, preparado para uma evolução gradual orientada para o espírito; participa, como *methórios*, do finito e do infinito: finito enquanto criado, infinito porque capaz de aspirar ao infinito, em perpétuo progresso e crescimento em direção ao melhor (cf. *Cant.* VIII)¹¹.

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,

¹¹ Cf. Giulio Maspero, «Antropologia», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 80.

imperfeitamente no corpo imperfeito, perfeitamente no corpo perfeito» (*Op. Hom.* 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» (1). 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» (*Ibid.* PG 46, 289).

É a partir deste entendimento cinético da condição humana que o Nisseno 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.

Ser Homem é existir em movimento: antropologia cinética

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 nexó 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. *Op. Hom.* 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* (*kinêsis*) universal e continuado que une todos os seres, sem os confundir¹². Especialmente o Homem «criado à imagem [...] tende desde então para a perfeição» (*Op. Hom.* XVI, SC 6, 151; 154).

O movimento, enquanto definidor de tudo o que existe na ordem criada, permeia tanto o domínio do físico como o do espiritual e do inteligível. A *kinêsis* abrange todo o agir humano enquanto corpo e espírito no tempo; mas é também a linguagem do pensamento, da emoção, da virtude e do progresso e ascensão. Enquanto atributo fundamental humano, distingue-nos de Deus e, ao mesmo tempo, é condição possibilitante do progresso humano em direção ao transcendente. *Kinêsis* é, em última análise, mais que limite, um potencial, abrindo possibilidades para o exercício da liberdade e para o progresso ilimitado.

Como toda a realidade criada, o género humano é intrinsecamente *diastema* (*diástasis*), tensão e distensão. A noção de «movimento» – *kinêsis* é, portanto, indissociável das categorias de espaço e tempo, introduzidas no próprio ato criador original: «pois não existe nada neste mundo criado que não seja no espaço e no tempo» (*Contra Eunom.* 1; II,368A). *Diástêma* é o termo técnico usado para referir o espaçamento continente da criação, ou a extensão de tempo e espaço que estabelece as fronteiras da ordem criada.

Contudo, ao contrário do platonismo que via na mudança (*tropê*) e movimento uma inevitável degeneração do ser, Gregório vê aí a viabilidade para o progresso. Aos dois conceitos *diástêma* e *kinêsis* que formam o quadro da ordem criada, há, por isso, que acrescentar um terceiro, o de mutabilidade (*tropê*)¹³. 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.

Uma das expressões mais distintivas do Homem é, aliás, o movimento livre. O ser humano é, em primeiro lugar, liberdade de movimento: *autexousios kinêsis* (*In Eccles.* V,6; SC 416, 288). A vontade livre é o fator determinante na condução dos destinos da pessoa cuja vocação é progredir. Na sua unidade corpo-alma, cada sujeito humano é ontologicamente «capaz de querer»¹⁴.

¹² Jean Daniélou, «Introduction», in J. Laplace-J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme* (Paris: Cerf, 2002), 36-38.

¹³ Cf. Daniélou, *L'être et le temps*, 95-115.

¹⁴ Cf. Salvatore Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione* (Brescia: Morcelliana, 2009), 424-429.

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

Para ilustrar o nexa 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 intencional¹⁵. 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...» (*Op. Hom.* XIII; SC 6, 135). A imagem da torrente de água do rio retorna para expressar a antropologia dinâmica e a conceção 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, 468).

Tudo o que não se move ou é incriado ou não é vivo; ser vivo e imóvel é ser divino; mover-se é 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 (*Op. Hom.* XIII; SC 135; *Vit. Moys.* II,1; SC 32). Cada pessoa, pela «escolha livre», pode assim determinar o seu futuro, sempre em aberto. De facto, a vida humana é gerida pela liberdade, que é ela própria um movimento da vontade e do espírito (cf. *Vit. Moys.* II,3; SC 32; cf. *Perf.* GNO VIII/1, 212-214).

Na *Vida de Moisés*, o autor vê no nascimento do patriarca bíblico a ilustração desta capacidade humana de, por escolha própria, cada um se formar conforme o modelo escolhido. «Todos os seres sujeitos à mudança nunca permanecem idênticos a si mesmos, mas passam continuamente de um estado a outro numa mudança perpétua...» (*Vit. Moys.* II,2-3; 32). Ora «estar sujeito à mudança é nascer continuamente» (II,3), por opção livre:

Neste caso, porém, o nascimento não resulta de uma intervenção externa, como sucede no caso dos seres corporais que geram outro ser segundo o acaso. Mas resulta duma escolha livre, de modo que nos podemos considerar nossos próprios pais, criando-nos a nós mesmos tal como queremos ser e pela nossa escolha (*proairesis*) formamo-nos conforme o modelo que nós

¹⁵ Cf. Jerome Gaith, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: 1953), 68-69.

escolhemos... temos, assim, em nossas mãos a possibilidade, não obstante a oposição do tirano, de nascer para uma vida superior, e de ser os autores deste nascimento. (*Vit. Moys.* II,3-4; 32-33)

Tirando partido do eloquente simbolismo do «parto» (cf. 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)¹⁶, 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. Por isso, ao contrário do que sugere a interpretação algo restritiva de Jean Daniélou, os estudos mais recentes alargam esta teoria do progresso ilimitado a toda a natureza humana em busca de perfeição. Passos como: *Cant. Hom.* XI, 320,8-11; XII, 352,6-17; VI, 180,4-15; VIII 247,9-18, apontam, de facto, para um progresso da natureza humana (V 158,12-21; V 149,9-150,2; VI 174,5-20), em diversos âmbitos.

A viagem (infinita) para a perfeição

Como vimos, todo o pensamento gregoriano é marcado pela tensão dialéctica que quer superar todos os dualismos, a partir da doutrina da criação. Esta introduz-nos não numa bipolaridade, mas num caminho ou percurso ético-as-cético, onde a liberdade (*proairesis*) constitui o elemento dinamizador do qual depende o sentido e o sucesso da «corrida». Retomando a conceção tipicamente helenística da filosofia como «opção de vida» e «exercício espiritual»¹⁷, 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

¹⁶ Cf. Walter Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, 81-82.

¹⁷ Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Éditions Gallimard, 1995), 337-251; 276-291; Idem, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1987), 48-74; 128-133.

o movimento e a mudança são intrinsecamente constituintes da natureza humana, mas não impeditivos da virtude. Se assim fosse, o Homem estaria condenado à degradação. Há, pois que alterar o antigo dogma grego (bem=imutabilidade; e mal=mudança) e abordar de outra forma o movimento. Afinal, estar sujeito à mudança é condição de decidir crescer por livre escolha (*Vit. Moys.* II,2-3; Moreschini, 528).

O contributo original de Gregório passa ainda por considerar que esta mudança constante pode ocorrer numa de duas direções, o que vai distinguir dois tipos de movimento. Estamos, portanto, sempre a referir-nos a uma escala qualitativa: ou se caminha para melhor, ou se piora, segundo esta dupla possibilidade:

a) O tipo de mudança inferior que é cíclico, repetitivo. É característico do mundo natural e biológico, e que nos aproxima das moções animais (cf. *Hom. in Eccles.* I,7; SC 417, 122; 124). Também a geração física do Homem decorre segundo este tipo de movimento, que caracteriza o ciclo de toda a vida natural. O ser humano é, todavia, a única criatura que, imerso na vida natural através do seu corpo, tem consciência deste movimento cíclico a que está sujeito: «O prazer de beber cessa quando a sede é saciada; ao comer, a saciedade extingue o apetite; todo o desejo cessa com a posse do objeto desejado» (*Hom. in Eccles.* II,8; SC 416, 180; 182). Este tipo de movimento é insubstancial e ilusório e, por isso, sem progresso. É como quando as crianças constroem castelos de areia. O gozo e proveito limitam-se ao esforço da brincadeira da construção. Mas logo que cessa a atividade, a obra desaba com a areia e nada fica do esforço despendido (cf. *Eun.* II,469; III, 28; Moreschini, 1198; 1630; *Hom. in Eccles.* I,9-10; SC 416, 132).

b) Este paradoxo do movimento, já percebido pelos antigos, é resolvido pelo segundo tipo de movimento. Afinal, à mobilidade inconsequente (sobre a areia) que é imobilismo, contrapõe-se um segundo tipo de movimento associado ao progresso, assim descrito no epílogo do *De perfectione*:

Na verdade, 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 pinhão no nosso voo 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 [para 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. (PG 46,286)

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 virtude¹⁸. Por isso, é errado conceber a perfeição como um estado alcançado ou meta realizada. Mais ainda, a perfeição é o próprio progresso: o homem perfeito é aquele que progride continuamente, sabendo que a meta para onde caminha está sempre mais à frente de qualquer limite.

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 parado, 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,

¹⁸ Cf. Marguerite Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Turnhout: Brepols, 1993), 307-310.

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

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 do 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. (*Vit. Moys.* II, 243-244; SC 110)

Para chegar aqui, Gregório teve de rever substancialmente o próprio conceito de perfeição. Finito e infinito (*pérasis* e *ápeiron*) eram termos importantes no pensamento grego. 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. 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. Deus é perfeito precisamente por não estar sujeito a qualquer limite. Consequentemente, a virtude, sendo a imitação de Deus, nunca atinge a *completteness*, 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» (*Vit. Moys.* Pref. 8; SC 1bis, 4). Ao conceber a perfeição como perpétuo progresso alimentado pelo desejo, o Niseno opera uma verdadeira «revolução do infinito», cheia de consequências.

Corrigindo drasticamente o pensamento grego que entendia a perfeição humana como «cumprimento» ou realização acabada de um fim (*télos*) e, consequentemente, como algo acabado e imóvel (cf. *Física*, 207a-5-15), o Niseno 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 se reflete na sua capacidade natural de progresso infinito; a pessoa humana como vocacionada à transcendência (*sede perfectos*, Mt 5,48) e, consequentemente, como infinitamente perfectível e capaz de um crescimento perpétuo; o desejo e a liberdade como motores desse dinamismo sem fim à vista.

Se para o ideal grego a perfeição reside no acabamento, na *completeza* de algo; mas também na imobilidade e indiferença (estoicismo), Gregório rompe definitivamente com esta herança ao afirmar que «a perfeição da natureza humana consiste em estar sempre dispostos a conseguir um maior bem» (*ibid.* 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 vontade¹⁹. *Diastema* 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?» (*Vit. Moys.* Pref. 10; SC 1bis, 4).

***Epéktasis*, ou a progressão infinita**

Tudo o que dissemos até aqui acerca do *movimento-kínêsis* remete-nos para a outra noção chave da *epéktasis*. Esta 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» (*Vit. Moys.* 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» (9; SC 1bis 4). 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

¹⁹ Cf. Taranto, *Gregorio di Nissa*, 489.

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

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*». Dado o seu valor programático na obra de Gregório, justifica-se a citação do texto paulino:

Não que eu já tenha alcançado ou *atingido a perfeição (teteleíōmai)*, mas continuo a correr, para ver se alcanço, pois também fui alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, eu não considero que eu próprio o tenha alcançado; mas uma coisa eu sei: esquecendo o que está para trás e *lançando-me para o que está para a frente (epekteinómenos)*, corro em direção à *meta (skopón)*, para o prêmio do chamamento do alto que vem de Deus por Cristo Jesus. (Fl 3,12-14)

A imagem escolhida é a da «corrida» (*drómos*) e do *corredor* totalmente focado na *meta (skópos)* da perfeição (*teleióteta*) e, por isso, inteiramente *protenso (epekteinómenos)* para o que falta percorrer. A partir da analogia desportiva introduzida por S. Paulo, Gregório acentua o *élan* e as *etapas* a percorrer no progresso para a perfeição²⁰. O texto paulino fecha com uma afirmação que também será desenvolvida por Gregório: «*entretanto, qualquer que seja o que já alcançámos, mantenhamos 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 sugere 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.

²⁰ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* (Paris: Éditions Montaigne, 1944), 291.

O nosso autor recorre, como vimos, abundantemente a metáforas e símbolos de movimento orientado ou de subida, por degraus ou etapas: como correr, subir os degraus de uma escada, o voo, o nascimento/crescimento e a recriação contínua (*Vit. Moys.* II, 227; Moreschini, 636)²¹.

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).

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.* VIII, 1; PG 44, 1025b)

A montanha «de difícil acesso» que Moisés subiu «torna-nos mais fortes à medida que se sobe» (*Vit. 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» (*Vit. 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*

²¹ Cf. Giuseppe F. Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale* (Torino: Leone verde, 2004), 94-97; Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, 295-297.

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» (*Vit. Moys.* pref.; 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).

A metáfora desportiva exprime cabalmente este «entusiasmo por alcançar a perfeição possível, nos limites do fim que nos propusemos, cientes de que a perfeição (*teleiôtes*) da natureza humana consiste em estar disposto a desejar sempre progredir na nossa participação no bem» (*Vit. Moys.* I,10; SC Bis, 4).

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. (*Vit. Moys.* Pref. 7; SC 1bis, 3)

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» (*Vit. 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 Moysis*, Pref. 5; SC 1bis, 3)

Por conseguinte, «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» (*Ibid.* II, 239; SC 1bis, 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, move-nos a beber e a desejar» (*Cant.* VIII). 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. (*Vit. Moys.* II, 227; SC 105)

Gregório vê em Moisés a personificação da *epéktasis* paulina, no seu itinerário constante, de degrau em degrau, até o mais elevado, «numa contínua corrida para o alto» (*Vit. Moys.* II, 152; 156; 157; 227; SC 1bis, 77; 78, 83; 105).

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

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 pára 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» (*Vit. Moys.* II, 224-226; SC 105).

O princípio é o mesmo: quando se aspira ao infinito pode progredir-se 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 e eleva sempre a fásquia, 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, 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. (*Vit. Moys.* II,242-243. 244; Moreschini, 642; 644)

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 (*epí tò próso kinéseos*), a memória segue-se ao movimento (*kinesin*) efetuado pela esperança. Se a esperança conduz a alma para o que é belo por natureza, o movimento da escolha (*proairéseos kinesis*) imprime na memória um rasto brilhante» (*An. res.* 43; Moreschini, 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.

Referências

Fontes

Laplace, J.; J.Daniélou. *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*. Paris: Cerf, 2002.

Daniélou, Jean. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. Paris: Cerf, 1955.

Moreschini, Claudio (ed.). *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*. Milano: Bompiani, 2014.

Estudos

Bosco, Flavio del. «In viaggio verso l'arete. *Askesis* ed *epthymia* nel pensiero di Gregorio di Nissa». *Studia Patavina* 52, n.º 3 (2005): 774-775.

Daniélou, Jean. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Daniélou, Jean. *Platonisme et Théologie mystique*. Paris: Éditions Montaigne, 1944.

Deseille, P. «Épectase», in *DSp* IV, 785-787.

Douglass, Scot. «Kinêsis», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, ed. Lucas F. Mateo-Seco, Giulio Maspero. Roma: Città Nuova, 2007, 356-357.

Ferguson, E. «God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa», in *GOTR*, 18 (1973): 59-78.

Ferguson, E. «Progress in perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis», *StPatr.* 14 (1976): 307-314.

Garel, Giuseppe F. *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*. Torino: Leone verde, 2004.

Harl, Marguerite. *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Turnhout: Brepols, 1993.

Harmon, Tera D. *Motion (κίνησις) and Anthropology in the Writings of Gregory of Nyssa*. Washington: D.C., 2016.

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

Heine, Ronald E. *Perfection in the virtuous life. A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*. Cambridge, 1975.

Maspero, G.; Matteo-Seco L. F. (ed.). *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.

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

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