



O DESEJO

que nos habita e move

TEOLOGIA, FILOSOFIA, LITERATURA
E PSICOLOGIA EM DIÁLOGO

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



O DESEJO

que nos habita e move

TEOLOGIA, FILOSOFIA, LITERATURA
E PSICOLOGIA EM DIÁLOGO

Teresa Messias (COORD.)

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018

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



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

Coordenação Teresa Messias

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

Coleção Colóquios

© Autores

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Paginação acentográfico

Data setembro 2018

ISBN e-book 9789725406045

Universidade Católica Editora

Palma de Cima 1649-023 Lisboa

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

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

Apresentação

Teresa Messias

A presente publicação resulta de um colóquio de três dias organizado pela Faculdade de Teologia e pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa¹ que aconteceu nos dias 23 a 25 de abril de 2017. O tema principal foi o desejo humano. Tema complexo e fascinante, tocando o núcleo da existência humana e da sua orientação vital e relacional, a capacidade humana de desejar é uma dinâmica abrangente e multifacetada. Este tema permite e requer uma abordagem multidisciplinar, mutuamente enriquecedora, produzindo uma visão calidoscópica, cromática e eidética, segundo o prisma, o ajuste ou a perspetiva conceptual a partir da qual é olhada, refletida e praticada.

Refletir interdisciplinarmente sobre a dinâmica humana do desejo foi o desafio a que nos propusemos como equipa de docentes e investigadores das Faculdades de Teologia e de Ciências Humanas. Para tal convidámos ao diálogo quatro áreas científicas, cada uma com a sua especificidade, metodologia e objeto próprio de estudo e que, em conjunto, executam uma sabedoria sinfónica sobre o que é ser mulher ou homem desejante. As áreas científicas do saber humano convocadas a este diálogo foram a Filosofia, a Teologia, a Psicologia e a Literatura. Um projeto com estas características só alcança sucesso quando é acolhido com entusiasmo e competência pelos interlocutores de tais disciplinas científicas. Essas duas atitudes, acrescidas de uma generosidade e camaradagem que não quero relegar para segundo plano, foi precisamente o que encontrei em cada um dos meus colegas com quem tive o privilégio de trabalhar naqueles dias e que apresentaram comunicações profundas, originais e inspiradoras.² Beneficiámos ainda da eficiência no trabalho secretariado do colóquio, executado por Marta Salvador³.

Uma segunda condição é importante para que uma iniciativa deste género se possa considerar um sucesso: o interesse do público e a sua confirmação ativa de que as comunicações proporcionadas constituem, efetivamente, um desvelar de novas

¹ A organização do Colóquio coube ao seguinte conjunto de docentes da UCP, indicado por ordem alfabética do apelido: Inês Bolinhas (FCH), Samuel Dimas (FCH), António Martins (FT), Teresa Messias (FT) e Américo Pereira (FCH).

² Os oradores neste colóquio foram, para além dos membros da Comissão organizadora indicada na nota anterior, todos os autores dos textos que compõem esta publicação e ainda três outros autores que não publicam aqui as suas comunicações. Nomeio-os em seguida por ordem alfabética do apelido: Vasco Pinto de Magalhães, S.J. e Helena Rebelo Pinto (FCH).

³ Gabinete de Apoio à Formação Avançada (GAFA), da Faculdade de Teologia.

vias para pensar, refletir e proporcionar a cada uma das pessoas presentes a recriação da sua experiência de desejo como coerência existencial em devir. Foi essa resposta, recebida do auditório, nos dias do colóquio e posteriormente a ele, que sustentou a decisão de oferecer, agora de forma escrita e permanente, a maioria das comunicações que, então, puderam presencialmente acolher.

A edição aqui concretizada segue o mesmo esquema das exposições do colóquio. Apresenta quatro secções, cada uma respeitante à reflexão sobre o desejo humano a partir de um campo do saber. Começa com as perspetivas filosóficas, a cargo de Samuel Dimas, Américo Pereira e Joaquim Teixeira. Seguem-se, numa segunda parte, as perspetivas teológicas, desenvolvidas por António Martins, Isidro Lamelas e eu própria. A Teologia dá lugar, num terceiro momento, às perspetivas psicológicas, a cargo de Carlos Morujão e Fernando Sampaio. Finalmente, como quarta e última parte, encontramos as perspetivas literárias sobre o desejo, com os contributos de Jorge Fazenda Lourenço e Jorge Vaz de Carvalho.

O leitor pode aproximar-se desta obra de forma sequencial – começando pelos autores da primeira parte e seguindo as outras partes pela ordem em que aparecem — ou por uma leitura individual dos autores. De um ou de outro modo, a leitura é produtiva e confere, por si mesma, a possibilidade de debruçar-se sobre uma análise rica e densa. Estes são textos para trabalhar detidamente. Requerem empenho e reflexão para se chegar à sua profundidade maior.

Quero ainda agradecer nesta apresentação a João Lourenço, O.F.M. na altura Diretor da Faculdade de Teologia da UCP, pelo bom acolhimento que deu desde o primeiro momento a esta iniciativa, acolhimento sem o qual ela nunca teria sido posta em prática. Agradeço-lhe, ainda, ter mantido o seu apoio pessoal e institucional, para que esta publicação pudesse vir a público.

Permito-me estender a gratidão pela presente publicação a todos os meus colegas que, entre tantos outros encargos académicos e pessoais, aceitaram o trabalho de rever os seus textos para esta obra. Em particular agradeço a Américo Pereira o seu contínuo suporte, de palavras e atos quando, por momentos, a publicação destes textos correu o risco de não acontecer. Também com esse seu estímulo foi possível oferecer ao mundo o trabalho dos docentes e investigadores das nossas duas faculdades.

Creio que os leitores serão os melhores juízes da qualidade que se encontra nestas páginas. Tenho a profunda convicção que a reconhecerão com gosto e com fruto.

Que Deus acalente em todos nós o Desejo de mais e melhor.

**DESEJO E FINALIDADE.
PERSPETIVAS FILOSÓFICAS**

O desejo natural de um fim sobrenatural em Manuel Barbosa da Costa Freitas

Samuel Dimas⁴

Introdução: a pessoa é natureza pura ou natureza espiritual com uma finalidade divina?

No contexto da nossa mundividência judaico-cristã de adesão à noção revelada da criação do homem à imagem e semelhança de Deus (Gen. 1, 26), propomos para a nossa reflexão a seguinte questão: o ser humano encerra uma finalidade puramente natural ou é constitutivo de uma natureza espiritual de finalidade sobrenatural e divina? A sua natureza está circunscrita aos limites do cosmos e opõe-se ao espírito ou excede o determinismo das leis naturais do mundo numa unidade misteriosa de paradoxal abertura à transcendência?⁵

A resposta parece óbvia, mas a pergunta esconde algumas dificuldades e insere-se num longo debate filosófico e teológico sobre o modo de conceber a relação entre a natureza e a graça. Se não há uma pura natureza e o homem foi criado já com uma capacidade de acolher Deus e encontrar n'Ele a realização autêntica, sendo um dado constitutivo da sua natureza espiritual o «desejo de ver a Deus», expressão da teologia medieval, como salvaguardar a gratuidade dos dons de Deus? Se o homem foi feito para Deus e o seu espírito é atraído por Ele, o que vem acrescentar a Graça sobrenatural?

Poderemos nós conciliar o dinamismo ontológico do desejo de Deus, qualificando-o de natural, necessário e absoluto, com um processo contínuo de realização da

⁴ Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. Membro da Direção do CEFI — Centro de Estudos de Filosofia.

⁵ Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, p. 137.

Imagem que supõe um dinamismo histórico de conversão do desejo graças à ação transformadora do dom de Deus na aliança definitiva com Jesus Cristo? Como conciliar a gratuidade do mistério revelado com uma natureza humana que já contém esta capacidade de acolher Deus e de se orientar para a sua beatitude?

Estas perguntas pressupõem um questionamento filosófico sobre as relações entre finito e infinito, contingente e absoluto, limitado e ilimitado. E é neste plano de inter-relação entre a filosofia e a teologia que situamos a nossa reflexão, no reconhecimento de que este problema apenas se coloca no âmbito de uma concepção de Deus e do homem que não se enquadre na perspectiva de estrita imanência e panteísmo. Se Deus é absolutamente e exclusivamente imanente e se o homem é identificado com Deus, o problema não se põe. A dificuldade advém com a noção cristã de criação e do consequente abismo ontológico entre Criador e criaturas, natural e sobrenatural.

Na sequência da querela sobre a relação entre o natural e o sobrenatural, iniciada no século XII e reavivada em meados do século XX com a publicação da encíclica *Humani Generis* (1950) e o problema da *Nouvelle théologie*, este tema do desejo natural de Deus ou desejo natural de um fim sobrenatural foi objeto de uma recente e profunda reflexão filosófico-teológica entre pensadores como Maurice Blondel (1861-1949), Jean Nabert (1881-1960), Henri de Lubac (1896-1991), Teilhard de Chardin (1881-1955), Karl Rahner (1904-1984) e Bernard Lonergan (1904-1984). Depois do Concílio Vaticano II esta questão parece ter desaparecido do interesse dos teólogos, mas o tema mantém atualidade, exigindo uma nova conceptualização como aquela que se tem desenvolvido em torno da filosofia da consciência, da radicalidade vital do mistério do Ser e da relação entre o transcendente e o imanente, em autores como Xavier Zubiri (1898-1983), Béla Weissmahr⁶ (1929-2005), Manuel Barbosa da Costa Freitas (1928-2010), Sebastian Moore (1917-2014), Jurgén Moltmann⁷ (1926), Lawrence Feingold⁸ e Massimo Pampaloni⁹. Esta nova reflexão recupera a metafísica do excesso e do paradoxo de Nicolau de Cusa, como podemos verificar de forma explícita nas obras de Henri de Lubac, de Béla Weissmahr e de Vitor Franco Gomes¹⁰.

A partir da ideia de homem como ser aberto à Transcendência e da introdução das noções de afetividade e desejo no centro da reflexão metafísica e na origem da

⁶ Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, trad. Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1986.

⁷ Jurgén Moltmann, *Dios en la Creacion. Doctrina ecológica de la creación*, trad. Victor Martinez Lapeña, Salamanca, 1987.

⁸ Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God According St. Thomas and His Interpreters. Faith and Reason*, Studies in Catholic Theology and Philosophy, 2.^a ed., Naples, Sapientia, 2010.

⁹ Massimo Pampaloni, «O desejo natural de ver a Deus: Uma questão clássica em Bernard Lonergan», in *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n.º 127 (set/dez 2013), pp. 339-372.

¹⁰ Vitor Franco Gomes, *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Études Lunaciennes IV, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005. Idem, «O paradoxo do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac», in *Didaskalia*, XXXII (2002), pp. 99-138.

ação criadora de Deus, o pensamento contemporâneo desenvolve uma antropologia em que, como refere Teresa Messias, o ser humano se redescobre como desejo e participação no mistério pessoal do Ser que é simultaneamente transcendente e imanente¹¹. A questão do destino eterno do homem é um assunto essencial da reflexão de todas as épocas, pelo que não é de estranhar que autores como Bernard Lonergan ou Manuel Barbosa da Costa Freitas regressem ao problema do desejo natural de Deus, substituindo a linguagem tomista por um discurso inteligível para a mundividência contemporânea, nomeadamente no plano da intencionalidade da consciência.

1. A relação entre o desejo natural de conhecimento da essência divina e a gratuidade do sobrenatural na Filosofia Antiga e Medieval

Como é que historicamente se procurou resolver este dilema, que persiste desde o século XII? Esta problemática terá nascido com Alexandre de Hales (1185-1245) num comentário à afirmação agostiniana de que todos os homens desejam a felicidade, com a introdução da distinção entre desejo natural e desejo ilícito: o primeiro é necessário e infalível e o segundo supõe o conhecimento prévio do seu objeto¹².

Mas esta questão, que resulta essencialmente da noção judaico-cristã de Deus criador e transcendente, tem antecedentes na filosofia antiga de Platão (427-348 a. C.), que é marcada pelo sentimento de saudade do lugar pré-existente das almas. Depois de ter contemplado as ideias e de ter caído na prisão do mundo material, a alma tem desejo de regressar à origem da sua condição divina. Neste sentido, o desejo é uma expressão psicológica de um princípio metafísico de subordinação da realidade material ao Absoluto da razão suprema. A relação entre o mundo perfeito divino e o mundo contingente é garantida pela noção de participação.

Aristóteles (384-322 a.C.) considera que a relação entre os seres materiais e o Absoluto divino é garantida por um princípio interno. Sem o conceito platónico de participação, a dimensão de atração erótica parece enfraquecida, mas o discípulo de Platão fala do movimento natural do homem para o ato puro divino ou causa final, cujo êxito depende da maneira como são ativadas as faculdades do intelecto e da vontade. A perfeição e a felicidade dependem da progressiva conquista da verdade. À atração do pensamento pensante divino responde o ser humano com a sua sabedoria. Através

¹¹ Teresa Messias, *O Desejo e a sua Transformação no Seguimento de Jesus: Uma leitura dos escritos de Sebastian Moore*, Lisboa, Paulus Editora, 2017, p. 612.

¹² Alexandre Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, I, 44 b.

da sensação, da razão e da intuição a alma eleva-se até ao *Nous*, de cuja vida participa, num movimento de rumo ao princípio ou Uno de que tem não apenas uma visão intelectual (intuição), mas também uma experiência de fusão ou diluição na Origem. Para o pensamento grego aristotélico e neoplatónico, o fim do homem é concebido como uma conquista do conhecimento (gnose).

Para a tradição judaico-cristã não há um mundo de ideais que atrai a si aquele que as contempla, seja pelo *eros*, seja pela causa final, mas é o amor pessoal de Deus que vem ao encontro do homem nos caminhos da História. Ao contrário do movimento necessitarista imanente neoplatónico, gerador de ordem e harmonia, a mundividência cristã concebe um Deus, absoluto e infinito, que faz a criação por livre vontade no tempo, e concebe o mistério da Encarnação na História como forma de estabelecer a relação da criatura contingente com o divino. Assim, o desejo platónico adquire um outro significado, porque a inquietação do intelecto ou da vontade que se traduz pela busca da felicidade é concebida como uma tendência para Deus, o único que pode satisfazer tal procura. Para a patrística platónica de Gregório de Nissa (331-394), o estímulo do intelecto e da vontade corresponde à ação de Deus na interioridade do homem que o deixa sedento de Si. O fim desta procura dá-se pelo exercício das virtudes, que significa a progressiva e consciente assimilação de Deus¹³.

Para Santo Agostinho (354-430) este desejo de Deus faz parte da constituição do homem. Mas de acordo com o plano providencial, o homem é levado ao fim deste desejo pela ação da Graça ou por um outro meio que dispensa a Graça? Existe uma natureza pura que depois recebe a Graça, ou a criação já inclui uma potência que a torna disposta e capaz de receber o divino? Ao contrário do pensamento antigo, para quem Deus e o mundo são um todo indiferenciado, a partir da tradição cristã e mais acentuadamente a partir do século XII surge a necessidade de responder de uma forma mais concreta ao problema da relação entre a graça divina e a liberdade humana, dando seguimento à discussão que já tinha sido realizada entre Agostinho de Hipona e o pelagianismo, que defendia a ideia estoica da autonomia e da liberdade moral do homem, pondo em causa a providência divina, o pecado original e a necessidade redentora do dom sobrenatural da graça. O II Sínodo de Orange de 529 confirma a teoria de Santo Agostinho contra Pelágio e defende a noção paulina de que por um só homem entrou no mundo o pecado e a morte para todos os homens (Rom 5, 12) e considera que a vontade humana que quer a purificação do pecado não se deve à pura autonomia do homem, porque esse querer é ele mesmo resultado da infusão e ação do Espírito Santo (Filp 2, 13)¹⁴.

¹³ Massimo Pampaloni, «O desejo natural de ver a Deus: Uma questão clássica em Bernard Lonergan», in *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n.º 127 (set/dez 2013), p. 345.

¹⁴ Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum*, n.º 371,

Agora não se tratava de negar a existência ou a necessidade da graça ou a existência e necessidade da liberdade, mas sim de distinguir graça e liberdade sem anular a sua implicação mútua. Assim em 1225, Felipe o Chanceler (1160-1236), defende que à ordem da graça da fé, caridade e mérito, deve acrescentar-se a ordem da natureza da razão e do amor natural a Deus. Esta distinção meramente funcional iria conduzir à sua real distinção, reduzindo a graça a uma realidade extrínseca e, por isso, não necessária¹⁵. Agora a pergunta que se coloca é como pode um ser finito da ordem natural desejar um ser que pertence à ordem sobrenatural? A reflexão parece tender para uma contradição insuperável: ou se considera o homem como uma natureza pura com um fim natural sem a presença de Deus, constituindo-se a graça como algo extrínseco e acrescentado, ou se considera que o homem encerra uma potência que exige a graça para alcançar o seu fim, perdendo-se a gratuidade da graça, ou por outras palavras, imanentizando-se o divino.

Tal como refere o filósofo Manuel Barbosa da Costa Freitas, a Filosofia e a Teologia recorrem à expressão «desejo natural de Deus» para exprimirem a relação da natureza humana com o seu fim último, que é Deus¹⁶. Mas reconhece o Padre franciscano que esta fórmula encerra alguns problemas no que se refere à estrutura e finalidade do espírito humano e no que se refere à relação entre o natural e o sobrenatural. Por um lado, esta expressão significa o reconhecimento de que a felicidade sobrenatural, enquanto fim e perfeição da natureza humana, só é possível se existir o correspondente desejo ou capacidade de a receber. Por outro lado, o reconhecimento de que o sobrenatural deve corresponder a uma finalidade intrínseca da natureza humana, expressa no desejo natural da visão de Deus, parece pôr em causa o seu carácter gratuito. Resume o Padre Costa Freitas nos seguintes termos: «[...] a negação do desejo natural da visão de Deus não só deixaria a natureza humana indiferente perante a sua oferta como tornaria impossível a sua assimilação vital; pelo contrário, a sua afirmação parece pôr em causa a gratuidade do dom sobrenatural da visão divina»¹⁷.

O que nos diz a filosofia escolástica sobre este problema? São Boaventura (1221-1274) defende que a alma deseja naturalmente a felicidade¹⁸ e Tomás de Aquino (1125-1274) afirma que o fim da criatura racional ou do intelecto criado é atingir a bem-aventurança que significa ver a essência de Deus (1 João 3,2):¹⁹ «todo o enten-

Barcelona, Herder, 2000, n.º 374, p. 194.

¹⁵ Bernard Lonergan, *Grazia e libertà, La grazia operante nel pensiero di santo Tomaso*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 1970, pp. 57-58.

¹⁶ Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 494.

¹⁷ *Ibidem*, p. 494.

¹⁸ São Boaventura, *IV Sent.*, d. 49

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, c.

dimento deseja naturalmente a visão da substância divina»²⁰. A posição de Tomás de Aquino não é clara, pois, por um lado, afirma a transcendência e, por outro lado, afirma o desejo natural do homem em relação à visão beatífica que surge como objeto desse desejo. Interpreta Manuel da Costa Freitas que «este desejo só pode ser entendido em termos de uma inclinação ontológica da natureza, de uma finalidade intrínseca e essencial para o seu fim último ou plenitude da sua forma»²¹.

Creemos que é uma leitura legítima, como se pode verificar pelo facto de na sua obra *Summa contra Gentiles*, Tomás de Aquino explicitar que não há nenhum entendimento criado, por menor que seja a sua natureza, que não possa ser elevado à visão da essência de Deus, mas acrescentando que a luz que permite essa ascensão não é conatural a nenhuma criatura porque excede o poder da natureza criada, ou seja, a satisfação do desejo natural do conhecimento da essência de Deus exige a graça da virtude sobrenatural²². Natural e sobrenatural não se opõem, mas correlacionam-se. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem é pela sua natureza intelectual capaz de conhecer e amar a Deus (*Dei capax este*)²³, encontrando n'Ele a sua realização plena e realizando n'Ele a sua aspiração à felicidade²⁴.

Esta ideia de que a inteligência e a vontade desejam ardentemente de modo constante e absoluto a felicidade perfeita, que nenhum ser finito pode satisfazer, estará presente também em Duns Escoto²⁵ e como diz Manuel Barbosa da Costa Freitas:

Desde o século XIII até ao século XVI, quase todos os filósofos e teólogos apoiados na fórmula augustiniana – «fecisti nos ad Te domine et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te»²⁶ –, defendem a doutrina do desejo natural da visão de Deus sem suspeitarem sequer que isso pudesse alguma vez pôr em causa o seu carácter gratuito ou sobrenatural. Todos conservam bem viva a consciência de que a visão beatífica é superior à ordem natural.²⁷

²⁰ «[...] omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem» (Idem, *Summa contra Gentiles*, liber. III, cap. 57.)

²¹ Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. I, cit., p. 495.

²² Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, liv. III, cap. 57.

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.93, a. 4. Cf. Orígenes, *De principis*, IV, 4, 9.

²⁴ *Ibidem*, I-II, q.3, a. 1.

²⁵ Duns Escoto, *Ordinatio*, d. 49, q.9, n.2.

²⁶ «[...] tu nos fizeste para Ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti» (Agostinho de Hipona, *Confessiones*, I, 1.)

²⁷ Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. I, cit., p. 495. Nesses termos podemos citar as seguintes afirmações: «haec sublimatio creaturae rationalis est supranaturale complementum» (A. De Halles, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, II, p. 743); «hoc autem est bonum summum quod superius est anima et bonum infinitum quod excedit animae vires» (Boaventura, in *Sent.*, ed. Quaracchi, I, p. 40).

2. O desejo natural de Deus no pensamento Contemporâneo

Da controvérsia da segunda escolástica chega-se à noção antropológica e metafísica do duplo fim, natural e sobrenatural do homem, na sua relação com a realidade e com a Trindade, garantindo que o sobrenatural é gratuito e não se deve à natureza humana. De acordo com esta interpretação, Tomás de Aquino, ao contrário de Agostinho de Hipona, teria feito uma distinção clara entre natural e sobrenatural e teria declarado que o ser humano procura simultaneamente um fim natural, que se refere à beatitude na existência terrena e que se identifica com a felicidade última aristotélica da atividade contemplativa do intelecto, e um fim sobrenatural, que se refere ao objeto da revelação que é inacessível sem a graça divina e que implica a alegria futura de ver a Deus tal como ele é²⁸. Enquanto o fim natural é proporcional à natureza humana, o segundo é impossível sem a graça divina.

Mas na defesa desta perspetiva, Caetano (1469-1534) acaba por negar a teoria da naturalidade do desejo nos termos em que tinha sido sugerida por Agostinho de Hipona e admitida por Tomás de Aquino, pelo que Manuel Barbosa da Costa Freitas considera que começou com esta posição a impugnação à doutrina da primeira escolástica sobre o desejo natural de Deus²⁹, destacando a importância da filosofia de Blondel no século xx para se retomar a noção original do desejo natural de Deus à luz da necessidade de uma relativa imanência da revelação como única forma de vencer o extrinsecismo absoluto e possibilitar uma assimilação vital:³⁰ «Entre os autores mais recentes que reconhecem o desejo natural de Deus como doutrina genuína de São Tomás, contam-se P. Rousselot, Joseph Maréchal e Henri de Lubac»³¹. Na sua obra *Le point de départ de la métaphysique* (cahier v), o Pe. Maréchal afirma que as faculdades intelectuais se inclinam por sua intrínseca finalidade para a visão beatífica³². Por sua vez Henri de Lubac defende que há desejo natural de felicidade no sentido de um desejo inato, necessário e absoluto, mas não no sentido de um desejo elícito a partir do conhecimento do seu objeto, porque este excede a capacidade de compreensão humana.

No século xx foi necessário repensar o problema como resposta às posições racionalistas e naturalistas de autores como Feuerbach, que viam o sobrenatural como uma projeção superestrutural da consciência, removendo o mistério da existência

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, II, q.62 a. 1.

²⁹ Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. I, cit., p. 496.

³⁰ *Ibidem*, p. 496.

³¹ *Ibidem*, p. 497.

³² J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier v, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Bruxelles, Desclée de Brouwer – L'Éd. Universelle, 1949, pp. 423-424.

humana³³. A visão extrínsecista nega a existência de qualquer tendência natural do ser humano para o destino sobrenatural da visão beatífica em Deus. A Graça surge como uma realidade sobreposta à natureza e imposta por um decreto divino extrínseco, que se torna conhecido apenas pela revelação. A natureza não tende para a vida sobrenatural, possui apenas uma potência de obediência que se expressa por uma não rejeição do destino sobrenatural da existência.

Nesta perspectiva extrínsecista, a ordem puramente natural apenas pode desejar um fim que lhe seja naturalmente apropriado. Nesse sentido, o desejo de Deus é algo apenas sobrenatural não havendo nenhum ponto de contacto com a natureza e nenhuma tendência natural intrínseca para o fim Divino que pertence à ordem do sobrenatural. A Graça é concebida como algo de totalmente transcendente. Esta posição conduz a uma divisão intransponível entre a ordem natural e a sobrenatural, constituindo-se como uma espécie de nominalismo em que o fim último da visão de Deus não possuiria nenhum ponto de contacto com o nosso ser. O fim último deixaria de ter uma dimensão metafísica.

A discussão contemporânea sobre o desejo natural de ver a Deus terá sido reaberta em 1924 com a publicação de alguns artigos de Guy de Broglie (1889-1983), tendo o seu ponto alto após a publicação em 1946 da obra *Surnaturel* de Henri de Lubac, sob a influência da filosofia de M. Blondel que procurava superar a separação radical entre fé e razão, religião e filosofia. Blondel reconhece na ação um impulso de infinita transcendência. No dinamismo da ação humana, que é vontade e liberdade, está inscrita a apetência para um além de si mesmo, que é a realidade infinita de Deus, e que se traduz pela noção de desejo de Transcendência. A noção de desejo de Deus aparece nesta filosofia da imanência como um atributo do ser. O movimento da Nova Teologia, radicado em França e na Bélgica, irá procurar aplicar em termos teológicos esta noção da *imanência da transcendência* ou da *transcendência na imanência*, procurando captar a expressão dinâmica da vida da fé no seu processo histórico. Transcendência e imanência não estão em oposição e em conflito, porque o Deus escondido e misterioso não é o Deus longínquo e ausente, mas é o Deus próximo que está presente em todas as coisas de forma simbólica no sentido real e não no mero sentido de sinal. Pela realidade do Espírito podemos atingir um conhecimento de Deus que não seja radicalmente inadequado ou puramente negativo, porque Deus é Mistério de Amor e é Mistério pessoal. A relação com Deus dá-se na liberdade do amor e, por isso, não pode ser concebida como governada por uma lei natural e necessária³⁴.

Henri de Lubac é um dos grandes representantes desta teologia e opõe-se à

³³ Giuseppe Colombo, *Del Soprannaturale*, Milano, Glossa, 1996, pp. 177-248.

³⁴ Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 281.

doutrina de Baio, para quem os dons da graça são uma exigência e um direito da natureza. Recusa a teoria da natureza pura de Baio, segundo a qual Deus teria criado o homem na condição em que se encontra sem nenhuma outra finalidade que não fosse a felicidade natural. Recusa a teoria da filosofia separada e do direito natural de Francisco Suárez, que resulta de um processo de separação da ordem da razão da ordem da fé. Nesse sentido, afirmando que Tomás de Aquino é herdeiro de Agostinho de Hipona e dos padres da Igreja, considera que a sua antropologia não permite pensar-se numa natureza pura e numa dupla finalidade. Só há uma finalidade que é a visão de Deus, para a qual o homem foi criado e, como tal, o homem tem dentro de si este apelo ou esta saudade, que se traduz pelo desejo natural de ver a Deus³⁵. Para Lubac, o homem, antes de ser espírito pensante, é natureza espiritual numa realidade paradoxal de ser criado à imagem de Deus a partir do nada e, por isso, ser feito para Deus apenas o podendo amar porque O deseja e por Ele é atraído: «Só Deus é amor sem desejo, porque Deus não tem natureza que se imponha a Ele: puro Ser, Ato puro, Ele é também puro Amor»³⁶.

O teólogo francês pensa a finalidade sobrenatural como algo de intrínseco ao mistério ontológico da natureza humana. Por isso, Jacinto de Farias considera que a procura de superação da cisão da dupla finalidade natural e sobrenatural vai levar o teólogo francês à fusão e diluição das duas ordens, em que a natureza humana aparece como negada ou sobrenaturalizada sem autonomia e sem consistência própria³⁷. Consideramos, no entanto, que aquilo que é negado não é a natureza em si, mas sim a noção de natureza pura. Para Henri de Lubac, o desejo natural de ver a Deus inscreve-se na dinâmica ontológica do mistério do ser que não admite uma ação divina exterior ao próprio homem. A natureza humana encerra uma inclinação para a transcendência e para o Infinito de acordo com o desígnio de Deus no ato da criação. O homem não pode ser concebido como uma realidade já acabada fora da relação com Deus e sem disponibilidade para receber o dom transformante do Mistério.

No contexto da antropologia cristã do homem criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), a dinâmica do desejo significa a passagem da *imagem*, que é dada por natureza, para a *semelhança*, que constitui a sua vocação apresentada na revelação como ideal a atingir pelo trabalho de aperfeiçoamento evangélico. Assim, o desejo de ver a Deus manifesta-se em dois planos: por um lado, no plano ontológico que é confirmado pela filosofia da criação e da imanência, por outro lado, no plano

³⁵ José Jacinto Ferreira de Farias, *Antropologia e Graça*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2011, p. 76.

³⁶ «Dieu seul n'est qu'Amour sans désir, parce que Dieu n'a point de nature qui s'impose à lui: pur Etre, Acte pur, il est aussi pur Amour» (Henri de Lubac, *Surnaturel*, cit., p. 483.)

³⁷ José Jacinto Ferreira de Farias, *Antropologia e Graça*, cit., p. 77.

religioso da revelação que é confirmado pela teologia e pela moral. A beatitude moral apresenta-se como o fim de um itinerário metafísico de aperfeiçoamento pessoal nos planos do ser, do conhecer e do livre agir. Há um processo contínuo da realização da imagem e semelhança que implica a conversão do desejo³⁸.

Quer o dinamismo ontológico do desejo, quer o imperativo moral da perfeição surgem como realidades inscritas por Deus na natureza humana no ato da criação. Neste sentido, a ideia de Deus surge como co-extensiva à consciência: é uma ideia inata, na medida em que está em nós de forma misteriosa desde a nossa origem³⁹. No entanto, é uma ideia que não se reduz a um princípio matemático à maneira de Descartes, mas que se constitui como a íntima presença de um apelo, uma atração e um impulso natural que conduz o homem ao Absoluto⁴⁰.

O *desejo* inscrito no ser do homem é a resposta da criatura ao apelo do amor constitutivo do ato da criação, ficando salvaguardada a sua sobrenaturalidade e gratuidade. O homem é feito para a união com Deus, pelo que há na sua natureza uma capacidade de aperceção interior do mistério dado e revelado em Jesus Cristo, mas esta capacidade mística natural é passiva e refere-se apenas ao acolhimento, para compreendê-la é necessário concebe-la na sua relação com o mistério da revelação⁴¹. De acordo com o apresentado em *Le mystère du surnaturel*, podemos concluir que sendo inscrito por Deus na criação, o desejo da visão beatífica não é uma pura exigência da natureza, mas é um dom de Deus que exige a livre resposta do homem para se efetivar no dinamismo histórico do desenvolvimento pessoal ético e dialógico. A criatura espiritual é ao mesmo tempo e indissoluvelmente «não ser» e «imagem» e nisso consiste a sua dimensão paradoxal: é ao mesmo tempo maior e mais pequena do que ela mesma⁴². Considera o autor que a recusa de associar à natureza espiritual criada uma finalidade puramente natural não reduz ou anula a livre gratuidade dos dons de Deus⁴³.

A finalidade divina refere-se à natureza espiritual do homem e o paradoxo do homem revela-se na história, porque experimenta ao mesmo tempo o sentimento de abertura essencial para Deus e o drama da aceitação ou da recusa da graça. A característica de ser paradoxal deve-se ao facto de a natureza humana ser espiritual e, como tal, não poder ser confundida com a natureza cósmica em que os seres são

³⁸ Lubac, *Surnaturel*, cit., p. 483.

³⁹ Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 50.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 136.

⁴¹ Cf. Henri de Lubac, «Mystique naturelle et mystique chrétienne», in *Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste*, n. 4 (1964), p. 13.

⁴² Lubac, *Le mystère du surnaturel*, cit., p. 149.

⁴³ *Ibidem*, p. 135.

simplesmente seres naturais⁴⁴. A natureza humana não está circunscrita aos limites do cosmos e transcende as leis do mundo físico. Nem a separação (dualismo) nem a confusão (panteísmo) entre natural e sobrenatural respeitam o paradoxo humano que exprime a indissociável união na diferença entre corpo, alma e espírito que constitui a realidade da pessoa. O recurso ao paradoxo não é uma recusa do labor racional, mas é o reconhecimento de que o Mistério o excede e o torna mais fecundo na desvelação de uma verdade desconcertante⁴⁵. A linguagem do paradoxo, que escapa à lógica exclusiva do princípio da não contradição e do terceiro excluído, permite abrir a inteligência ao mistério do ser humano que é um paradoxo vivo e que tem na Encarnação de Deus o Supremo paradoxo⁴⁶.

Em oposição a esta perspectiva, Karl Barth rejeita a correlação entre o natural e sobrenatural, concebendo a ação da graça na justificação e redenção do homem como uma ação unilateral de Deus, não havendo da parte do homem nenhuma capacidade de Deus. Em diálogo crítico com este autor, Urs von Balthasar partilha com Lubac a teologia da criação do homem à imagem e semelhança de Deus e defende que o ser humano está orientado para a posse de Deus. Apresenta a noção de *natureza agraçada* para referir a finalidade da visão beatífica a que o homem está ordenado, não concebendo uma teologia puramente natural, porque considera que a razão puramente natural é um conceito abstrato: a natureza concreta labora sob a ordem da graça⁴⁷.

Concordando com a crítica ao extrinsecismo, estabelecendo a unidade entre a criação e a redenção e aceitando a noção de natureza pura definida a partir do sobrenatural como grandeza residual, Karl Rahner concebe que Deus eleva o homem e com ele toda a natureza à ordem sobrenatural da graça pela ação do Espírito Santo que é condição de possibilidade da graça. A ordenação do ser humano para a visão beatífica de Deus não se situa na ordem natural, mas sim no *existencial sobrenatural* que é mais que a *potentia obedientialis*, no sentido de uma *capacitação para* ou *disponibilidade essencial para acolher*, e que resulta da autocomunicação de Deus na História nas missões do Verbo e do Espírito Santo. A graça sobrenatural não pode ser concebida como sobreposta à natureza humana e imposta por decreto extrínseco de Deus que apenas é conhecido pela palavra revelada⁴⁸. Por outro lado o homem não pode ser apenas natureza pura, pois nesse caso o convite de Deus surge como uma imposição

⁴⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁴⁶ Henri de Lubac, *Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 8.

⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 298.

⁴⁸ Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», in *Escritos de Teología*, tomo I, Madrid, Taurus Ediciones, 1963, p. 327.

estranha à sua experiência⁴⁹. A ordenação ao fim sobrenatural não é constitutiva da natureza humana enquanto tal, mas pertence ao «existencial sobrenatural» que precede a livre realização da pessoa e consiste na permanente orientação para a visão beatífica que por ser sobrenatural não pode ser objeto de um desejo inato⁵⁰. Trata-se de uma qualidade que é inerente ao homem histórico que está incorporado na atual economia da salvação e que afeta a sua substância e pela qual tende verdadeiramente para um fim sobrenatural⁵¹. Esta ordenação ou orientação positiva e incondicional para a visão de Deus é constitutiva da historicidade do homem, mas não é constitutiva da natureza humana ou da essência humana como espírito, porque se esta a manifestasse em sua essência, Deus seria obrigado a realizá-la e isso comprometeria a gratuidade da graça. A natureza é aberta ao acolhimento do dom de Deus, mas é incapaz de atrair este dom por sua própria iniciativa. Esse dom da graça é dado na experiência da revelação e qualquer homem deve poder recebe-lo de forma indevida como um milagre inesperado do seu amor⁵².

Deus não é distante do homem porque está presente na realidade do existencial sobrenatural pela causalidade *quase-formal*, isto é, Deus é parte constituinte da transcendência humana. Deus comunica-se através de duas formas: pela irrepetível causalidade criadora *eficiente*, em que Deus constitui a realidade natural do absolutamente outro (graça criada); e pela causalidade *quase-formal*, em que Deus não cria algo distinto de si (*ex nihilo sui et subjecti*), mas comunica-se a si mesmo pelo Espírito Santo de forma imediata e sobrenatural aos seres criados (graça incriada) através dos mistérios da Encarnação, da Graça e da Glória (*mysteria stricte dicta*), pelos quais se realiza a elevação sobrenatural do homem e o início formal da visão beatífica⁵³. Na experiência histórica da revelação e da fé em Jesus Cristo dá-se a Trindade imanente pela relação com espírito do homem (enquanto *quasi-spécies impressa*) na *visio beata*. Neste sentido, o homem enquanto elevado pela graça sobrenatural é um ser espiritual orientado ontologicamente à visão beatífica ou à experiência transcendental imediata com Deus, sem mediação objetivo-categorial, que significa a experiência do Mistério santo na sua incompreensibilidade inabarcável⁵⁴.

A essência da graça sobrenatural é a autocomunicação indevida de Deus pessoal no Amor, não podendo haver da parte do homem uma disposição que atraia para si de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 328.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 330.

⁵¹ *Ibidem*, p. 330.

⁵² *Ibidem*, p. 333.

⁵³ Cf. Karl Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», in *Escritos de Teología*, tomo IV, Madrid, Taurus Ediciones, 1964, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77-78.

forma inevitável tal autocomunicação divina⁵⁵. O homem tem uma disposição positiva e incondicional para o fim incondicional e indevido que é concedido por Deus, mas esta disposição não pertence à natureza do homem⁵⁶. Para Karl Rahner, o paradoxo de um desejo natural do sobrenatural como razão de união entre a natureza e a graça deve ser aceite se entendermos por desejo uma abertura para o sobrenatural que não signifique uma exigência da graça que ponha em causa a sua gratuidade⁵⁷. É neste sentido respeitador da gratuidade da graça, que interpretamos a noção de desejo natural de Deus em Manuel Barbosa da Costa Freitas, pois trata-se de um desejo cuja realização depende da iniciativa divina.

Nesse sentido Rahner entende a relação entre o homem e a graça como um ato livre e amoroso de Deus na comunicação de si mesmo. O homem é criado como um interlocutor capaz de aceitar e recusar esse amor, isto é, para que possa receber esta comunicação como graça e, por isso, é criado não apenas como essência, mas também como natureza. Deus não podia constituir uma criatura para quem esta comunicação fosse a perfeição moral colocada de forma obrigatória⁵⁸. Assim, o homem deve poder receber este amor que é Deus mesmo. É necessário que possa recebê-lo, possuindo inteligência e tendência para ele, isto é, tendo uma potência para este amor. O homem foi pensado e chamado à existência para que este amor se pudesse dar. Esta capacidade para Deus do amor pessoal, como ordenação ao fim sobrenatural prévia à graça, é o *existencial sobrenatural* da realidade concreta do homem e não apenas uma intenção ou um decreto da vontade de Deus como uma nominalista realidade meramente jurídica ou moral⁵⁹.

O homem recebe este amor como dom livre e, por isso, também o *existencial* da ordenação a Deus trinitário da graça e da vida eterna é indevido e sobrenatural. O homem recebe este amor no Espírito Santo e na palavra do Evangelho. A natureza entende-se assim como um resíduo que é postulado para sustentar o existencial sobrenatural como indevido⁶⁰. A essência humana da experiência concreta divide-se em existencial sobrenatural e em resíduo da natureza pura. É necessário que a natureza espiritual possua uma abertura para esse existencial sobrenatural sem que o exija incondicionalmente por si mesma e esta abertura não pode ser apensada apenas como uma não resistência, mas sim como uma ordenação interior. Trata-se do *dinamismo*

⁵⁵ Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», in *Escritos de Teología*, tomo I, pp. 336-337.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 337.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 338.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 339.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 341.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 342-343.

ilimitado da natureza espiritual, que não é uma exigência da graça, mas que é um bem positivo, embora finito, que foi dado ao homem antes de ser chamado à visão imediata e que o autor distingue do *dinamismo da existência espiritual concreta* que atua no *existencial sobrenatural* já após a revelação⁶¹.

A relação pessoal com Deus dá-se em três planos: pela *revelação*, que significa a autocomunicação de Deus na história, no sentido de *economia*, que consiste, não na comunicação de princípios teóricos normativos, mas no sentido da comunicação da vida de Deus preparada na Antiga aliança e comunicada no Filho; pelo *mistério*, que, a partir da noção de Trindade económica, evoca na Escritura e na patrística o plano de Deus a respeito do homem, ou seja, revela a sua economia ou comunicação na história na progressividade da relação das pessoas divinas; pela *Trindade económica*, mediante a qual se tem acesso à Trindade imanente, isto é, à realidade de Deus em si mesmo na relação trinitária. Neste quadro, Rahner pensa uma relação própria com as pessoas da Trindade anterior à mediação da graça santificante. Nesse sentido, defende a presença imediata do Espírito Santo na alma, pela categoria de *causalidade quase-formal*, que se constitui gratuitamente como graça. Considera Jacinto Farias que esta noção de *relação imediata com Deus* levanta dificuldade pois secundariza a revelação histórica e a mediação eclesial e sacramental para o encontro com Deus⁶².

A Criação e a Encarnação marcam de tal maneira a história que Rahner concebe que é já dada a possibilidade de um encontro com Deus de um modo transcendental e atemático antes da revelação histórica. O *existencial sobrenatural* resulta deste mistério da Criação e da Encarnação, que faz com que toda a realidade seja marcada pela presença de Deus. Enquanto constitutivo do ser do homem o *existencial* faz parte do plano *transcendental* e o *sobrenatural* evoca a dimensão da realidade que se distingue da natureza e constitui a essência do homem na relação espiritual com o Verbo encarnado⁶³. Na unidade diferenciada destes dois planos dá-se a orientação ontológica do homem para o seu fim sobrenatural da visão beatífica, antecipando na história, pela experiência da graça, a visão do Mistério na vida eterna.

Em relação a este debate suscitado pela proposta de H. de Lubac devemos considerar o importante contributo de Bernard Lonergan, nomeadamente numa conferência proferida em 1949 à *Jesuit Philosophical Association* e publicada com o título *The Natural Desire to See God*. O filósofo canadiano considera que existe um desejo que é natural ao intelecto, que se manifesta em perguntas, o qual não depende da vontade, não se ensina, nem necessita da graça⁶⁴. Trata-se de um desejo de compreender ou

⁶¹ *Ibidem*, p. 344.

⁶² José Jacinto Ferreira de Farias, *Antropologia e Graça*, cit., p. 89.

⁶³ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁴ Bernard Lonergan, *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 4, Toronto, University

de conhecer as causas, usando a linguagem clássica, e cuja satisfação pode acontecer de duas formas: de maneira própria ou de maneira analógica. A satisfação própria é dada pela receção no intelecto de uma forma inteligível ou de uma espécie proporcionada ao objeto que é compreendido⁶⁵. A satisfação analógica dá-se pela receção no intelecto de uma forma que tem alguma semelhança com o objeto a ser compreendido, mas não plenamente. A este nível o que é compreendido deve ser integrado na metodologia aplicada pela teologia natural (*via affirmationis*, *via negationis* e *via eminentiae*).

Como exemplo de satisfação analógica podemos referir o que o intelecto recebe no âmbito dos mistérios da fé por via de analogias com a natureza. Trata-se de um conhecimento impróprio que não satisfaz plenamente o desejo de compreender, pois as respostas dão origem a perguntas ulteriores. Para Lonergan, só a satisfação própria nos aquieta, mas esta só é possível no conhecimento das realidades materiais ou dos objetos proporcionados ao intelecto. Por isso, o conhecimento analógico de Deus não satisfaz plenamente. Mas Deus é infinito e no intelecto finito do homem não é possível uma forma apropriada a este objeto. Só um ato de compreensão estritamente sobrenatural, comumente chamado de visão beatífica, permitirá o conhecimento pleno de Deus⁶⁶. Mas isso já pertence ao plano da fé, pelo que só com a luz da razão natural não é possível compreender Deus de modo próprio. Só em Deus existe identidade entre o *ipsum intelligere* e o *ipsum esse*, pelo que no plano racional o máximo que poderemos dizer é o paradoxo de um desejo natural de compreender que se estende a Deus, mas cuja satisfação só pode ser dada no plano sobrenatural da visão beatífica⁶⁷.

No contexto de reconhecimento deste desejo natural de um fim sobrenatural, Lonergan recusa a separação entre uma ordem necessária do mundo, exigida pelas leis da natureza finita, e uma ordem contingente, proveniente do livre e sobrenatural dom de Deus, que teria como consequência uma separação entre filosofia, como ciência, e a teologia, como mero catálogo de verdades reveladas. Por isso, entende que a ordem do mundo não é uma consequência das características das naturezas finitas, mas deve-se à bondade e sabedoria de Deus, constituindo-se como uma unidade inteligível em que as naturezas inferiores estão subordinadas às mais elevadas por via de uma finalidade intrínseca⁶⁸.

Por outro lado, o conhecimento desta ordenação dos seres não é a visão de um objeto fora de nós, mas é um processo dinâmico intencional, pelo que o *desejo*

Press, 1988, p. 81.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 85.

natural de ver a Deus tem de ser compreendido fora das clássicas teses essencialistas e conceptualistas. Tem de ser compreendido no âmbito de uma sabedoria que é um processo cumulativo de uma longa série de atos de compreensão empíricos, inteligentes, racionais e deliberativos e amorosos. Estes atos são suscitados no plano imanente por um desejo desinteressado e irrestrito de conhecer, que é a origem não só de todas as perguntas que levam o sujeito ao conhecimento do ser proporcionado material, como também das novas perguntas radicais que o levam para além dos limites definidos e dos temas particulares até ao ser transcendente. Abandonando as noções estáticas tradicionais das potências (intelecto, memória e vontade) e assumindo a nova linguagem das operações conscientes e intencionais (experimentar, entender, julgar e decidir), Bernard Lonergan vai definir o desejo como dinamismo fundamental da consciência e energia motriz da autotranscendência cognitiva e moral do sujeito: «[...] os vários níveis de consciência não passam de estágios sucessivos do desdobramento de uma única verdade, o Eros do espírito humano»⁶⁹.

Para Bernard Lonergan, «Ser é, pois, a meta do desejo puro de conhecer»⁷⁰, que não se reduz ao processo lógico e intelectual, mas que exige a unidade integral da consciência humana. O desejo de conhecer é entendido, não como uma intelecção ou um pensamento, mas como a orientação dinâmica e o impulso prévio que promove o processo cognitivo desde os sentidos e a imaginação até à compreensão e aos juízos do conhecimento verdadeiro do ser proporcionado e do ser transcendente. Enquanto fonte imanente da transcendência no ser humano, é um desejo desinteressado e irrestrito de conhecer, porque a noção de ser estende-se para além do conhecido⁷¹. Há um paralelismo entre o dinamismo da mente e o dinamismo do ser proporcionado, pelo que o universo objetivo não se encontra em repouso, não é estático nem fixo no presente, mas está em processo e vai fluindo. Assim como o conhecimento atual é um momento no processo para um conhecimento mais pleno, também a realidade atual é um momento no processo para uma realidade mais plena⁷².

No entanto, ao desejo irrestrito de conhecer do ser humano corresponde uma capacidade limitada de cumprimento desse desejo, porque só Deus é o ato irrestrito de saber⁷³, que se compreende como invulnerável, incondicionado e não suscetível de

⁶⁹ «[...] the many levels of consciousness are just successive stages in the unfolding of a single thrust, the Eros of the human spirit.» (Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Toronto, Lonergan Research Institute, 1994, p. 13.)

⁷⁰ «Being, then, is the objective of the pure desire to know.» (Bernard Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan – Insight: A Study of Human Understanding*, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 372.)

⁷¹ *Ibidem*, p. 377.

⁷² *Ibidem*, p. 471.

⁷³ *Ibidem*, p. 471.

qualquer correção ou melhoramento, isto é, sem qualquer carência ou imperfeição⁷⁴. No ser espiritual completamente perfeito que é Deus, o inteligível primeiro é idêntico não apenas a um ato irrestrito de compreensão, mas também a um ato de afirmação perfeito da verdade primeira e a um ato de amor perfeito⁷⁵.

Assim, Deus não é objeto de conhecimento no sentido positivista e kantiano de fenómeno, em analogia com a visão, mas é objeto no campo do dinamismo intencional das várias configurações cognitivas da consciência (experiência, inteligência, juízo e deliberação). Esta perspectiva opõe-se, por um lado, ao empirismo e ao materialismo, que supõem erradamente a experiência como única via de acesso ao ser, limitando o conhecimento a um olhar exterior, e por outro lado, opõe-se ao idealismo que reduz a realidade conhecida à subjetividade. Há uma continuidade entre os campos de significação intelectual, moral e religioso, que pertencem ao único acontecimento da autotranscendência. Assim, o desejo irrestrito de conhecer proporciona a ascensão das atividades cognitivas até ao campo dos atos humanos deliberados e o sujeito que é consciente de maneira empírica, inteligente e racional, transforma-se num sujeito consciente no plano moral e religioso.⁷⁶

O desejo puro e irrestrito de conhecer, que se materializa na impossibilidade do ser humano em deixar de perguntar até às questões últimas e radicais, revela a região do divino ou do estritamente incondicionado, como um fundamento transcendente do Universo. No plano da reflexão existencial, os factos do bem e do mal, do nascimento e da morte, do progresso e da decadência fazem surgir questões acerca do sentido último do Universo. Na autotranscendência ao nível religioso dá-se a experiência do amor de Deus que é infundido nos nossos corações pelo Espírito Santo (Rm 5,5). Assim como em todo o questionar está implícita a pergunta por Deus (consciência experimental, intelectual e racional), assim o estar enamorado d'Ele é a realização básica de toda a nossa intencionalidade (consciência responsável), a qual traz consigo uma felicidade profunda e uma paz que, não dando resposta a todas as perguntas, dá sentido a todas as aporias existenciais como são os factos do mal e da morte⁷⁷.

A pergunta por Deus surge da intencionalidade consciente do sujeito, do impulso *a priori* que leva do experimentar ao esforço de entender, deste ao esforço de julgar com verdade e do juízo ao esforço de eleger retamente (dinamismo de autotranscendência)⁷⁸. A vontade boa ou apropriada é uma espécie de caridade participativa do ato de amor divino: associa-se ao desejo desapegado, desinteressado,

⁷⁴ *Ibidem*, p. 681.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 681.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 622.

⁷⁷ Lonergan, *Method in Theology*, cit., p. 104.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 103.

irrestrito do intelecto ordenado à compreensão completa que é o ato irrestrito de Deus pessoal, inteligente e livre⁷⁹. Esta experiência do mistério divino, que se concretiza no amor santificante, é consciente não ao nível empírico, reflexivo ou racional, mas sim ao nível da responsabilidade livre. O máximo conhecimento de Deus acessível ao ser humano é o conhecimento da fé⁸⁰.

Ao nível do discurso intencional, a noção de desejo natural corresponde ao dinamismo de autotranscendência. Este movimento ascensional de desejo de Deus encontra o seu cumprimento no movimento descendente do amor divino pela ação do Espírito Santo. Este amor, que pela graça de Deus está presente na intencionalidade do sujeito, não se deve ao raciocínio e precede o conhecimento, pelo que fica salvaguardada a gratuidade do dom de Deus. Excluindo o irracional do pecado, todo o Universo está enamorado por Deus. A ordem atual do Universo é um valor e um bem, escolhidos por Deus para a manifestação da sua perfeição e plenitude.

O intelecto só funciona de modo apropriado desde que o desejo desapegado e desinteressado de conhecer presida às operações cognitivas. Trata-se, pois, de um desejo puramente espontâneo que é a raiz da autoconsciência inteligente e racional, e opera previamente aos nossos atos de intelecção, aos nossos juízos e às nossas decisões. Para que conserve a sua pureza, tem de ser auxiliado pela determinação da vontade que tem por objeto o bem próprio do intelecto. Um desejo que exclua tanto o desespero como a presunção é uma esperança confiante, pelo que a forma conjugada da disposição volitiva que ajuda, sustenta e fortalece o desejo puro é uma esperança confiante de que Deus elevará o intelecto do ser humano ao conhecimento, à participação e à posse do ato irrestrito de compreender⁸¹.

Conclusão: A correlação entre o natural e o sobrenatural no desejo de Deus, que revela uma carência que apenas pode ser totalmente satisfeita pela Graça.

Em conclusão, podemos começar por dizer que a questão do desejo natural de Deus não é uma questão superada que pertence apenas à história da teologia. Embora tenha mudado o quadro de referência conceptual e cultural, no qual se desenvolveu a controvérsia, o problema permanece como muito importante para a reflexão sobre o fim da existência do homem. O cumprimento ou não do desejo de plenitude situa o

⁷⁹ Lonergan, *Insight*, cit., p. 720.

⁸⁰ Lonergan, *Method in Theology*, cit., p. 116.

⁸¹ Lonergan, *Insight*, cit., p. 724.

ser humano diante de duas possibilidades distintas: ou o dinamismo de permanente e inquieta procura não encontra cumprimento e conduz à resignação e ao absurdo, ou este cumprimento existe, reconhecendo que somos atraídos para o mistério.

Assim, enquanto a *necessidade* não excede o plano do ter, extinguindo-se com a posse do objeto para que tende, o *desejo* refere-se ao reconhecimento e disponibilidade no plano do ser, entre as tendências de que se alimenta e a vontade que o orienta, constituindo-se no seu dinamismo natural como a origem da ação e a energia necessária para que o homem assuma a responsabilidade da construção do seu futuro sempre em inacabamento e em abertura para a consumação plena:

Psicologicamente, podemos dizer que todos os desejos nascem do sentimento de uma indigência congénita e da ânsia irreprimível de possuir a vida em plenitude, ou seja, de ser feliz. Do ponto de vista ontológico, o desejar constitui o traço característico da condição humana, da qual emerge a alteridade como sua dimensão constitutiva.⁸²

O desejo refere-se a um bem ausente indefinido e invisível que só progressivamente assoma à consciência, revelando que o homem se situa num mundo mais vasto que não se deixa possuir totalmente. No plano espiritual, como refere Platão, o desejo assume a proporção de transcendência metafísica, aparecendo ordenado ao Bem como o seu fim ou perfeição natural⁸³. Plotino defende a prioridade do desejo sobre o pensamento, porque pensar é desejar o Bem e o desejo gera o pensamento⁸⁴. Para Santo Agostinho, o desejo de felicidade não encontra pacificação em nenhum bem terreno, porque é maior que os bens adquiridos, instaurando uma dialética de superação constante. Em Tomás de Aquino o desejo corresponde à tensão natural que eleva o ser finito para o seu fim absoluto⁸⁵.

Considera Manuel Barbosa da Costa Freitas que para os escolásticos medievais, ao contrário das perspetivas gregas emanatistas e panteístas, a natureza nunca foi «germe do divino, mas apenas lugar da natividade do sobrenatural»⁸⁶, pelo que todos têm a consciência de que a visão beatífica é superior à ordem natural e exige a Graça:

A vontade de Deus é sempre primeira e, por conseguinte, a liberdade divina é total. Natural e sobrenatural permanecem unidos sem se confundirem. É que a visão divina,

⁸² Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 165.

⁸³ Platão, *Filebo*, 34a-35a.

⁸⁴ Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 50.

⁸⁶ Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. I, cit., p. 496.

embora naturalmente desejada, excede absolutamente as capacidades da natureza e só se efetiva por dádiva gratuita de Deus.⁸⁷

Assim, no seu entender, o desejo que brota do fundo da alma é por privação, não constituindo nenhuma disposição para o sobrenatural, isto é, não constituindo nenhuma ordenação positiva ao sobrenatural, porque não é um desejo perfeito⁸⁸. Enquanto inclinação natural o desejo não é suficiente ou proporcionado a um fim que o excede⁸⁹. O dinamismo ontológico da inteligência humana para o conhecimento perfeito de Deus consiste numa conveniência objetiva e real que funda a possibilidade da visão beatífica, sem que isso ponha em causa a gratuidade da Graça. Neste sentido, não se poderá acusar esta posição de Manuel Barbosa da Costa Freitas de anular a natureza humana e de não salvaguardar a gratuidade do dom divino, porque o desejo natural não tem o poder, por si só, de conduzir o homem ao fim sobrenatural. A possibilidade da visão de Deus não é automaticamente garantida pela existência do desejo. Pela sua mais íntima constituição, a condição do homem é paradoxal, porque enquanto criatura livre e inteligente tende para além de si mesma, para um fim que não lhe é alcançável, mas que por graça lhe é doado. A beatitude celestial só é possível pela Graça divina. Mas por outro lado, a graça sobrenatural também não é extrínseca à natureza, sendo necessário o recurso ao paradoxo para dizer esta realidade.

No sentido da leitura tomista de Barbosa da Costa Freitas, a felicidade sobrenatural como perfeição da natureza humana só se concretiza se, nesta, existir o desejo de a receber, isto é, se o sobrenatural corresponder a uma finalidade intrínseca da essência humana, porque a graça de Deus não se impõe de forma extrínseca. A tensão do espírito humano para Deus ou do impulso constitutivo da natureza humana realiza-se na história pelo influxo da graça. O desejo de Deus é um impulso espontâneo e consciente para um bem apreendido e amado, mas ainda não inteiramente possuído, invocando, simultaneamente, imperfeição e carência e conseqüentemente esforço para a vencer. Ao contrário dos modernos cartesianos que, na linha do estoicismo, reduzem o desejo ao plano ético e ao contrário de Freud que reduz o desejo a simples conflito de pulsões, o filósofo franciscano situa o desejo como manifestação da contingência radical do ser humano e como testemunho irrecusável da presença da Transcendência, partilhando com Jean Nabert e Maurice Blondel a noção de que o desejo transgride os limites da condição existencial histórica, para se abrir à saciedade insaciável do Infinito de Deus⁹⁰.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 495-496.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, II.^a, q.62 a. 1. e 3.

⁸⁹ Boaventura, *In II Sent.*, d. 16, a 1, q. 1.

⁹⁰ Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários filosóficos*, vol. II, cit., p. 167.

Existe o desejo natural de Deus, mas o seu cumprimento é sobrenatural. Se entendermos o desejo, não apenas no plano da vontade, mas também no plano do intelecto, como propõe Bernard Lonergan, podemos evitar a acusação de extrinsecismo apresentada por Henri de Lubac contra a solução da dupla finalidade, reconhecendo que a ordem de finalidade natural do plano horizontal da condição existencial é supra-assumida numa ordem de finalidade mais elevada de todo o Universo, que é determinada pela bondade e providência de Deus.

Eros como desejo do divino⁹¹

Américo Pereira⁹²

Comummente, pensa-se que o texto platónico *Timeu* responde à questão acerca desse aparentemente estranho ato que é a «participação», modo, a uma primeira vista, metafórico que Platão tem de introduzir alguma racionalidade, também aparentemente ainda algo narrativo-mítica, como resposta à fundamental questão acerca da *mediação entre o absoluto e o relativo*. Como ninguém posterior a si, Platão sabe que a ausência de mediação equivale a uma resposta mágica, que imediatamente anula a possibilidade de encontrar um «logos», um sentido para isto que se *vive* – e se vive *pensando* – como o *real*.

Ora, após se travar conhecimento com as metáforas que fundam metafisicamente a ontologia platónica fundamental – relativizando todo o seu demais pensamento –, não se pode aceitar como boa a versão apresentada no *Timeu*.⁹³ Se o bem, isto é, o absoluto do ser, a sua infinita, atual fonte metafísica, mundanamente transcendente como fundamento absoluto, é o que é afirmado nos «eikones» do sol e da linha, «Livro VI»,⁹⁴ da *Politeia*, e no «eikon» da caverna, início do seu «Livro VII»,⁹⁵ então, o que é dito no *Timeu* não é válido.

No *Timeu*, há um autêntico *deus ex machina* – o Demiurgo, o artífice cósmico – que, artificialmente, produz o concreto mundano a partir de modelos – que mais não

⁹¹ Dedicamos este estudo à memória do Pe. Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, de quem recebemos a mais profunda lição sobre a metafísica platónica, e a quem adivinhámos, na chama do mais fundo brilho dos olhos, o fulgor de um «eros» por Deus, mesmo no dia véspera da sua morte. Nunca poderemos retribuir adequadamente tais dons.

⁹² Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. Membro do CEFI – Centro de Estudos de Filosofia.

⁹³ Sobre estas imagens metafóricas que Platão utiliza na *Politeia*, ver nosso capítulo «Do indizível Bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem na *Politeia*», de Platão», da obra *Estudos Platónicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia Press, 2014. De eventual interesse sobre a temática do eros, em Platão, ainda as nossas obras: *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, Lusosofia press, 2015 e *Ensaio de antropologia platónica. Estudos platónicos III*, Covilhã, UBI, Lusosofia Press, 2017.

⁹⁴ Respetivamente, 508b-509b e 509d-511e.

⁹⁵ 514a-517c.

são do que algo analogável a cunhos de impressão ou outros quaisquer pré-moldes semelhantes, cujo estatuto ontológico é, no contexto ontológico em que surgem, ambíguo, talvez metafísicos, mas demasiado parecidos com moldes de oficina, não materiais, sim, mas muito próximos do que é um nosso contemporâneo algoritmo de máquina de tornear computadorizada – e de uma matéria coeterna a esses mesmos moldes.

Tal parece não ser mais do que a resposta tardia de Platão à magia antientrópica do sistema atomista de Demócrito, que postulava matéria corpuscular absolutamente densa e elástica, isto é, cujo movimento provocaria, sempre e necessariamente, choques elásticos, quer dizer, sem possibilidade de qualquer manutenção de qualquer forma de proximidade material, que, depois, contra toda a lógica da mesma postulação, o mesmo filósofo queria que fosse capaz de, por meio do acaso, produzir mais ou menos efêmeros agregados, alguns com essa coerência, também efêmera, a que chamamos «mundo», o mundo em que estamos e de que somos parte.

Repete-se que tal é uma solução mágica para o cosmos – ou o ser –, em sua efemeridade, pois não dispõe de uma real possibilidade de mediação literalmente cosmogónica e cosmológica.

Ora, o esquema que Platão apresenta no *Timeu*, através da postulação das ideias/forma, da matéria e do artífice informador da matéria responde ao esquema mágico de Demócrito, de facto, superando-o, de tal modo que fornece, quase pronto, a Aristóteles, o seu sistema causal: a matéria platónica é a causa material; a ideia platónica do *Timeu* é a causa formal; o Demiurgo é a causa eficiente; o mundo a produzir, quer no seu detalhe quer no seu todo, é a causa final aristotélica.

Parece tudo muito bem, mas onde está, nesta formulação ontocosmogónica e ontocosmológica, *o sentido fundamental do absoluto do ato como aniquilador da possibilidade do nada*, isto é, *o bem?*; onde está a relação do bem com tudo isso a que transcende como absoluto metafísico, mas que não deixa de ontologicamente *informar* – o termo é literal –, através precisamente do que Platão designa como «participação», e que, já nos citados trechos da *República*, não é algo de absolutamente misterioso, mas algo que é dado formal e genericamente através da gradação ontológica do real, em seus quatro níveis: os mundanos – sombras e objetos –, e os trans-mundanos – relações e ideias?

Na *República*, *o bem não necessita de mediações artificiais para produzir* – na realidade, já é mesmo uma autêntica criação, pois implica um «novo» absoluto na diferença que a sua novidade ontológica aporta – isso que com ele não coincide em absoluto.

O mais difícil de se compreender na ontologia platónica é que também as sombras são bem, *a seu modo*. O seu modo não é, no entanto, direta e imediatamente

derivado do bem, antes, é derivado de uma *luz* que pode ser a do sol ou a de uma fogueira e de um *objeto* que se interpõe entre a fonte da luz e o local em que a sombra acontece como modo e forma de projeção da ausência de luz. É, aliás, esta a razão por que, para Platão, a ausência, qualquer, de bem – de luz – é sempre o fundamento ontológico do mal, que é também sempre um *não-bem* como ausência de luz, ausência de densidade ontológica. Reencontra-se esta mesma noção no que há de mais profundo no pensamento ontológico e ético-político de Agostinho de Hipona.

Algo de semelhante pode ser dito de todos os níveis que estão acima das sombras: os objetos são a materialização de relações (encontra-se aqui o fundamento lógico da metáfora do *Timeu*),⁹⁶ no que é uma intuição que constitui algo de extremamente avançado, se tivermos em conta que, na *República*, não há uma matéria prévia e eterna, mas apenas algo que, sendo fruto de determinadas relações, se transforma em matéria, no que se poderá designar, numa linguagem mais comum, como a «materialização da matemática» ou, melhor, a «criação da matéria» através de «algoritmos perfeitos», «perfeitos» no sentido de que contêm não apenas o modelo lógico-matemático metafísico das coisas – isso é a «ideia» –, mas também isso que nos atomistas corresponde ao «átomo», à «matéria», como se pode perceber melhor por analogia com a moderna teoria das supercordas, que procura fornecer algo como este algoritmo concreto total, que cria a própria materialidade da coisa, indiscernível da sua formalidade.

A própria «ideia» é um algoritmo-padrão absoluto, que funciona como absoluto de possibilidade de algo, isto é, como o modelo de todos os algoritmos que cumprem a sua classe paradigmática: pode haver um número infinito de algoritmos de seres humanos concretos, mas há apenas um padrão algorítmico absoluto do que é o ser humano, que é, então, a sua «ideia».⁹⁷ Assim para tudo.

Ora, *nada disto existe sem o absoluto do ato e do ser que é o bem*, esse infinito atual que impede o nada e que funciona para todo o possível como o ato infinito de

⁹⁶ O que faz desta obra platónica um mau comentário de parte da *República*.

⁹⁷ A noção comum de que, para Platão, não há algo como uma «ideia de um indivíduo» tem de ser posta em causa, a partir deste sentido da ideia como um absoluto de possibilidade que, na relação com a matéria, isto é, em seu modo matemático, funciona como o padrão lógico absoluto do algoritmo que cria o ser concreto de cada coisa. Em seu sentido matemático, isto é, como participação operada através da matemática, a ideia, não deixando de ser única, assume uma nova condição de forma absoluta de formas relativas, todas diferentes, mas todas tendo como comum a parte do algoritmo que permanece em cada um dos indivíduos. É esta parte o que há de absoluto metafísico em cada ideia como modelo absoluto de possibilidade ontológica. Isso que habitualmente designamos como «ideia». A parte matemática do real é a tradução deste absoluto comum em formas que o mantêm em sua definição ontológica íntima, mas aplicando-o através de uma diferenciação algorítmica que cria cada indivíduo. Esta é a formulação lógico-matemática da participação. O «eros» é a tradução metafórica do mesmo paradigma, agora, perspectivado «de baixo para cima», mostrando o que não pode ser mostrado na «alegoria da caverna», aquando da presença confinada ao fundo da cinzenta habitação: a presença em cada ser de um movimento ontológico e gnosiológico de busca do fundamento absoluto. Este sentido que encontramos em Platão é um nobre parente remoto do sentido ontometafísico da lusitana saudade.

possibilidade.

É esta a noção ontológica-metafísica que informa a metáfora do sol como esse ponto brilhante que irradia infinitamente, desde sempre e para sempre.

É este o *sentido metafísico do divino*.

Qual é a relação deste divino com o Eros?

A resposta encontra-se na obra de Platão *Symposion, Banquete*. A complexidade da resposta é dada na obra como um todo, o que não pode ser aqui dignamente exposto. No entanto, há momentos muito importantes, de que salientamos, no «discurso de Sócrates», que reconta um outro discurso de que foi recipiente como aprendiz, o discurso da sábia Diotima.

Em 206e-207a, a propósito da procriação como concretização mundana da imortalidade, afirma-se que o desejo de imortalidade acompanha necessariamente o desejo de bem. Este desejo surge no original não como «eros», mas como «epithymía» («epithymein»), que remete, em Platão, para o que podemos dizer em português como uma «entranhada ânsia», como um desejo que se confunde com o sentido de absoluto de vida que pode receber o nome de «carne», não no sentido habitualmente atribuído a este termo em Platão, negativo, mas como isso que, no concreto da humana existência, *anseia por nunca não ser*, o que, no mais fundo do seu sentido, é a *imortalidade*, assim expressa em *desejo*.

Mas – e é aqui que não se pode aceitar neste âmbito, o comum sentido negativo da carne – o corpo como ato vivo é, em Platão: esta «epithymía», este desejo das entranhas acompanha *necessariamente* o desejo do bem, isto é, um desejo que, em última instância, é um desejo de absoluto *ser*, em contraposição com o absoluto do nada. Este desejo, é, assim, sendo isso que medeia em absoluto entre o nada e o *haver ser*, o *bem*, isso que é metafisicamente o divino, é imediatamente, *porque é assim*, verdadeiro «desejo do divino», no sentido em que é um desejo de ser em absoluto.

Note-se que não se está a afirmar que se deseja ser «o absoluto», isto é, «ser Deus», mas *ser de forma absoluta*, o que só se compreende na relação de contraditoriedade com o absoluto do não-ser, do não-ser que imediata e constantemente ameaça este ser relativo que sou, mas que, enquanto é, é absolutamente porque, literalmente, *não é nada*, é algo e um algo que deseja não deixar de ser. É este desejo absoluto de ser em absoluto que é o desejo matriz de toda a desirabilidade humana – e não só – e de, como concretização desta desirabilidade, de *tudo o desejo humano*.

O termo empregue no original é mesmo o clássico para «necessidade», «necessário»: «anagkaion».

Então, no discurso oficial de Platão no *Banquete*, o filósofo defende que o desejo de imortalidade é necessário companheiro do desejo de bem. Esta afirmação platónica está na base de toda a sua antropologia, ética e teoria política, entre outras vertentes

da sua imensa obra.

Há, no entanto, uma condição, lógica, diamantinamente lógica: é que se tem de pressupor que «eros» tem como fim eterno o bem (o termo utilizado é o próprio «eros»). Percebe-se que «eros» se *concretiza através da «epithymía»*, isto é, que *todo o desejo*, sobretudo nos seus níveis mais profundos, *corresponde à realidade do ser humano* (do vivente em geral, mas especialmente do ser humano, afinal é um de estes que escreve a obra), *como ato erótico fundamental*.

A *humanidade*, deste ponto de vista ergo-enérgico, isto é, do seu ato, é, precisamente, *um ato erótico como natural procura de bem, de imortalidade*. Como sabemos, o bem, para Platão, é «o divino», Deus metafisicamente entendido.

Este é o ponto fundamental: o fim do «eros», que o mesmo é dizer, o fim de cada ser humano é a perenificação do seu ato, a vulgar imortalidade. Mas não é uma imortalidade qualquer, inqualificada, antes, é *uma imortalidade como ato de bem*. Há, aqui, imediatamente, um corolário que se impõe, em termos ontológicos, antropológicos, éticos e políticos: só o bem é desejável – em si e por si (pense-se na posteridade que esta descoberta vai ter: Aristóteles, Agostinho, Tomás, para relevar apenas os maiores).

Tal implica logicamente que *o mal nunca é desejável em si e por si*. Para Platão, é muito claro que não há uma erótica do mal: veja-se, por exemplo, quer na discussão com o campeão da tirania, Trasímaco,⁹⁸ quer no «mito de Gíges»,⁹⁹ como isso que surge como uma profunda erótica de um e de outro personagens, mais não é do que fruto da ilusão, forma mais perigosa da estupidez, pois é autoimune, dado que a ilusão constitui sempre um mundo alternativo, em si mesmo confinado, impassível de escapatória sem o auxílio de uma pedagogia apropriada, trabalho próprio de Sócrates, isto é, da filosofia, não como vã erudição, mas como processo de libertação da impotência do desejo de bens menores.

Este trabalho filosófico-pedagógico opõe, assim, inconciliavelmente, o «eros» para o bem, apanágio do filósofo, ao «eros» para a tirania, apanágio do tirano. Compreende-se melhor por que fundamental razão Sócrates foi morto: não é compatível com o bem exclusivo e centrípeto do «eros» tirânico ou do «eros» oligárquico o «eros» efusivo do filósofo.

A filosofia é, assim, uma *erótica da sabedoria*, sendo que a sabedoria apenas se encontra na contemplação do bem, logo, *a filosofia é uma erótica do bem* e veículo de perenidade do ser humano, assim possua o necessário «eros» para tal.

O literal amor por «Sophia» não é confundível com uma atividade mental de seres

⁹⁸ *República*, «Livro I», 336b até ao fim do «Livro I», 354c.

⁹⁹ *Ibidem*, «Livro II», 359d-360b, mas convém ler até 362c.

equivalentes a anjos mentais, é, antes, a constante metamorfose de um desejo tão velho quanto o estro erótico da Terra em caloroso amor que é um ato de sinfonia sentido entre ser humano e cosmos, que se cumpre apenas quando «Sophia» e o seu amante se fundem em um só ato, que corresponde ao ato do ser humano como ato de luminosa inteligência do dom de luz criadora e possibilitadora de sentido, como se pode perceber através da narrativa do «eikon» da caverna.

De início, no fundo mais fundo da caverna, há seres humanos, em tudo semelhantes a nós, cujo «eros» de «logos» se limita a uma forma penumbrosa: todo o seu sentido, isto é, todo o seu mundo e ser nada mais é do que um jogo de matizes de sombras e de sobrepostos sons, sem outra ligação que não a de a da coincidência cronológica.

O dom inexplicado de um primeiro movimento de libertação, com a utilização da força adequada a que o recém-liberto aceda a mudar de vida, permite uma dificultosa ascensão para cada vez mais fortes formas de luminosidade, até que, no fim, é o próprio sol que é olhado diretamente. Se, de início, não há qualquer desejo autônomo de encaminhamento para a luz, assim, que se sai da caverna e se começa a usufruir da luz do sol, indireta e, depois, direta, é já o desejo de mais luz que move o ser humano.

O ser humano em caminho autônomo descobre que é o que em si é desejo que o faz mover-se para cada vez maior riqueza de luz. O desejo, no fim, coincide com o fascínio da luz do sol, isto é, sem metáfora, com o fascínio do divino.

No entanto, Platão não faz cessar o desejo humano nesta espécie de realização nirvânica de plenitude luminosa individual, antes, neste mesmo «kairos» e por causa da nova forma de inteligência que surge, de tipo universal, em que o ser humano contempla no sol o fundamento de tudo e não apenas de si como indivíduo, uma nova forma de desejo se manifesta, como desejo de ajudar os outros seres humanos que permaneceram na penumbra a poderem elevar-se também até este esplendor divino.

Depois da fase anabática do «eros» humano como salvação do próprio indivíduo, surge um novo «eros», o «eros» *catabático*, que consiste num desejo de expressão universal – verdadeiramente católica¹⁰⁰ – de *possibilidade* de salvação para todos. É como *liturgia erótica* da salvação universal dos seres humanos que o agora sábio vai viver a sua vida pós-iluminação solar.

É a semelhança teórica com o Mestre Sócrates, realidade não teórica, mas histórica, que aqui nos surge: e não é uma homenagem que se pretende, mas a mostraçã de que a vida humana mais digna possível consiste numa erótica pelo bem, primeiro

¹⁰⁰ É Platão quem define, aqui, o sentido da «catolicidade» humana, como possibilidade universal de salvação, a que retorna, mesmo no final da *Politeia*, no «Mito de Er», 614b-621d. Esta é uma lição ainda por aprender, mormente em muitas religiões, tristemente submetidas a uma cinética etnocêntrica e oligárquica, própria de quem quer a salvação apenas para si, desprezando a possibilidade de salvação dos demais, negando, assim, a humanidade dos outros, impassíveis de dignidade salvífica. O mesmo tipo de consideração pode ser aplicado aos movimentos seculares que transitam por carris lógicos semelhantes.

como paixão-amor por «Sophia», depois, fundida esta em nós e nós em esta, como erótica apaixonada e amorosa pelo bem de todos, pelo bem da «polis», «cosmopolis», pelo qual vale inquestionavelmente dar a vida.

A figura de Sócrates é a figura humana que melhor encarna o «eros» humano como busca da imortalidade humana como única forma de dignidade própria do ser humano, sendo o demais «eros» próprio não de seres humanos, mas de bestas. Bestas an-eróticas do fundamental.

No *Banquete*, através dos vários discursos, Platão explica os vários modos de «Eros» concretizar a participação, isto é, a sucessiva metamorfose do dom de ato infinitamente outorgado pelo Bem. Já afluímos o modo que Platão privilegia, que se cumpre através da ascensão em sucessivos graus de perfeição ontológica desde a erótica mais elementar, dedicada aos corpos, passando pela beleza finita, terminando na beleza infinita, cuja contemplação e consequente fusão noética significa a obtenção de uma perenidade que partilha da perenidade do que é infinito.

Mas um outro passo particularmente erótico tem de ser aqui mencionado: trata-se do famoso mito em que se conta como os seres humanos apenas se completam através de um processo de desejo ontológico, onto-reparador, ontopoiético como forma de desejo, que, neste caso, supera mesmo um desejo de entranhas e assume a forma de um desejo total que se confunde com o próprio ato do ser humano incompleto.

No mesmo *Banquete*, no discurso de Aristófanes,¹⁰¹ encontramos uma humanidade primordial de seres esféricos, poderosíssimos, que estavam divididos em três géneros – o termo é platónico (189d), não é contemporâneo –, a saber, mulher perfeita, homem perfeito e andrógino, constituído, este último, por metade género homem e metade género mulher.

Tal era o vigor destes seres, de todos, que atacaram os deuses. Para os enfraquecer – parece que «eros» anda sempre misturado com questões de poder-perverso – Zeus cortou-os ao meio e dispersou-os. Ora, assim, transformou o «eros», que habitava estes seres em seu tempo de perfeição, de um «eros» em busca de maior perfeição – mesmo em «hybris» contra os deuses – em «eros», ainda fortíssimo, mesmo ferido – se bem que não de morte, como se se dissesse que o «eros» é passível de ser enfraquecido, mas não de ser aniquilado –, numa relação erótica biunívoca de procura de re-formalização da perfeição perdida, que apenas terá descanso quando a si mesma se anular nesta forma provisória, através da reunião das co-metades essenciais.

Nesta formulação do «eros» humano, encontramos a explicação mítica – mas que dá muito que pensar a uma razão que não se distraia com os aspetos cosméticos do cosmos humano – para a realidade concreta da erótica humana, desta espantosa

¹⁰¹ 109a-193d.

força que parece nunca cessar enquanto as pessoas não encontram essa outra ou essas outras – é este o fundamento relacional ontológico que encontraremos na teoria da amizade aristotélica – com as quais o seu ser atinge um estado de perfeição, perfeição esta que nunca é possível enquanto indivíduo – e não vale a pena dizer «solitário», pois é logicamente redundante –, só sendo possível *em relação, na relação, como relação entre seres humanos, entre pessoas*. É este o fundamento da política como ato total de relação entre seres humanos que visa o bem de todos os relacionados.

Por mais que tal incomode os mais puros eruditos que se esforçam por provar que nesta fase da história da humanidade a noção de pessoa não existia, acabámos, precisamente, de encontrar, na lógica relacional própria da completude da ontologia humana, impossível senão em relação humana de nível ontológico, isto é, que cria uma nova ontologia humana *como relação*, sem confusão, esta mesma noção.

O que interessa neste mito não é o termo «andrógino», não é, por exemplo, uma qualquer defesa da homossexualidade, mas o nascimento do sentido da humanidade como uma *erótica ontológica* em que cada pessoa deseja a sua completude, a sua perfeição própria, como relação com outra pessoa, com outras pessoas, se alargarmos o sentido matriz desta relação a um horizonte relacional humano mais vasto como Aristóteles fez na sua teoria da «philia».

Estes textos fundamentais apontam para um desejo de perfeição infinita do ser humano, infinita quer como processo sem fim assinalável quer como obtenção de um grau supremo de perfeição, assim divina, isto é, absoluta, na concretude do ser que se é. Neste sentido, e como absoluto de oposição ao nada das perfeições próprias possíveis, a concretização do mais elevado grau de perfeição, sempre em relação, coincide com algo que, nessa mesma perfeição, se opõe infinitamente a tal nada.

No entanto, a perfeição e a imortalidade não se obtêm a qualquer preço: temos de recuar a um dos textos matriciais do pensamento helénico, a *Odisséia*, para percebermos tal. Junto da incomparavelmente bela Ninfa Calypso, um Ulisses mantido eternamente belo e potente para satisfazer o «eros» extremo da deusa, auferiria de uma vida eterna, em eterno esplendor erótico da sua virilidade.¹⁰² Perfeito, pensa-se, em abstrato.

Mas Odisseu, após cada auge erótico – e eram bem reais –, manifestava um outro «eros», um desejo indisfarçável de retornar à sua terra e a sua Mulher, Penélope, realidade ontológica sua complementar sem a qual se encontrava fundamentalmente incompleto. Com tal força se manifestava este desejo, esta nostalgia de homem perdido em felicidade alheia, que a Ninfa, num ato de generosidade incomum na história mítica da humanidade, resolve libertar o amante, e ajudá-lo a regressar ao lugar em

¹⁰² *Odisséia*, «Canto VII», vv. 250-260.

que se poderia recompletar.¹⁰³

Após muitos rituais de reinserção no meio doméstico, alguns bem cruéis, surge uma exigência simbólica por parte da Mulher, Penélope, a que foi enganando o «eros» dos pretendentes durante vinte longos anos e que não estava preparada para se entregar, para partilhar o seu «eros» com um qualquer. É no símbolo da árvore da vida, a oliveira cujo tronco fazia parte do leito dos amantes que estes se re-reconhecem. É neste leito, que é um altar sagrado ao amor humano a que nada faz obstáculo, que os amantes partilham os seus seres, recriando um «eros» comum, único cujo ato era capaz de preencher a ânsia de perfeição não de cada um deles individualmente – para tal, não era precisa a odisseia de ambos –, mas dos dois como poema erótico em uníssona voz, em uníssona carne.

E diga-se, agora, que a velha terra de Helena desvalorizava a carne. Não certamente esta como lugar de fusão amorosa, erótica, entre esses que, de facto, se amam e apenas podem viver plenamente como ato de amor recíproco, isso que Aristóteles vai consagrar como ponto mais alto da relação filética entre seres humanos, humanamente insuperável.

De tal modo este ato é importante que a própria deusa Atena, incansável protetora da família deste casal, distorce os princípios de regulação do cosmos, aumentando a duração daquela noite para que os esposos possam ter tempo para eroticamente se reencontrar e se entregozar como carne de uma só carne. Divina carne, esta, que merece que o mundo lhes preste ação litúrgica.

Por fim, para não nos quedarmos em ambiente helénico, relembremos que não há momento narrativo mais forte do ponto de vista da relação do desejo humano com a possível divinização humana do que essa espantosa obra antro-po-teo-erótica que é o *Livro de Job*, em que a figura acrisolada do homem por Deus declarado como perfeito acaba por coincidir com nada mais do que desejo, em si, de Deus, na forma quer da memória de uma perfeição divina imposta em seu seio ontológico, quer, por fim, na própria chamada de Deus ao terreno, como amante que aparentemente se revela senão infiel pelo menos ausente.

Em Job, encontramos o símbolo definitivo da relação entre o ser humano e Deus como ato absolutamente solitário de desejo de comunhão do homem com Deus, comunhão que, começando no seio do movimento e do tempo, aqui já encontra a perfeição realizada como precária, mas real divinização, concretizável em pleno no face a face com Deus, de que também Paulo nos fala.¹⁰⁴

Não é, assim, o «eros» algo que sirva apenas de mediação para o divino, o «eros», o

¹⁰³ *Ibidem*, vv. 261-266.

¹⁰⁴ *Primeira Epístola aos Coríntios*, 13, 12.

desejo é, já, a presença do divino no ser humano, na forma de uma «saudade» de plenitude, saudade não de um futuro mundano, mas de uma plenitude de fusão pessoal com Deus, isto é, de uma relação íntima sem confusão ontológica. O desejo é a parte mística, por mais pobre que seja, de cada ser humano, como presença do absoluto em nós, presença que é indiscernível do que é a nossa própria vida como ato. O mais é impessoal cadáver.

Da ambiguidade do desejo à vontade como «desejo da inteligência»

Joaquim de Sousa Teixeira¹⁰⁵

1. Abertura

Espírito encarnado ou espírito-no-mundo, o homem é estruturalmente um ser bio-psíquico-espiritual. A vida que o contradistingue dos restantes vivos é a «vida segundo o espírito», manifestada em duas vertentes: a noética ou cognitivo-espiritual (a *apreensão* do ser no horizonte da verdade) e a pneumática ou aspirativo-prática (a *aspiração* ao ser na linha da bondade). Por outras palavras, a vida humana, como humana, é teórico-prática. A *regiratio spiritus* consiste precisamente nesta relação, em dupla espiral, entre a apreensão cognitiva (na imanência do sujeito) e a aspiração ao bem (na transcendência do objeto), a primeira dada num movimento centrípeto e a segunda num movimento centrífugo. É neste segundo movimento que se insere o desejo, sem o qual não é possível a vida prática, pois é a partir dele que são despoletadas a práxis e a poiese. Como o conhecimento, também ele é sensível e espiritual, atendendo ao teor do seu objeto. Sendo o homem uma «unidade na diferença», todo o desejo, tomado na sua integralidade concreta, é bio-psíquico-espiritual, ou seja, convoca a totalidade estrutural do homem – totalidade que a tradição filosófica costuma abreviar na díade corpo-espírito.

No entanto, formalmente, o desejo espiritual enquanto tal (o «apetite» da vontade) não se confunde com o desejo corpóreo e sensível (biopsíquico). Por isso, entre o desejo em geral e o querer há uma distinção, embora inadequada. Assim como todo o saber é um conhecer mas nem todo o conhecer é um saber – o saber é um conhecimento reflexivo (é um «saber que se sabe», é a forma espiritual do conhecer) –, assim

¹⁰⁵ Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP.

todo o querer é desejo, embora nem todo o desejo seja um querer. Convém, pois, reservar o querer para significar o «desejo da inteligência», ato específico da vontade, também ela reflexiva («ama amar»). É tarefa de uma elementar análise fenomenológica fazer emergir a continuidade e a rutura entre estes dois níveis do desejo.

Desejar, em sentido muito geral, é o mesmo que amar, embora rigorosamente o amor, entendido como «complacência do apetecível» no apetente, preceda o desejo, que é o «movimento para o apetecível». Desejar, no fundo, é apetecer algo que não se tem e que, porque agrada, atrai¹⁰⁶. Este movimento de saída de si, no ato de amar/desejar, inaugura, como se referiu, a vida prática. A este nível básico o desejo tem sido tematizado, sobretudo a partir de Platão, como carência de algo que não se tem. Em linguagem aristotélica, é uma relação entre potência e ato, é o «amor de concupiscência». No entanto, este sentido de falta ou carência é esbatido, senão mesmo apagado, quando o desejo se transforma na forma espiritual do «amor de amizade», em que a relação é entre dois atos. Mesmo neste caso, porém, é legítimo duvidar se é possível, entre os humanos, um amor integralmente desinteressado ou oblato, sem vestígio algum de uma potencialidade que se vai atualizando reciprocamente em quem ama e em quem é amado. Não será o «puro amor», na vida presente, apenas uma ideia-limite?

Há, pois, tantas espécies de desejo quantas as de *appetitus* ou de amor. Surge, em primeiro lugar, o «apetite/amor *natural*», independente do conhecimento do apetente, ínsito a todos os seres considerados na sua natureza ou estrutura ontológica; este tipo de appetite tem muito de semelhante ao *conatus essendi* de Espinosa¹⁰⁷. Em segundo lugar temos o «apetite *elícito*», decorrente de uma apreensão cognitiva prévia. Se esta apreensão for de ordem sensível, tal appetite chama-se «amor sensível»; se for intelectual, está-se perante o «amor espiritual», ato da vontade. Assim, é de evitar o equívoco de certos discursos sobre o Desejo no singular e com maiúscula. Quando muito, semelhante designação poderia aplicar-se àquele desejo «que nos transporta», mais ou menos identificável com a «pulsão» natural que faz com que todo o ente, à sua maneira e segundo a própria estrutura ontológica, *tenda* a perseverar no seu ser. Todavia, como adverte Aristóteles, os desejos provenientes da razão – não da fisiologia – são ilimitados. Convém, então, que apareçam no plural e com minúscula.

¹⁰⁶ Segundo alguns eruditos o verbo latino *desiderare*, composto do prefixo intensivo *de-* e *siderare*, significaria *fixar atentamente as estrelas (sidera)*, como em *considerare*: «fixar cupidamente o olhar em algo que atrai» («ficar *siderado*»). Outros, dando ao prefixo o significado de afastamento, concebem o *desiderare* como «tirar o olhar das estrelas por falta de áugures e bons augúrios»; sob este aspeto, o desejo seria a falta/ausência de algo, sentida pelo concupiscente.

¹⁰⁷ Este tipo de desejo não pode sair frustrado, sob pena de se cair no absurdo da «ordem natural»: *desiderium naturale non potest esse innane, cum natura nihil frustra operetur* (cf. S. Tomás, *Scriptum super sententiis*, lib. 4, d. 43-44; *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, lect. 1-3; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*).

Para a caracterização do desejável em geral e para a compreensão da continuidade e diferença entre os desejos provindos das necessidades corpóreas e os voluntários, P. Ricoeur é um bom mestre. As considerações que se vão seguir são, em grande parte, retiradas do seu ensinamento.

2. A ambiguidade do desejo

A análise fenomenológica começa por situar o desejo no plano da vida natural e corpórea do homem. A este nível, a impulsão sexual, por exemplo, é considerada, como a fome e a sede, no âmbito das nossas *necessidades* básicas. A vida nutritiva e o apetite sexual são as duas manifestações do apetite mais radical do homem enquanto natureza biológica.

a) *A estrutura intencional do desejo*

O primeiro desempenho de uma fenomenologia do desejo corpóreo consiste em recuperar a sua *estrutura intencional*. O ser vivo manifesta duas grandes formas de relação: apropria-se de... e rejeita. Todo o apetite ou vida desiderativa, a nível sensitivo como a nível da vontade, manifesta sempre a dupla estrutura de uma carência e de uma tentativa de a colmatar. O apetite é indigência e exigência, uma carência de... e um impulso para..., ambos vividos unitariamente como afeção ou afeto ativo, diverso do afeto passivo próprio do prazer e da dor. A necessidade (*besoin*) é falta de quê? E tende para quê? Esta regressão no sentido da pura vida faz-nos ver que a carência e o impulso específico deste tipo de necessidade não são ainda o horizonte intencional de um objeto definido – como o da percepção, imagem ou conceito. No entanto, esta carência e este impulso não são totalmente vazios ou vagos, mas encontram-se já orientados para um «outro» suficientemente especificado, embora tal *intentio* se não dê numa representação. O seu objeto não está presente em carne e osso, como na percepção, nem como representação imaginária sob a forma sartriana do «dado e ausente», pois não é, pura e simplesmente, dado. Quando muito, deste objeto há, se é lícito usar a expressão, uma «precognição orgânica», algo de semelhante à *conaturalidade* entre o sujeito que deseja e o objeto do desejo, conaturalidade que os antigos consideram ser a mais funda condição de possibilidade do *simplex amor* ou *appetitus* em geral. Por isso, a necessidade antecipa afetivamente o alimento, a água, o objeto desejado.

Esta ausência específica, aquém da representação do seu objeto, é o impulso para..., o desejo aquém do querer efetivo, uma ausência inquieta, uma carência orientada, um afeto ativo. Esta destriça entre afetos ativos e passivos ajuda a matizar aquelas teorias que, em bloco, identificam a vida apetitiva com a afetividade, reduzindo esta a uma dimensão passiva – como acontece quando se restringe o campo da vida afetiva ao das «*paixões da alma*».

Dito de modo negativo, a necessidade corpórea não é uma sensação interna. A sensação, enquanto tal, sacrifica o caráter tensivo e orientado da necessidade, esquecendo que a *direção para um outro* é essencial à própria estrutura da necessidade. Esta não é «a sensação de uma carência orgânica completada pela sensação de um movimento nascente¹⁰⁸», como se o afetivo fosse a consciência ou a tradução do fisiológico. A necessidade não é uma sensação, uma reação.

Dito positivamente, a necessidade é uma carência de..., uma ação para... Revela, contra todas as tentativas aberrantes de objetivação, uma estrutura intencional. «A necessidade de... não me revela o meu corpo, mas, através dele, o que está ausente e me falta; eu não sinto contrações ou secreções; eu apareço-me a mim próprio num eu-corpo (*moi-corps*), como globalmente falta de...»¹⁰⁹. Os vários «movimentos corpóreos» não são aquilo de que tenho consciência, mas apenas o diagnóstico empírico de uma experiência afetiva que pertence à integralidade do Cogito. Ora, a intencionalidade específica desta experiência afetiva é o «eu-corpo», polo-sujeito da afetividade. Esta recuperação, através da fenomenologia eidética, da estrutura intencional do «desejo corpóreo», em polémica com algumas psicologias naturalistas e redutoras de meados do século xx, visa distinguir o corpo desiderativo do corpo orgânico, inserindo-o no campo do *corpo próprio ou subjetivo*, pertencente à integralidade do Cogito. No entanto, o desejo, precisamente pela sua ambiguidade radical decorrente do facto de promanar da vitalidade do homem e de o seu objeto ainda não ser dado numa representação, quase parece ser, formalmente e *in radice*, um 'ato' do corpo orgânico (corpo-objeto). Assim se compreendem as oscilações teóricas que surgem no tratamento deste difícil tópico.

b) O caráter indivisível do apetite

Uma segunda contribuição da análise fenomenológica consiste em evidenciar o

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté: I – Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 87.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 87.

caráter indivisível do apetite, pondo fora de cena o estafado esquema S-R (estímulo-resposta). Trata-se da indivisão de carência de... e impulso para... Como se aludiu, a necessidade não é uma reação, mas pertence à ordem da ação, é uma pré-ação, estruturalmente anterior à sensação e ao prazer, anunciadores de que a carência está em vias de ser resolvida. Esta indivisão de carência e impulso é muito íntima e anterior a toda e qualquer disjunção. A possível cisão entre carência e impulso só se justifica ao nível superior da moção voluntária, cuja condição de possibilidade é já a inteligência em ato: eu posso não comer, mas não posso não sentir fome... O impulso pode ser dominado pela vontade, a «faculdade superior de desejar» (Kant), ao passo que a carência permanece incoercível. Esta disjunção entre carência e impulso é uma experiência humana de todos os tempos e figura claramente na sabedoria antiga e, tematicamente, na filosofia grega: basta recordar o mito do carro alado no Fedro de Platão e, em Aristóteles, a subsunção da *epithymía* pela *deliberação* racional. Por isso, o homem é *simplex in vitalitate*, mas *duplex in humanitate* (Maine de Biran). Por outras palavras, a separação entre carência e impulso, só possível ao nível da vontade compreendida como «desejo da inteligência», é índice da «humanidade do homem», acima da simples «vitalidade», o terreno da «faculdade inferior de desejar».

c) A necessidade e o desejo como motivos

Atendendo a que o homem é uma «unidade na diferença», as necessidades e o desejo não podem ser relegados para uma hipotética «parte animal» do homem, mas integram-se na unidade de consciência e na vontade, a título de *motivos*. Como? Cruzando a *matéria* afetiva da necessidade com a *forma* do motivo.

A sabedoria da vida põe-nos a todos na encruzilhada da vontade e das necessidades. Como nos ensina a ética, a «humanidade do homem» – ou, em linguagem mais técnica, o *actus humanus* contraposto ao mero *actus hominis* – deixa-se revelar nesta prova: se não sou senhor da necessidade ou da carência, posso-as recusar como razão de agir, chegando ao ponto de escolher sistematicamente a não-satisfação de algumas necessidades, como se verifica, por exemplo, na greve de fome e no voto de castidade. Que significa isto? Significa que, no mínimo, a necessidade é um *motivo entre outros*, pela sua aderência à existência encarnada ou corpórea: a necessidade é «a espontaneidade primordial do corpo»¹¹⁰. Nela e por ela há valores que o são *por si* – por exemplo, o pão é bom por si. A carência ou a falta de..., base do desejo, revela-nos já um mundo de valores não dedutíveis de uma mera coerência formal

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

comigo mesmo, irreduzíveis e refratários ao poder autoposicional da consciência. Ora, «o primeiro irreduzível é o corpo como existente, é a vida como valor»¹¹¹, primeiro revelador e primeira camada de valores, por onde começa a motivação.

Para que a necessidade possa ser um motivo *entre* outros, e não *como* os outros, têm que se cumprir duas condições. Em primeiro lugar, negativamente, a conduta que visa satisfazer uma necessidade não pode ser um automatismo invencível. Assim, o homem, mesmo pela sede, fome e sexo, é mais um ser cultural que instintivo. Aliás, as antropologias mostram que os atos tendentes a satisfazer as necessidades mais básicas do homem, como as da nutrição e da reprodução, são os que a sociedade mais elevou a grandes atos culturais e simbólicos, como é patente nos ritos da refeição e da celebração matrimonial. Em segundo lugar, positivamente, são o saber adquirido e a representação que regulam o comportamento especificamente humano saído da necessidade, trazendo-a para a consciência do seu objeto e elevando-a à dignidade de um motivo voluntário possível. Aqui a imaginação desempenha um papel crucial, ela que é uma verdadeira encruzilhada de necessidade e de vontade, como que aplicando à vida prática a sua clássica função de intermediária entre sensibilidade e entendimento no âmbito cognitivo. Trata-se da imaginação do objeto ausente e da ação em direção a ele, que pressupõe a percepção do objeto e do caminho para ele. Reconhece-se aqui, segundo a melhor tradição, o papel do conhecimento no ciclo do desejo: a representação, embora desapareça na posse gozosa do objeto desejado, possui uma anterioridade *de iure* em relação ao movimento desiderativo¹¹².

d) *Função do prazer*

O prazer, afeto passivo, não é autónomo, mas cumpre a função de índice de uma necessidade em vias de satisfação. Sendo posterior à tensão específica da carência de..., a sensibilidade afetiva é posterior à atividade. Quando autonomizado e fechado sobre si mesmo, o prazer contrai a felicidade e deixa de ser aquela «flor que se junta à juventude» (Aristóteles). É o prazer dos sentidos e não a verdadeira fruição ou profunda satisfação que é, por via imaginativa, o objeto dos artifícios humanos. Mas é também pela imaginação, faculdade ambígua, que o prazer se pode integrar na motivação. Em

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2: temos, primeiro, a «complacentia appetibilis», em seguida o desejo como «motus in appetibile», e, por fim, o «gaudium» ou a «quies» na posse do objeto amado. E este ciclo do desejo/amor é relançado em espiral sempre que o «objeto da vontade» for ontologicamente superior ao homem.

suma,

o desejo é a experiência (épreuve) especificada e orientada de uma carência ativa – é a necessidade (besoin) ou afeto ativo –, iluminada pela representação de um objeto ausente e dos meios para o alcançar, nutrida por sentimentos afetivos originais. Pela sua matéria, que é a efígie afetiva do prazer, estes afetos sensíveis figuram o prazer futuro; pela sua forma, que é a apreensão imagética do prazer, mantêm a necessidade aberta a um juízo que designe o seu objeto como bom, isto é, aberta a um juízo de valor¹¹³.

Pela articulação de necessidade e prazer, o involuntário corporal figura como fonte de motivos *entre* outros. Assim sendo, a necessidade em sentido estrito – ou seja, a que se refere quer à assimilação nutritiva quer à atividade sexual – é uma parte do involuntário corporal, podendo articular-se com o voluntário. Aliás, a própria vida biológica do «corpo orgânico», a montante da vida desiderativa corpóreo-sensível do «eu-corpo», nunca é um «involuntário absoluto», pois pode ser objeto de uma vontade de *consentimento*.

3. A vontade e o «desejo da inteligência» ou «desejo deliberado»

A vontade pode ser inserida em cinco contextos histórico-filosóficos encadeados¹¹⁴: ético (Aristóteles), teológico (Sto. Agostinho), epistemológico (Descartes), crítico (Kant) e dialético (Hegel). Atendendo ao que aqui mais interessa – a continuidade e diferença entre o «desejo corpóreo» e o «desejo da inteligência» –, bastará referir a posição aristotélica, inspiradora de muitas éticas posteriores, sobretudo da tomista.

A sua célebre descrição, no Livro III da *Ética a Nicómaco*, das articulações entre o que mais tarde se vai chamar voluntário e involuntário supõe, por um lado, a anterior reflexão dos poetas trágicos (Sófocles, Eurípedes) e a prática grega dos oradores nos tribunais e assembleias políticas (o direito penal e a reflexão filosófica), e, por outro, contém em germe a descrição psicológica medieval e moderna do ato voluntário e antecipa algumas das atuais leituras fenomenológico-linguísticas da ação.

Aristóteles começa por delimitar bem o círculo daquilo que se faz com perfeito consentimento por uma oposição a uma dupla forma de alienidade: o constrangimento

¹¹³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté...*, cit., p. 99. Tudo sublinhado no original.

¹¹⁴ Cf. P. Ricoeur, «Volonté», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1973, pp. 943-948.

externo e a ignorância. A tradição psicológica tem tentado definir o voluntário por aproximações à ipseidade do agente, a saber: pela interiorização da causa e pelo conhecimento das circunstâncias do ato. O nosso conceito de decisão e escolha dimana de uma ulterior delimitação aristotélica, interna aos atos de pleno consentimento: os atos feitos por preferência. E, nestes atos preferenciais, Aristóteles subdistingue os atos puramente optativos, uma espécie de voluntários condicionais.

Estes optativos pertencem à vontade, embora não dependam de nós, relacionando-se com três tipos de objetos diferentes: *i*) atos que não dependem do sujeito volente (por exemplo, «que determinado atleta vença»); *ii*) atos simplesmente optativos, cujos objetos intencionais são impossíveis (por exemplo, «não morrer»); *iii*) atos referentes a fins longínquos não controláveis (por exemplo, «que um doente cure»).

O «simples desejo» radica nas forças da vida do sujeito total (corpo e espírito), forças que constituem o campo do «desejável em geral». Este desejo, como se viu, é estruturalmente ambíguo, pois é, no sujeito desiderativo, um misto de ipseidade e alteridade. O «desejável em geral» é aquilo que *agrada* ao corpo e ao espírito. Esta agradabilidade, posta em relevo na filosofia helénica, corresponde ao que mais tarde se vai chamar a *complacentia appetibilis*, a primeira etapa do ciclo do amor, que despoleta o *desiderium*, definido como *motus in appetibile*. Este «desejável em geral» anuncia já uma muito peculiar dialética de ipseidade e alteridade, de voluntário e involuntário, de subjetividade e de mundo prático como seu correlato intencional. O amor e o desejo, de facto, inauguram a vida *ativa*. O desejo em geral – quer seja o simples «desejo corpóreo» quer seja o «desejo da inteligência» – insere-se, como foi referido, na *afetividade ativa* do homem.

A esfera do *preferível* é mais restrita que a do desejável em geral: refere-se apenas àqueles domínios em que temos um certo poder sobre os meios, coincidindo assim com a nossa eficácia real, com a vontade em sentido próprio. Radica aqui a clássica distinção entre o querer efetivo, começo indissociável da ação efetiva, e a veleidade. A *decisão* só se pode aplicar àqueles âmbitos em que o homem pode realmente pré-deliberar, àqueles campos em que o sujeito pode pré-deliberar acerca dos meios concretos em ordem à obtenção do fim que se «impõe» ao desejo. Uma vez que a deliberação – como mais tarde sublinhará o tomismo – diz mais respeito aos meios que aos fins, o voluntário pode então definir-se corretamente como um *desejo deliberado*. O fim, a rigor, não é objeto de deliberação porque se insere no horizonte mais vasto do valor e do bem, objetos do desejo. Ora, a causa movente do desejo, a *complacentia appetibilis*, sendo formalmente um *toque* afetivo, não é objeto de deliberação. O bem, recorda Aristóteles, é propriamente indefinível; é, como o ser no plano noético, o «transcendental prático» por excelência, descrito como «aquilo que todos *apetecem*». A reflexão posterior vai estabelecer uma distinção, embora inadequada, entre bem,

valor e fim. Das três noções, o bem é a mais ampla; já o valor especifica certos tipos de bem e, por último, o fim só se aplica a alguns valores; o fim é aquele bem valorizado que induz efetivamente o querer para a ação.

O *desejo deliberado* diz-nos que a vontade tem um duplo enraizamento: um, mais objetivo e mundano, na *vitalidade*, aquela energia que alimenta muitas motivações profundas do agir humano; outro, na *racionalidade*. Por isso, como se viu, é pertinente o dito biraniano: o homem é *simplex in vitalitate* e *duplex in humanitate*. Um desejo capaz de ser deliberado só pode provir da estrutura racional do homem. Desejo deliberado identifica-se, portanto, com a vontade, entendida como «desejo da inteligência». Por isso, a *razão prática*, como figura no silogismo prático de Aristóteles, que é um verdadeiro raciocínio e *cálculo do desejável*, é uma junção de desejo e racionalidade, involuntário e voluntário, mundo e sujeito.

O «voluntário absoluto» e o «involuntário absoluto» desempenham, no homem, uma função de ideias-limite. Porque o homem é estruturalmente um ser encarnado, todo o voluntário é relativo ao seu involuntário e todo o involuntário pode ser subassumido num voluntário possível. Deste modo o desejo corpóreo, porque pode aceder à área do «desejo da inteligência», é, também ele, formalmente humano. Considerado em si mesmo ele é, como a paixão, uma *força* eticamente neutra; enquanto subsumível pela vontade, pode ser moralmente qualificado. Não faz sentido, então, diabolizar o mundo dos desejos provenientes das necessidades do corpo. Diversamente de Buda, a ascética cristã propõe, não a eliminação, mas a metamorfose, a transformação pascal dos desejos¹¹⁵.

Aristóteles está para além e para além da posterior controvérsia medieval de intelectualismo ou voluntarismo, antecipadora da disputa, marxista e não só, entre teoria e prática. No entanto, também pode ser visto como um inspirador do intelectualismo e do voluntarismo, uma vez que acentua ora a *força* do agir e a iniciativa da escolha, ora o *esclarecimento* da vontade por motivos racionais, esclarecimento este que faz com que a vontade seja, especificamente, um *desejo humano*.

No entanto, o problema aristotélico da vontade nunca deixa de ser um problema ético, pois só se põe no quadro daquelas articulações maiores que os gregos consideravam a *vida boa* ou o *bem-viver*. Mais que um discurso descritivo em termos meramente psicológicos ou fenomenológicos, estamos perante um tipo *prescritivo* de discurso, cujo objetivo é procurar sempre, em determinadas condutas, um ponto de equilíbrio ou *meio-termo* entre o excesso e o defeito. Uma descrição da vontade que prescindia das virtudes, as «excelências» que pautam a *vida boa*, será, pois, abstrata.

¹¹⁵ Cf. Bento Domingues, OP, «Metamorfoses pascais do desejo (2)», in *Público*, 23 de abril de 2017, p. 31.

O balanceamento de voluntarismo e intelectualismo não ocorre, por consequência, no contexto de uma psicologia abstrata, mas no quadro de uma investigação concreta em torno das virtudes, aqueles hábitos que comandam a decisão e consistem naquele *justo meio* delimitado pela *razão reta*.

A *sabedoria prática* é precisamente o bom uso da vontade no horizonte da felicidade. A doutrina aristotélica da decisão, além de enraizar numa ética, radica mais profundamente na ontologia da «obra humana» (*érgon*), que supõe uma *enérgeia*, o sentido do ente ativo. Deste ponto de vista, a vontade é, no homem, o grande revelador do *ser como ato*.

4. Epílogo

Prolongando Aristóteles, para quem não pode haver uma felicidade perfeita mas só a possível (a que se confina ao arco de uma vida mortal na *pólis*), a reflexão cristã, partindo da fé na Ressurreição, *considera a felicidade como o último fim subjetivo do homem e Deus como o último fim objetivo* (subjetivo e objetivo, aqui, têm sentido ontológico, não criteriológico). Por isso, quanto à felicidade não pode haver «liberdade de especificação». Isto quer dizer que tudo o que se deseje ou queira situa-se sempre no horizonte prévio da felicidade. Por consequência, o apetite da felicidade é estrutural, pois a felicidade, sendo o *fim* último subjetivo do homem, é outrossim um *bem*. Estando a montante de todos os desejos, não serve para fundar uma ética (Kant), embora não possa haver ética alguma que a não tenha em conta (Aristóteles).

Este fim subjetivo, não escolhido pelo homem mas sempre presente em todas as escolhas, objetiva-se quando Deus entra em jogo. Embora o freudismo reduza a fé religiosa a uma ilusão estruturante, é hermeneuticamente produtiva a tese de Freud que identifica Deus como o «objeto do Desejo» por excelência. A este nível pode-se falar de «um desejo que nos habita e move», como ensina a melhor tradição agostiniana: «tu não me procurarias se não me tivesses encontrado»; *mas é procurando-me que me encontras*¹¹⁶. Está-se longe do tópico romântico – e, às vezes, doentio – do cultivo do *desejo pelo desejo*, do *caminhar pelo caminhar*, sem referências seguras ao *objeto* desejado ou ao *fim* da caminhada.

Comentando a autoidentificação de Jesus como *caminho, verdade e vida*, diz-nos S. Tomás: é como homem que Cristo diz ser a *vía* e é como Deus que se manifesta como a *verdade* e a *vida*, designando estas duas, com toda a conveniência, o *termo*

¹¹⁶ «Nesta dupla afirmação, imanência e transcendência dão prova da sua indissolúvel união» (L. Lavelle, *De l'acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1937, p. 146).

da via. Ora, «o termo desta via é o fim do desejo humano. O homem, porém, deseja principalmente duas coisas: primeiro, o conhecimento da verdade, algo que lhe é próprio; segundo, a continuação do seu ser, que é comum a todas as coisas¹¹⁷.» O desejo que transporta o homem como natureza (o *desiderium naturale*) leva-o, como a todos os entes, a perseverar no ser; mas o desejo do homem enquanto criatura racional é chegar à Verdade. Em termos cristãos, o termo da caminhada humana é a *vida eterna*, vislumbrada como possibilidade pela razão filosófica, mas só concretizada na fé em Cristo.

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 14, lect. 2. Itálico nosso.

**DESEJO DE DEUS.
PERSPETIVAS TEOLÓGICAS**

O grito do desejo

Entre a carência e a plenitude

António Manuel Alves Martins¹¹⁸

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

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

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

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

1. O paradoxo do desejo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²³ *Ibidem*, p. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 20.

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

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

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

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

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

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

¹³⁵ *Ibidem*, p. 22.

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

2. A dimensão teologal do desejo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴² *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

Se se quisesse levar ao extremo esta antítese, a essência do Cristianismo terminaria por ficar desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado talvez admirável, mas decididamente separado do conjunto da existência humana. Na realidade, *eros* e *ágape* — amor ascendente e amor descendente — nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral (DCE 7).

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

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

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

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

3. A carne desejante do Filho

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

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

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

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

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

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 464.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, p. 260.

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

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

¹⁵³ *Ibidem*, p. 261.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 262.

4. Para uma escatologia (finalização) do desejo

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

4.1 Gregório de Nissa: o eros transfigurado

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 136-137.

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

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

4.2. Agostinho de Hipona: da inquietação à quietude

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

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 136.

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁴ Santo Agostinho, *Confissões* III, 1.

¹⁶⁵ Santo Agostinho, *Confissões* III, 6.

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

¹⁶⁷ Santo Agostinho, *Confissões* X, 27.

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

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

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

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

¹⁶⁸ Santo Agostinho, *Confissões* II, 7.

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

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

¹⁷¹ Santo Agostinho, *Confissões* XIII, 9.

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

4.3. Bernardo de Claraval: A espera afetiva do desejo

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

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

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

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

¹⁷⁴ *Ibidem*, VII, 20, p. 329.

¹⁷⁵ *Ibidem*, VII, 17, p. 325.

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

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

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

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

¹⁷⁸ *Ibidem*, VII, 17, p. 325.

¹⁷⁹ *Ibidem*, VII, 22, p. 333.

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

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

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

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

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

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

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

4.4. Henri de Lubac: o desejo natural do sobrenatural

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

edição original é de 1946.

¹⁸⁶ Lubac, *Surnaturel*, p. 488.

¹⁸⁷ Lubac, *Surnaturel*, p. 483.

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

Conclusão

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

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

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

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

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

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

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

Desejar sem cessar...

O desejo na dinâmica espiritual segundo os Padres da Igreja

Isidro Lamelas¹⁹⁰

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»¹⁹¹.

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 grega¹⁹², 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 buscado¹⁹³.

¹⁹⁰ Professor da Faculdade de Teologia e Membro integrado no CITER.

¹⁹¹ TEODORETO DE CIRO, *Terapêutica das enfermidades helénicas*, V, 77.

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

¹⁹³ 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 alma¹⁹⁴. 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»¹⁹⁵. 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.»¹⁹⁶

Registamos, antes de mais, a sinonímia *amor* e *desiderium*¹⁹⁷, bem como o facto de o *desiderium* ser «colocado» (*insitum*) no homem por Deus: «*Accepimus autem a Deo istud desiderium*»¹⁹⁸. 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.

¹⁹⁴ 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.

¹⁹⁵ 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».

¹⁹⁶ ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

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

¹⁹⁸ ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

verdade pareceria inserido, por Deus Criador, inutilmente em nossa mente»¹⁹⁹.

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 faltem recursos, visto que procura o que falta ao seu ser»²⁰⁰, o ilustre alexandrino faz corresponder «o conhecimento supremo com o desejo e o amor do divino que tem como termo a união»²⁰¹. Se o «amor é o acto da alma que deseja o bem»²⁰², o desejo «no seu significado mais elevado... significa desejar Deus»²⁰³.

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 Ser²⁰⁴. 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 beatífica²⁰⁵.

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 Plotino²⁰⁶, 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 carne²⁰⁷. 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*²⁰⁸. No próprio amor de Deus (*Caritas*, 1 Jo 4, 8), «há um certo *eros*, dado que Deus

¹⁹⁹ ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 4.

²⁰⁰ H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 343.

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

²⁰² PLOTINO, *Enéadas*, III, 5.

²⁰³ ORÍGENES, *Comentário ao Evangelho de S. João*, XX, 23, 188.

²⁰⁴ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 1.

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

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

²⁰⁷ Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 351.

²⁰⁸ 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»²⁰⁹.

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»²¹⁰.

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 vício²¹¹. Tal dinamismo do desejo (*cupiditas/desiderium*), radica, por outro lado, na reciprocidade de amor entre o *Logos* e o crente²¹².

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 libertador²¹³, lugar de fome e nutrimento, de desejo e saciedade, de chegar e recomeçar; lugar de tentação e de progresso²¹⁴.

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 o

²⁰⁹ Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 355.

²¹⁰ Cf. H. CROUZEL, *Virginité et Mariage selon Origène*, 74-75.

²¹¹ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, I, 3, 8.

²¹² 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».

²¹³ Cf. ORÍGENES, *Homílias sobre Números*, XXVII, 2-3.

²¹⁴ 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»²¹⁵.

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 meta²¹⁶. Esta subida sempre «ao mais alto» tão desejada desde Platão, é agora impulsionada e viabilizada graças à descida do Logos neste mundo do homem peregrino²¹⁷. Consciente de que nada neste tempo sacia a nossa fome, prossegue a busca do coração inquieto²¹⁸.

Advertido e iluminado pela Palavra o homem tem diante de si a grande viagem do progresso na virtude: «*Vimos a este mundo para passar de virtude em virtude*»²¹⁹. 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*)²²⁰.

O desejo é um movimento interior forte, inato e natural, mas não automatizado, que orienta fundamentalmente a alma para as realidades espirituais²²¹, mesmo se alguns, orientando-o mal, podem fazer dele uma «paixão» terrena²²², a concupiscência que não é mais que uma deviação infeliz do desejo²²³. 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 Cristo²²⁴.

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

²¹⁵ Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XVII, 4, 3.

²¹⁶ 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 Pascais*, 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.

²¹⁷ Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XXVII, 3.

²¹⁸ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, IV, 3, 14.

²¹⁹ Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre Números*, XXVII, 7-9.

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

²²¹ 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*».

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

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

²²⁴ 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»²²⁵. 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»²²⁶.

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 desejo²²⁷. O homem é um ser de desejo e desejar, como ter fome, isto é, «desejar o necessário», não é pecado²²⁸. 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 lhe é afim²²⁹. 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

²²⁵ ORÍGENES, *Sobre a Oração*, 1, 18.

²²⁶ ORÍGENES, *Sobre a Oração*, 25, 2.

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

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

²²⁹ 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 lhe 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, livre²³⁰.

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 discípulos²³¹. 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»²³².

Logo a seguir, explica que tal desejo, ou esse apelo de Deus, ainda que Deus a ele responda, permanece, precisamente enquanto apelo, insaciado²³³.

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»²³⁴. 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*»²³⁵.

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.

²³⁰ 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*.

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

²³² GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 4.

²³³ 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. Essais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, PARIS 1988, 75-76.

²³⁴ GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre as Bem-aventuranças*, IV, 6.

²³⁵ 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)²³⁶, 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 ὅρος 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 dimensões²³⁷.

«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

²³⁶ 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).

²³⁷ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, II, 11, 5.

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

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

Ensina 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,

²³⁸ 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»²³⁹.

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»²⁴⁰.

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»²⁴¹.

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:

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

²⁴⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 230.

²⁴¹ 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»²⁴².

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»²⁴³.

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»²⁴⁴.

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

²⁴² GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, 224-225.

²⁴³ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122,1.

²⁴⁴ 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»²⁴⁵.

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*»²⁴⁶.

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»²⁴⁷.

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 hipo-nense, «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»²⁴⁸.

Esta busca que a fé requer (*fides quaerit*, como diz Agostinho²⁴⁹) constitui o âmagô da vida espiritual.

Na nossa aventura espiritual, parar (στάσις) é o começo do mal. O próprio Deus é bondade suprema, sem limite (ὅρος) de nenhum tipo, exceto o mal²⁵⁰. O caminho da

²⁴⁵ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 226-227.

²⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 1, 1; XV, 2, 2.

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

²⁴⁸ AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 1, 1. Cf. *In Ioannis Evangelium tractatus*, 63, 1.

²⁴⁹ AGOSTINHO, *De Trinitate*, IV, 2, 2.

²⁵⁰ 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 confim 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»²⁵¹.

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 (ἔρος) e desejo ardente da beleza essencial; de uma alma cuja a esperança (ἐλπίς)

²⁵¹ 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»²⁵².

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»²⁵³.

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»²⁵⁴.

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).

²⁵² GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 231-232.

²⁵³ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II, 233.

²⁵⁴ 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 conhecimento²⁵⁵.

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 maior²⁵⁶.

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»²⁵⁷.

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 desejo²⁵⁸.

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 depreciativos²⁵⁹.

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

²⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, IX, 12, 18.

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

²⁵⁸ 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.

²⁵⁹ 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)²⁶⁰.

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 atraído²⁶¹: *Amor appetitus quidam est*, reconhece Agostinho²⁶².

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 desejos²⁶³. É neste contexto que o bispo de Hipona, com os demais Padres da Igreja, desenvolve toda uma terapia das enfermidades do «desejo»²⁶⁴.

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.

²⁶⁰ Cf. HUBERT DEBBASCH, *L'Homme de désir*, 40-49.

²⁶¹ 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».

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

²⁶³ 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».

²⁶⁴ 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)²⁶⁵. 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 materiais²⁶⁶. É neste caso que os Padres espirituais costumam falar do «desejo como enfermidade da alma»²⁶⁷, 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 ilusão²⁶⁸: 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 homem²⁶⁹.

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 desejo²⁷⁰. 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*²⁷¹.

A felicidade é o grande objeto do desejo: *Beatos esse nos volumus*. Não é, contudo, feliz quem não alcança o objeto do seu desejo²⁷². 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*²⁷³. 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

²⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 18, 7.

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

²⁶⁷ BASÍLIO MAGNO, *Cartas*, 366.

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

²⁶⁹ Cf. JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 79-85.

²⁷⁰ 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).

²⁷¹ 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.

²⁷² AGOSTINHO, *De beata vita*, II, 10.

²⁷³ 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 concupiscência²⁷⁴, 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?*²⁷⁵.

É o desejo de felicidade que move o homem para Deus: «*Illam [felicitas] quaerens desideras, et desiderando ascendis et ascendendo cantas...*»²⁷⁶. 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»²⁷⁷.

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»²⁷⁸.

Assim como as profecias e promessas do Antigo Testamento alimentaram o desejo dos justos, preparando-os para o advento do Senhor²⁷⁹, 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

²⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 8, 4.

²⁷⁵ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 8, 4.

²⁷⁶ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2.

²⁷⁷ AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 68, 3.

²⁷⁸ 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 inflamat, et accendit desiderio, cuius magnitudine fiant corda nostra capacia beatitudinis quae ventura promittitur, quamdiu creditur quod nondum videtur*».

²⁷⁹ 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»²⁸⁰.

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»²⁸¹: *quia peregrinatur desiderat patriam*²⁸².

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*)²⁸³.

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»²⁸⁴... 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»²⁸⁵.

Propondo também ele Moisés como modelo do «homem desejoso de Deus»²⁸⁶, 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

²⁸⁰ 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».

²⁸¹ AGOSTINHO, *Sermão* 86, 3.

²⁸² AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 122, 2.

²⁸³ AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 86, 3.

²⁸⁴ 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.

²⁸⁵ AGOSTINHO, *Carta* 130, 18 (a Proba).

²⁸⁶ 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»²⁸⁷, 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»²⁸⁸. 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*)²⁸⁹.

«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»²⁹⁰.

O mundo é este «deserto» de almas sedentas e de corpos tantas vezes desidratados dessa Água que Jesus promete à Samaritana (Jo 4, 5ss.)²⁹¹. 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»²⁹². 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 sede²⁹³. Essa fonte é Deus/*Caritas* que, «como orvalho»,

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

²⁸⁸ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 101, 3.

²⁸⁹ AGOSTINHO, *Sermão* 159, 8, 9.

²⁹⁰ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 62, 5.

²⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XV, 12-16.

²⁹² 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.

²⁹³ «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»²⁹⁴. 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»²⁹⁵.

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*)²⁹⁶. 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 homem²⁹⁷. 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 dianimso 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»²⁹⁸.

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, 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).

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ AGOSTINHO, *Sermão* 23, 10.

²⁹⁶ 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...*).

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

²⁹⁸ 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»²⁹⁹.

Encontramos aqui a mesma ideia de Gregório de Nissa. De facto, no lugar da *epéktasis* Agostinho fala do desejo como «dilação» da alma (na versão latina de FI 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 FI 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»³⁰⁰.

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

²⁹⁹ 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.»

³⁰⁰ 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 noutro 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...»³⁰¹.

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»³⁰².

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»³⁰³.

³⁰¹ 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!».

³⁰² AGOSTINHO, *Sermão* 61, 5, 6.

³⁰³ AGOSTINHO, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 18, 7: «Surge, quaere, suspira, anhela 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*)³⁰⁴, 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*)³⁰⁵.

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.

³⁰⁴ AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 4, 6.

³⁰⁵ AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 4, 6.

Desejo e Amor

A teologia de Sebastian Moore, O.S.B.

Teresa Messias³⁰⁶

Introdução

A experiência do desejo é uma descoberta existencial da pessoa como sujeito do ser. Ela brota em todos os estágios do processo vital da descoberta da identidade, do conhecimento de si mesmo e do mundo. Não surge por via teórica, mas experimental. Uma das questões mais fundamentais que coloca é a de sabermos qual o seu fundamento e a sua orientação. Dito de outro modo: qual o estatuo ontológico do desejo que habita o ser humano? Funda-se onde, em quem, busca ou dirige-se para onde ou quem?

O processo de aquisição da sabedoria suprema que, segundo os gregos, coincide com a autoconhecimento³⁰⁷ e que, segundo a tradição judaico-cristã, reside no temor do Senhor³⁰⁸ (vias que na verdade não se opõem), convoca cada um à resposta possível. Ela passa pela via da interioridade, pela consciência de si mesmo questionada e criticada. Quem sou eu? Que define, caracteriza e move a consciência que tenho de ser e desejar? Quantas facetas, imagens ou camadas dessa consciência de «eu» descubro, desdobrando-se, mostrando-se e ocultando-se, quando aceito estar presente perante mim mesmo/a para me olhar, saber e sentir?

³⁰⁶ Docente da Faculdade de Teologia da UCP. Membro do CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião.

³⁰⁷ A máxima inscrita no Templo de Delfos «conhece-te a ti mesmo» aparece assumida por Sócrates em *Fedro* como caminho da sabedoria. Entrar em si e examinar-se é a via da verdade. «Ainda não consegui, até agora, conforme recomenda a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; por isso vejo quanto seria ridículo, eu, que não tenho o conhecimento de mim mesmo, me dedicasse a estudar coisas que me são estranhas. [...] Digo-o a todo o momento: não são as lendas que investigo, é a mim mesmo que examino.» (Platão, *Fedro*, 229e.)

³⁰⁸ «O temor do Senhor é o princípio da sabedoria, é a inteligência e a prudência dos santos.» (Pr 9, 10.)

Justamente, uma das mais profundas realidades que o sujeito descobre em si mesmo é a capacidade de desejar. Para quem ou quê desejo *ser*? Quem me diz o que há no interior do meu próprio ser, o que constitui a minha identidade mais profunda, os movimentos internos da consciência nos seus vários níveis de ser, os sentimentos e afetividade que subsistem no ser dinâmico e complexo que sou? Quem poderá levar-me, leva-nos, a ver e ser para além das aparências, das ilusões, das formas e limites, o que há de misterioso, oculto e vital no lugar existencial que é o ser, o meu/nosso ser? Quem nos ensina quem somos, o valor e o bem que somos e comunicamos? E quem nos diz ou ensina os limites, os erros, o mal e a morte que podemos causar? Quem nos ensina o que é a felicidade, o prazer, a delícia ou o amor?

Estas perguntas – e outras que se poderiam fazer – apontam para a realidade experiencial exigente que é saber o próprio ser, a nossa identidade autêntica. Destacam a tarefa fundamental de esclarecimento e comunicação de tal identidade. É um processo contínuo, fluído, exercício de sabedoria e conhecimento, de génese do ser. Situa-se na interseção entre receção, busca autónoma de si mesmo e abertura ao mundo. Tais perguntas atestam, ainda, outra realidade: a de que o ser de outros precede o nosso, que recebemos o ser como dádiva abundante e gratuita que nos precede e funda. Existimos sempre como filhos, filhos de alguém, herdeiros, enraizados nas vidas de outros. A consciência que sou «eu» e não «tu», «eu» e não «ela/ele», «eu» capaz de se abrir a «nós», é um processo, uma aprendizagem fundada na experiência de ser recebido na vida e conhecer-se seu/sua mediador(a). Sou o que me dizem que sou? Sou enquanto recebido e fundado nas vidas de outros? Ou sou, radicalmente, o que brota da minha consciência em dinamismo vital, como originalidade irrepetível que se projeta em criatividade, em novidade e em dom, num movimento de autotranscendência?

Também a revelação cristã se enraíza neste processo da identidade consciente. Deus comunica-se a uma determinada pessoa, à sua consciência, revelando algo de Si mesmo e, sobretudo, revelando o ser humano a si mesmo, desvelando parte da pergunta sobre o seu ser. À pergunta «quem sou», Deus responde à criatura humana desvelando a origem do ser em Si mesmo, numa ação que é Amor. O dogma da Criação e o dogma da Trindade confluem para o mistério do Verbo encarnado: Jesus. Aí o ser humano e o seu desejo encontram a sua vinculação original e final a Deus, mediante o Filho. N'Ele sabemos que somos filhos de Deus e que a aspiração mais profunda, o desejo mais profundo que somos, participa de Deus e só em Deus encontra perfeita realização. É Jesus quem nos permite entrar, assumir o nosso desejo profundo, e sair, descobrindo-nos abertos ao desejo de Deus por nós, ao amor e a ser para outro, aceitando ser desejados pelo Outro que é o Filho de Deus. Esta realidade, entre outros

autores, descobriu-a Santo Agostinho.³⁰⁹

A Antropologia do desejo torna-se, em Jesus, uma Teologia do Desejo: o desejo de Deus por nós, o nosso desejo por e para Ele.

*

Neste artigo apresento as intuições e as linhas teológicas estruturantes de Sebastian Moore (1917-2014), autor inglês e monge beneditino, o qual desenvolveu a sua compreensão da comunicação de Deus em Cristo, de si mesmo e do mundo, a partir da categoria do desejo. Ao longo da sua obra produzindo o que pode ser considerado uma Teologia do Desejo. A sua síntese teológica procura oferecer uma leitura e interpretação do encontro do ser humano com Jesus, e com o Deus Trindade que Ele revela, a partir da experiência existencial humana do desejo, dita com linguagem contemporânea, entrecruzada com revelação ou autocomunicação de Deus. Mais do que um texto elaborado a partir de um esforço analítico/intelectual, tem por fundamento a experiência: a sua experiência de homem, de ser complexo, com potencialidades e ruturas, aspirações e desorientações, prazer e dor, realizações e ruturas. A sua base de trabalho é experiencial e bastante autobiográfica, reflete a sua experiência consciente. Resulta da sua apropriação do método transcendental de B. Lonergan³¹⁰, do conhecimento nascido do diálogo consigo mesmo, com Deus, com os outros e o mundo.

Não é aqui possível desenvolver com detalhe os fundamentos deste método. Contudo refiro que a sua Teologia nasce, para além da incorporação do pensamento filosófico de Bernard Lonergan, da inserção de vários contributos da Psicologia (da Psicologia Analítica de C. Jung, Margaret S. Mahler, Donald W. Winnicott, Alice Miller) e da revelação e experiência cristãs, sobretudo da experiência de Deus feita pelo autor. Esta experiência foi contrastada e enriquecida com a experiência eclesial e a Teologia cristã. A sua preocupação foi a de fazer uma leitura teológica da psique humana na sua abertura ao amor de Jesus e dos dinamismos afetivos que aí se desvelam, mostrando

³⁰⁹ «Como procurar a felicidade? Como? Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, e como se agora me recordasse que a esqueci? Pelo desejo de travar conhecimento com uma vida, para mim incógnita, ou porque nunca a cheguei a conhecer, ou porque já a esqueci tão completamente que nem sequer me lembro de a ter esquecido? Então, não é feliz aquela vida que todos desejam, sem haver absolutamente ninguém que a não queira? Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para a amarem? Que a possuimos é certo. Agora, o modo, é que eu não sei. [...] Longe de mim, Senhor, longe deste vosso servo, que se confessa a Vós, o julgar-se feliz, seja com qualquer alegria. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós. A vida feliz consiste em alegrarmo-nos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz e não há outra. [...] Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! [...] Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocaste-me e ardi no desejo da Vossa paz.» (Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X, 20.)

³¹⁰ Pode-se afirmar que S. Moore produz uma teologia baseada no método da intencionalidade consciente de Bernard Lonergan e no que o filósofo entende ser a auto-apropriação das operações da consciência. Cf. B. Lonergan, *Método em Teologia*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 12-32.

como experiência psicológica e cristã comunicam e dialogam, podendo influenciar-se, e também enriquecer-me mutuamente, na sua autonomia.

O resultado é uma nova leitura do itinerário cristão de união com Deus lido a partir da categoria humana e divina fundamental do desejo.

1. Experiência de si e Teologia cristã

A Teologia cristã é o saber que brota da fé enquanto experiência de ser-se encontrado por um Outro, Deus, que toma a iniciativa de dialogar e comunicar-se existencialmente com uma mulher ou homem concretos (cf. Ex 3; Jo 4, 7-47). Esse diálogo funda-se na iniciativa divina, mas assume com respeito as suas circunstâncias, oferecendo uma novidade existencial. Desvela mais ao ser humano e sobre ele do que este pode, sem esta relação sentir, desejar, conhecer. É uma comunicação de Vida que interpela e suscita uma resposta autónoma e consciente à relação. Deus relaciona-se com o ser como humano como um «Tu» que não o anula, silencia ou desvaloriza. Pelo contrário a comunicação é um progressivo desvelar do ser de Deus e de quem o escuta e acolhe. Nesse diálogo, Deus entrega-se ao sujeito crente e consciente como Mistério Pessoal que sintoniza e realiza, desperta, confronta e valoriza a sua identidade profunda. Desvelando-o a si mesmo na sua radical profundidade existencial.

Alguém que nos funda e esclarece, que nos sustenta e sacia de vida e de sentido, que nos despoja e por vezes fere para que possa brotar o que há de mais radical, fundo e permanente da personalidade irrepetível que somos. Um Outro que se nos declara Criador e Amante, parental e pedagógico, fontal e sensível, capaz de sentimentos e projetos a nosso respeito e cheio de respeito por nós. O encontro com este Tu não se prediz, não se adivinha. É irrupção de novidade ontológica, da vida de Outro que nos diz respeito, verdadeira notícia do ser. Constitui a raiz da verdadeira conversão. É a surpresa de nos conhecermos abertos a Outro que nos ama e deseja com anterioridade ao momento do primeiro encontro. Convoca-nos a ver, ler e saber outra verdade sobre o nosso «eu»: somos enraizados no Amor e desejo de outro sem que isso nos manipule ou tire a possibilidade de rejeição e recusa.

Sebastian Moore teve a graça de uma experiência de Deus poderosa, nos inícios da sua vida de jovem monge beneditino. Ela constitui o fundamento do que viria a ser a sua Teologia, a graça de ser sentir-se tocado e despertado (ou acendido) em desejo e amor por Deus. Transcrevo em seguida, sucintamente, o seu próprio relato, uma vez que se trata de um episódio «fundacional».

Depois de anos de «oração mental» mentalmente destruidora e estéril como monge, ocorreu-me, numa noite em inícios de setembro de 1944, ser honesto. Então disse a Deus que ele me entediava e que sentia vontade de acabar com todo aquele parvo assunto. Não aconteceu nada na altura, mas meia hora mais tarde, caminhando no exterior, soube que tinha sido completamente mudado e dar-lhe-ia qualquer coisa que Ele quisesse. Estava apaixonado. Estou a contar isto porque o que então aconteceu exemplifica exatamente a minha ideia de um «recomeço» do que passarei a chamar o primeiro êxtase. Quando regresssei ao interior da igreja e me ajoelhei, camada após camada de mim parecia expor-se a si mesma, e em cada exposição eu disse, «isso também, toma também isso!» Estava a ser despojado até uma consciencialização primeira de confiança indiferenciada.³¹¹

A dimensão súbita e radical de tal graça acordou em Moore uma tal consciência de desejo profundo, encontrado e comungado, que gerou, como fruto natural da experiência de ser profundamente amado/desejado, duas respostas: a entrega confiante de si mesmo e o conhecimento que foi o desejo de Deus que despertou nele o desejo de correspondência. Não menos importante, experimentou que esta graça profunda implica uma dimensão afetiva na qual Deus se dá e recebe. O desejo radical é sentido numa perceção afetiva fundamental à consciência do amor. Nesse sentido Deus é, também, dinamismo afetivo e é nessa graça afetiva que radica um tipo especial de conhecimento.

2. Deus Criador: Amor fontal como desejo complacente e criador

A experiência de ser encontrado por Deus rasga os limites do quotidiano, do já sabido, do mundo ou da imagem de Deus que fomos construindo. Nela Deus comunica-se e diz-se duma forma tal que permite a sua receção confiante. Na tradição judaico-cristã, Deus revela-Se como Aquele que nos precede e funda, como Amor que é delícia e desejo.

³¹¹ «After years of sterile head-breaking 'mental prayer' as a monk, it came to me, one evening in early September 1944, to be honest. So I told God he bored me and that I felt like packing-in the whole silly business. Nothing happened at the time, but half-an-hour later, walking outside, I knew that I had been completely changed and would give Him anything He wanted. I was in love. I am telling you this because what it then happened exactly exemplifies my idea of a 'resumption' of what I shall be calling first ecstasy. When I went back into the church and knelt down, layer after layer of me seemed to expose itself, and at each exposure I said, 'that too, take that too!'. I was being stripped down to a first awareness of undifferentiated trust.» (S. Moore, «In Water and in Blood», *The Lonergan Workshop* 11 (1995), Boston College, p. 92.)

É Deus quem revela ao homem que há uma origem mais funda e radica na sua existência do que aquilo que pode conhecer por si mesmo. Revela-o como criatura sua. Deus oferece o ser humano a si mesmo e dá-Se nele. A comunicação de Deus não anula o que o homem conhece de si: potencia-o, corrige-o, aprofunda-o, expande-o.

A fé judaica plasmou esta experiência ontológica radical da vinculação interna do ser humano a Deus na noção de criação. A Teologia cristã sempre viu nesta noção a presença de uma participação intrínseca do ser de Deus que, desde o instante criador, habita o homem e a mulher como dinamismo vital que sustenta a identidade da consciência nos vários níveis que a compõem: biológico ou corporal, intelectual, afetivo, volitivo, judicativo, moral, amoroso-desejante. Chamou-lhe «imagem» e «semelhança» de Deus (cf. Gn 1, 26). Porque criados por Deus à sua imagem e semelhança, estamos fundados no prazer dadivoso de Deus que nos ama e deseja, fundando-nos na alegria de um Amor que se compraz a si mesmo ao criar.

Este olhar fundante e teológico, que enraíza o ser humano na abundância do dom de Deus e para aí o orienta, transfigura a uma visão e experiência do desejo humano que o habita como mera carência ou busca pelo que não se é ou não se tem, qual ânsia de preencher uma ausência ou falha ontológica. Na Trindade em si mesma, no amor que se revela e entrega, podemos conhecer que o Desejo é excesso, gratuidade complacente do Amor que se dá para criar. Deus é também Desejo em dádiva e dom de si, como expansão do ser que o alarga e amplifica, como glória do Amor, autossatisfação, beatitude enquanto gozo de expansão e receção da Pessoa. Na Trindade o Amor não se opõe ao desejo e este não é fundamentalmente carência, mas energia interna e sensível ao Ser que gera Vida e cria o mundo. Desejo que não se extingue, mas permanece como comunicação do ser do Amor em delícia de realização.

Na Trindade, desejo é uma forma de entregar-se, de esvaziar-se (para usar uma terminologia cara a H. U. von Balthasar³¹²) sem se perder. O ato de ser, nas Pessoas divinas, é precisamente a missão: viver em ato de envio, em ato de ser para o Outro, sendo no Outro. Mas este esvaziamento não é uma perda do ser, um desaparecimento ou empobrecimento do ser de Deus.³¹³ É manifestação da potência do amor, da Glória própria do ser de Deus. Esta pobreza ou esvaziamento de si é uma expressão da riqueza inesgotável do Amor.

Estamos enraizados na abundância capaz de se dar e esvaziar gerando Outro,

³¹² Cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, pp. 143-153.

³¹³ «Lo que significa esta paternidad en la eternidad se puede entrever en la misión del Hijo, cuyo cometido es revelar el amor del Padre que va hasta el fin [...]: esta paternidad no puede ser sino la entrega de todo lo que es el Padre, por lo tanto de toda divinidad (pues, en cuanto Dios, Dios no “tiene” nada más que lo que es), entrega que, en el acto generador y eterno del Padre, deja “vacío” su seno; en Dios la pobreza y la riqueza (del donarse) son una sola y misma cosa (F. Ulrich).» (*Ibidem*, p. 476.)

na complacência, no desejo como delícia do amor que se entrega a nós e recebe em si todo o ser que somos. Indico, como mera ilustração, três referências bíblicas que suportam esta leitura.

Primeiro: o livro dos Provérbios. A alegria e as delícias (um desejo pleno ou preenchido ao ponto de experimentar prazer ou delícia) da Sabedoria, apresentada como Pessoa que se relaciona em Deus, é poder dar-se aos homens. «Quando Ele formava os céus [...] eu estava com Ele. Estava com Ele como arquiteto e era o seu encanto todos os dias, brincando continuamente na sua presença; brincava sobre a superfície da Terra, [...] e as minhas delícias é estar junto dos seres humanos.» [...] «Aquele que me encontrar encontrará a vida e alcançará o favor do Senhor.» (Pr 8, 27.30-31.35)

A Sabedoria divina bíblica não comporta apenas uma componente intelectual ou noética nem a ela se reduz. Implica também uma dimensão afetiva e sensitiva: é saber e sabor, um saborear que confere conhecimento³¹⁴. Um outro versículo de Provérbios desvela a delícia do desejo: «O desejo [*ta'āwāh*] satisfeito [realizado] deleita a alma [*nefesh*].» (Pr 13, 19) O desejo humano visa uma satisfação ou plenitude de realização que se conduz à delícia como realização do ser. Por outro lado, no Salmo 37 mostra-se claramente que Deus é o único capaz de levar à plenitude o desejo profundo do ser humano. O Senhor é a única delícia capaz de preencher plena e verazmente o desejo humano: «Procura no Senhor a tua felicidade e Ele satisfará os desejos do teu coração.» (Sl 37, 4)

A segunda referência é do NT: «Este é o meu filho muito amado em quem me comprazo (εὖν φ(= εὖ)δοῦκτησα).» (Mt 3,17; 17,5) Comprazimento significa neste contexto realização Pessoal, expansão da Glória divina, satisfação expansiva do Desejo do Pai pelo Filho e do Filho pelo Pai. O desejo divino não tem de ser entendido como carência para ser concebido como recetivo e preenchido. Em Deus é uma abundância que é expandida pela receção do ser do outro.

A terceira referência é a mais importante, retirada no momento central do mistério pascal, a última ceia, é Lucas 22,15: «Disse-lhes: “Tenho ardentemente desejado comer esta Páscoa convosco, antes de padecer.”» Uma tradução literal seria «tenho desejado com desejo...», um semitismo intensificador do termo. Trata-se de desejo intensíssimo e profundo. Contudo, o mais interessante é o termo grego que o redator do evangelho de Lucas usa: *epithumía* (*epethúmesa*).

Que no evangelho de Lucas se utilize *epithumía* no discurso direto de Jesus (Lc 22, 15) para caracterizar a sua relação com o ato de entrega eucarística, é muito significativo. Confere profundidade, unidade pessoal (unidade corpo-espírito) e intensidade às

³¹⁴ «Saboreai e vede como o Senhor é bom». (Sl 33[34], 9.)

moções, aos sentimentos e à energia afetiva que movem a sua decisão, a sua entrega. A passagem de Lc 22, 15 é um dos casos excepcionais em que se usa o verbo derivado *epithumein* para expressar o desejar do amor, o amor «apaixonado». «Só excepcionalmente se fala de um ε)πιθυμει=ν do amor, porque em tal caso é frequentemente usado ε)πιποθει=ν.»^{315/316}

Este é um desejo-amor corporizado, oferecido, mediado e recebido, na corporeidade de Jesus: no corpo entregue por nós, no sangue derramado por nós. O desejo de Jesus não é espiritualista ou etéreo mas corporizado, sentido, oferecido e capaz de receção na experiência de ser espírito encarnado na humanidade. Se tudo o que Jesus diz e faz ouve-o do Pai e é o Pai que nele faz as obras (cf. Jo 5, 30-36), podemos aproximar-nos deste momento clímax de entrega para contemplar o desejo do Pai. Se, como afirma H. U. von Balthasar, toda a vida de Jesus, Verbo encarnado, é missão e a sua condição de enviado do Pai está enraizada na «processão» intratrinitária, funda-se no ato de doação trinitário do Pai ao Verbo³¹⁷, então também a leitura da sua entrega eucarística como plenitude de realização do seu desejo expressa uma dimensão do desejo paterno, manifestada em Jesus, por nós. A configuração com Jesus, a inserção na sua missão, passa necessariamente por acolher e participar neste seu desejo humano-divino eucarístico e pascal.

3. O homem como ser de desejo

Sebastian Moore apoia-se na filosofia de Bernard Lonergan para apresentar a sua noção de sujeito e para fundar a possibilidade do sujeito se conhecer a si mesmo e o que nele se desvela. Utiliza o método da *Intencionalidade Consciente* apresentado pelo filósofo canadiano. Analisando a estrutura da consciência, os dinamismos que nela existem para sentir e conhecer, Moore chega a uma noção experimental e operativa de desejo humano. O sujeito é entendido, seguindo Lonergan, como um centro de «operações recorrentes e relacionadas entre si que produzem resultados acumulativos e progressivos»³¹⁸. São estas operações que constituem a consciência e permitem que possa ir emergindo, a partir delas, um certo tipo de conhecimento centrado em

³¹⁵ F. Büchsel, ε)πιθυμει, em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, eds. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, vol. 4, Brescia, Paidea, 1966, p. 602.

³¹⁶ T. Messias, *O Desejo e a sua Transformação*, Lisboa, Paulus, 2017, p. 469.

³¹⁷ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, pp. 146-147.

³¹⁸ B. Lonergan, *Método*, p. 12.

torno da noção de «si mesmo» ou «self», ou sujeito existencial, isto é, um operador que se reconhece vivo, existente, implicado no processo operativo e transformado por ele.

A pessoa humana descobre-se dinamizada pelas noções transcendentais da consciência que são como «ordens» ou impulsos internos do ser: sê atento (sente), sê inteligente (intelige), sê razoável (raciocina e ajuíza), sê responsável (atua segundo os juízos de verdade e de valor a que chegaste), ama. A consciência é, assim, constituída por vários níveis autotranscendentes: sensível, inteligente, judicativo ou crítico, amante. Não são níveis justapostos uns aos outros mas comunicantes, em que o primeiro se expande e transcende no segundo (que engloba o primeiro e o supera) e assim sucessivamente até ao último.

É no interior desta estrutura da consciência que vamos encontrar a presença do desejo como energia fundamental do ser, vocacionada a conhecer e a sentir o valor, o bem. Ela está impregnada de uma dimensão afetiva.

3.1. Desejo como dinamismo de transcendência da identidade pessoal

A energia fundamental, interna que dirige todo o dinamismo da consciência, nas suas operações, tanto nas operações de presença a si mesmo como nas operações intencionais, levando a uma contínua diferenciação (sublação³¹⁹ ou autotranscendência) dos vários níveis de consciência é, para Lonergan como para Moore, o desejo fundamental ou eros do espírito humano: «[...] Os numerosos níveis de consciência não são senão etapas do desenvolvimento de uma única verdade, o eros do espírito humano.»³²⁰ Este eros é também um impulso ou movimento (*drive*) para o valor, o que lhe confere uma dimensão sensitiva e afetiva. «Este eros do espírito humano é também um desejo de valor»³²¹.

Para Moore, desejo não é apenas uma categoria filosófica a que recorre para falar da experiência humana no seu núcleo fundamental. É sobretudo uma realidade

³¹⁹ Esta palavra traduz o termo original inglês *sublation*, usado por B. Lonergan. Um termo afim já tinha sido usado na dialética de Hegel, presente na *Fenomenologia do Espírito*. O verbo usado em Alemão é *aufheben* (cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, §113, §118). Porém, o canadiano usa *sublation* com um sentido diferente: cf. B. Lonergan, «The Subject» in *Idem, A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe, London, Darton Longman & Todd, 1974, pp. 79-84.

³²⁰ B. Lonergan, *Método*, p. 20.

³²¹ «Drive to value.» (B. Lonergan, *Method in Theology*, London, Darton, Longman & Todd, 1971, p. 35.) Esta apetência a que Lonergan chama sem hesitação eros, pese embora a sua inspiração principal ser agostiniana e Santo Agostinho ter usado a terminologia latina, é um desejo que difere radicalmente de outros desejos, no sentido em que é a base e o fundamento de todos eles. Existe simultaneamente a existência das operações da consciência, é conhecido/sentido, na medida em que o sujeito vai vivendo e realizando-se como sujeito consciente, exercendo as atividades dos vários níveis da consciência, do seu ser. É este desejo fundamental que permite a existência de toda e qualquer afetividade dirigida a um fim ou objeto. É um desejo de conhecer e amar o Ser, é um desejo irrestrito tal como o Ser é irrestrito.

existencial/ teológica do sujeito, dada-recebida no mesmo ato criador através do qual o Deus criador constitui o ser humano um «eu».

A consciência [...] não é o que eu conheço mas quem sou. O aperfeiçoamento da consciência, então, será a atualização do quê, quem e como sou; isto é, a minha criação. [...] O crescimento em consciência é uma presença progressivamente mais plena do *self* a si mesmo. [...] É ser eu mesmo cada vez mais plenamente. [...] Brevemente: consciência é ser. Assim, o aperfeiçoamento da consciência é atuação do ser, ou criação, e ser aperfeiçoado em consciência é ser criado.³²²

Para Moore, a característica do ser humano que consiste em ser imagem e semelhança de Deus encontra no dinamismo de desejo a estrutura antropológica através da qual a pessoa participa do amor e desejo de Deus e Deus se comunica com a interioridade mais profunda da pessoa. O desejo é o ponto de impacto antropológico mais profundo do agir de Deus pré-consciente, o qual orienta todo o processo de transformação. Portanto, para este teólogo, o desejo humano é testemunho do desejo por um Outro Absoluto, Deus, dele participa e para ele está existencialmente orientado. O desejo humano é o meio de acolhimento e comunhão com o desejo de Deus.

3.2. Consciência, desejo e afetividade

Sebastian Moore valorizou o caráter afetivo desta energia desejo radical ou fundamental, um bem-estar radical na existência. Na base das operações da consciência a si mesma reside a capacidade de sentir uma afetividade fundamental inerente à existência.

É um sentir, uma sensibilidade fundamental ou radical que está presente à existência do sujeito em todos os níveis e operações. Esta afetividade é simultânea ao processo de conhecer-se, de saber-se, tanto interiormente quanto em relação ao conhecimento de objetos externos. Moore distingue este sentimento profundo e radical da consciência, do conjunto dos sentimentos dados pelas sensações corporais e pelos sentidos na sua inter-relação com o meio.

Na raiz da existência como «si mesmo», como «eu» radicalmente distinto dos outros embora em comunicação com eles, está o desejo, a qualidade afetiva inerente ao ser que é simultaneamente movimento de presença a si e abertura a objetos (pessoas,

³²² S. Moore, «The New Life», *The Lonergan Workshop* 5 (1985), Atlanta, Scholars Press, 1984, pp. 146-148.

coisas) através dos quais se dá o crescimento e o impulso de expansão até à plenitude da identidade.

É de suma importância compreender que os sentimentos são o coração da consciência. O sentimento é o coração da consciência, tal como a sensação é básica para a compreensão, contribuindo ambos para o brotar da imagem e da prova pela qual as suas hipóteses são confirmadas. A consciência não é uma tomada de posição contra os sentimentos, mas é o florescimento mais fino do sentimento.³²³

Este desejo fundamental, raiz da identidade ou desejo «vital», não se identifica com apetências que são necessidades. Não extingue com o tempo nem com crescimento ou realização pessoal. Pelo contrário: vai ganhando força, intensidade, capacidade de abertura e superação.

Uma vez que compreendamos o desejo – todo o desejo – como solicitação por parte do mistério em que estamos, compreendemos algo que é frequentemente notado nos escritos espirituais: enquanto o desejo que é simplesmente uma necessidade sentida cessa uma vez satisfeita a necessidade, o desejo vital *aumenta* com a satisfação. [...] Este aumento do desejo com o seu preenchimento, claro, só é inteligível uma vez que entendamos o desejo como uma relação [interpessoal] confiada. Pode-se sempre ser mais confiado, mais relacionado, o que quer dizer mais desejante.³²⁴

Por consequência, o desejo, para Moore, não brota radicalmente de uma carência, mas, pelo contrário, de uma abundância ontológica.

O meu desejo original é por aquilo que não sei o que é. É indiferenciado. É por algo que não sei o que é porque é um estado de felicidade original de mim mesmo que ainda não sabe como expandir-se. O estado de não saber o que quero não deve ser comparado ao vazio, a um buraco à espera de ser preenchido. É um estado de felicidade que não sabe para onde se dirigir para se expandir. Desde modo descobrimos um princípio que é a base de toda a nossa autocompreensão da nossa relação com os outros e com o que chamamos Deus. *Nós desejamos não porque estamos vazios, mas porque estamos cheios.*³²⁵

³²³ *Ibidem*, p. 151.

³²⁴ S. Moore, *Jesus the Liberator of Desire*, New York, Crossroad, 1989, p. 11

³²⁵ S. Moore, *Let this Mind be in You. The Quest for identity through Oedipus to Christ*, Harper & Row, San Francisco, 1985, p. 15.

Esta percepção de si mesmo como abundância e riqueza de ser basilares, anterior e suporte de tudo o que possa ser experimentado como carência e limite, é fundamental. Dá-nos um conhecimento sensível e afetivo do bem que somos e podemos dar aos outros.

Moore identifica, na sua análise, uma qualidade interna ao desejo e à sua energia afetiva de prazer profundo do ser à qual chama desejabilidade (*desirability*). É conhecida numa experiência afetiva. É o sentimento consciencializado de se sentir bom e bem consigo mesmo, de sentir/saber desejável e desejado. Tem uma dimensão passiva (pode ser estimulado ou acordado por outro em nós) e ativa (pode ser oferecido ao outro consciente e deliberadamente). Deus acorda em nós a nossa desejabilidade. Faz-nos sentir desejáveis e desejados, capazes de nos relacionarmos com Deus numa experiência que é afetiva e efetiva (consciente e operativa) de amor e desejo como delícia do ser.

3.3. O ser humano como ser do desejo: a gramática do desejo

No cruzamento entre a filosofia da consciência de Lonergan e a sua própria experiência, Moore desenvolveu uma antropologia onde sobressai a visão do ser humano como ser desejante. Baseado nesta visão, desenvolveu uma axiomática ou gramática do desejo³²⁶ humano. Ela consiste num conjunto de afirmações fundamentais sobre a estrutura teológica e antropológica do desejo. Apresento-a sucintamente em seguida.

1. Criado pelo desejo, sou desejável. Esta é uma verdade básica, cujo significado, contudo, não aparecerá imediatamente.
2. Desejável, eu desejo; o prazer em mim mesmo quer estender-se a outro. O desejo, noutras palavras, não brota do vazio mas sim da plenitude.
3. Uma vez que é desde a desejabilidade que desejo, outra pessoa que cause desejo em mim está a tocar a minha desejabilidade. Causar desejo é excitar a desejabilidade.
4. É a minha desejabilidade, assim excitada por outro, que me faz querer ser desejado por esse outro.
5. Assim, o centro vital das relações humanas é a excitação [*arousal*]; o acordar do

³²⁶ *Ibidem*, pp. 5-7.

sentido de ser desejável para uma pessoa, não (como geralmente se supõe) através do *ser desejado* por outro, mas sendo estimulado por outro *para* o desejo.³²⁷

O desejo despertado e sentido é amor a tentar aparecer (ou manifestar-se): «Desire is love trying to happen.»³²⁸ É um modo de ser-para-outro. É, radicalmente, uma capacidade de recepção e de dádiva interpessoal.

É justamente este acordar ou despertar do desejo profundo, onto e teológico do sujeito consciente de si mesmo, aquilo que faz Jesus ao sair-nos ao encontro e manifestar-se-nos na experiência da sua comunicação. Jesus é aquele que eminente e radicalmente acorda o nosso ser profundo, o nosso desejo de ser e amar. Ele estimula a nossa desejabilidade levando-nos a reconhecer-nos desejáveis e desejados por Deus, abrindo-nos a acolher o seu desejo por nós e capacitando-nos para Lhe corresponder em entrega consciente, em desejo que é amor.

4. Uma visão experiencial do pecado como desejo ferido

Uma leitura tão positiva da consciência humana como desejo e bondade seria ingênua e não resistiria ao teste de realidade se não fosse acrescida de uma compreensão, também ela consciencializada e experimental, do mistério do pecado presente na criação e na consciência humana. Sabemos experimentalmente que existe desamor, rejeição, dor, feridas profundas afetivas, psicológicas e somáticas. Com efeito, poucos (talvez mesmo ninguém) de nós poderão dizer que se identificam com esta experiência de desejo radical realizado sem mancha, sem obstáculo nem frustração da experiência de ser desejado e desejar, de expandir-se no ser em delícia e plenitude.

Uma vez que a plenitude da realização e da felicidade pessoais está, em S. Moore, vinculada à descoberta das raízes mais profundas do desejo desde a sua estrutura desejabilidade/desejo, o pecado é visto por este autor também ligado a esta dimensão, como seu misterioso bloqueio ou frustração. A condição pecadora do homem é, assim, muito mais do que um ato concreto, uma desobediência a uma ordem explícita ou conjunto de outros atos. É entendida como uma condição presente no ser humano, extremamente difícil de localizar (como difícil é sempre a ação de penetrar no mistério do pecado presente no homem). É entendida como uma força, também vinculada com a afetividade básica ou radical, que contraria e resiste a tudo o que é ação de Deus, alegria, gozo, relação de entrega, percepção de valor e estima radical. É um antidesejo

³²⁷ *Ibidem*, p. 44.

³²⁸ S. Moore, *Jesus the Liberator*, pp.18 e 93.

ou negação do desejo. Moore chama a esta misteriosa condição «gangrena» que se opõe ao nosso radical desejo de ser-para-outro.

Contudo, permanece claro para Moore que o pecado, sendo como é um drama que provoca um grande sofrimento e bloqueia a pessoa à ação de Deus, não está no nível de profundidade do desejo constituinte do ser. O bem que somos, fundado no ato criador de Deus, é sempre muito mais essencial e radical do que o pecado que atinge o ser humano. Há uma bondade radical em nós que nenhum pecado pode destruir.

4.1. Uma abordagem existencial à noção de pecado

Se a experiência de realização, confiança em si mesmo, de autoestima e bondade radicais, de desejabilidade/desejo como experiência de ser desejado e de entrega generosa de si a outro (desejo de ser para outro e ser desejado por outro) é apresentada como o paradigma da experiência de beatitude e felicidade profundas, então, a experiência oposta será o terreno existencial para procurar a condição de pecado.

Moore mergulha nos estados de culpa, nos estados de radical desestima fundamental de si, de falta de confiança em si mesmo, sobretudo no estado da culpabilidade profunda que não se relaciona diretamente com a realização de um ato concreto, mas situa-se num nível mais profundo e difuso. Trata-se da experiência de estar mal consigo mesmo, sentir-se culpado, triste ou bloqueado em relação a si.

No limite, o autor identifica a experiência da condição pecadora com um estado de infelicidade profunda, de impotência afetiva radical, que é uma incapacidade de autoaceitação. É um estado em que o «eu» profundo, o *Self*, vive uma situação de incapacidade de aceitar-se, falhando a si mesmo em profundidade. Caracteriza-se por uma desestima radical, profunda, que afeta a capacidade não só de aceitar-se, mas também de aceitar ser desejado e desejar, ser amado e amar. Esta culpa básica é um estado em que a pessoa experimenta incapacidade de sair de si, «não funciona como pessoa-para-pessoas. Esta é a culpa radical: desamor infeliz.»³²⁹ É um fechamento ou bloqueio em si e sobre si.

4.2. Pecado como desconfiança e bloqueio do desejo

No fundo ou raiz da condição de pecado está também um sentimento, uma

³²⁹ S. Moore, *The Fire and the Rose are One*, London, 1980, Harpercollins – Darton, Longman & Todd, p. 58.

realidade de ordem afetiva que é uma frustração do desejo fundamental de ser desejado e desejar. É uma repressão da afetividade básica da consciência do sujeito sobre si mesmo e uma incapacidade para experimentar-se com prazer e gozo a sua existência. É portanto, um certo «engarramento afetivo»³³⁰ daquele fluxo afetivo básico de autoestima capaz de entregar-se a outro. No fundo, o mal interno corresponde a um estado incapacidade, uma sensação passiva de não ser amado que provoca também uma consciência de falhar perante si (na aceitação profunda) e incapacidade de dar-se ao outro. A marca do pecado no homem é assim uma infelicidade que mina em profundidade a raiz do estar bem consigo mesmo, do conhecer o seu valor e ser valorizado por outros, o conseguir confiar interiormente e abrir-se em confiança a outros.

Na origem do desamor está então um fracasso original ou radical na afetividade do sujeito, uma alteração do fluxo afetivo normal da consciência, uma dúvida que se instaura sobre o seu valor e bondade e que, portanto, enfraquece e afeta a capacidade de confiar no Outro e nos outros. É uma forma de isolamento radical do eu em si mesmo, de retraimento ou bloqueio em si.

Moore dirá ainda que este mal-estar e falta de experiência de bondade e confiança profundas gera uma infelicidade muito difícil de se saber e conhecer e que é projetada sobre os outros. Os outros é que aparecem ao sujeito como os causadores e responsáveis do mal-estar interno sentido. Tudo isto coloca a pessoa em isolamento relacional.

Moore não procura explicar o mistério do pecado, mas oferecer uma grelha de leitura existencial para que o possamos reconhecer em nós como oposição a Deus que é Amor e desejo que nos fundamente e conduz à delícia de ser em comunhão. Contudo, alerta para que o pecado é uma experiência também ela vivida na consciência, como negação ou desvalorização do Ser e de si mesmo. Chama-lhe «desvalor querido».

De acordo com a tradição escolástica, o pecado em si mesmo é irracional e não-motivado. Existe um «mistério de iniquidade». Apesar de isto ser uma verdade importante, tende a ser compreendida de modo demasiadamente metafísico. São usadas frases como «tendendo ao nada» [*nothingness*]. O objetivo de uma noção de pecado como «desvalor querido»³³¹ [*willed worthlessness*] consiste em aterrar esta linguagem aérea nalguma coisa perceptível. O «nada» é a ausência de valor, de sentido, pelo qual alguma coisa em nós anseia. A doutrina escolástica estrita não tem lugar para o anelo porque

³³⁰ «Affective-jam» (*Ibidem*, p. 63).

³³¹ O substantivo *worthlessness* poderia ser traduzido como «inutilidade». Ao traduzi-lo por «desvalor», apesar da forma algo forçada, procuro colocar no centro a negação deliberada da valorização de si mesmo, de modo empenhado, intencional, ativo.

isso implica alguma motivação, algum «bem». A minha noção de pecado como desvalor querido permite-nos apontar para o mal real presente na opressão e em todas as formas de degradação e violação de pessoas.³³²

No fundamento desta situação, como causa primeira ou «pecado original» está a rutura (ou enfraquecimento) da relação com Deus. Resultante dela produz-se uma perda da justa percepção autoestima, da experiência de ser desejado e amado, de ser fonte de amor capaz de se entregar. Finalmente, fruto de um «eu» que não se sente desejável nem amado, está a insegurança na entrega ao outro, o medo na relação, o desejo enfraquecido, incapaz de (se) investir na relação intersubjetiva.

Este retraimento do *self* para o isolamento não é fruto de uma relação individual solitária e independente do contexto histórico e social em que a pessoa vive. É também fruto de pressões e influências interpessoais e socioculturais que dificultam o acesso ou retiram Deus e o seu Mistério como fonte de sentido e horizonte da vida no mundo e na sociedade. O pecado não é uma realidade meramente individual. É interpessoal, social, cultural e estrutural, mesmo se a sua base é o íntimo da consciência do sujeito.

4.3. A emergência da consciência de si e o pecado como ferida

Na leitura existencial que Sebastian Moore faz da consciência como lugar da abertura a Deus e onde se situa o pecado, há uma ligação íntima entre Teologia e Psicologia. A experiência de Deus dá-se numa pessoa concreta que é caracterizada por uma determinada biografia e dinâmica psicológica. Esta dinâmica começa por um processo, complexo e extremamente importante, do qual estamos a maior parte do tempo inconscientes porque ocorre nos primeiros anos da nossa vida, sobretudo nos seus primeiros meses. Trata-se do processo de aquisição ou emergência da consciência de nós mesmos, de nos conhecermos como uma pessoa determinada, única, apesar deirmos a essa consciência num mundo relacional, mediado sobretudo pela vinculação com a mãe ou com a pessoa que faz este papel de nos acolher na vida, fazer-nos sentir cuidados, amados, protegidos e valorizados por existirmos por e para ela. Muito mais profundamente do que as palavras poderão mais tarde expressar, este é momento onde se estruturam muitas das percepções, valores e sentimentos profundos internos do sujeito, em que começa a construir uma autonomia existencial onde aprende a ser um «eu» em relação com a mãe, mas diferente dela, e aprende o difícil

³³² S. Moore, «For a Soteriology of the Existential Subject», in *Creativity and Method: Essays in Honour of Bernard Lonergan*, edited by Matthew L. Lamb, Milwaukee, Marquette University Press, 1981, p. 235.

processo de existir separado e, por momentos, privado dela.

É nesta fase da emergência de uma consciência autônoma de si que Moore, com o recurso aos estudos de Margaret Mahler³³³, Donald W. Winnicott³³⁴ e Alice Miller³³⁵, irá situar o aparecimento de forças afetivas punitivas, autorrepressivas e até autodes-trutivas que irá identificar como a marca existencial do pecado no mais profundo da consciência humana.

O resultado do processo educativo e relacional da emergência da consciência deve, quando corre idealmente, permite que o sujeito assuma e expresse a sua personalidade ou identidade profunda autêntica, o seu *self*, ao mesmo tempo que aprende a respeitar e a integrar-se num mundo onde existem outras pessoas diferentes de si. Aquilo para que Moore chama a atenção com o recurso a estes vários estudos psicológicos, é o facto de este processo ser quase sempre bastante diferente do ideal. Assim geram-se formas afetivas projetivas, defensivas e repressoras que, face à necessidade radical da criança em formação receber aceitação e estima por parte de quem a suporta afetiva, corporal e materialmente, podem levar a um processo inconsciente de repressão interna da sua própria identidade para, assim, se fazer agradável e agir segundo as expetativas que para ela ou sobre ela constrói, e tantas vezes impõe, quem a educa.

Esta repressão interna funcionará e será uma ferida interna ao seu fluxo profundo, natural e autêntico de personalidade, ao seu desejo profundo enquanto expansão do ser. Pode criar um bloqueio interno, uma certa morte da personalidade, autoagressividade ou desvalorização profunda de si mesmo. Utilizando os estudos de A. Miller, Moore chama a atenção para que quanto mais frustrados afetiva ou existencialmente são os pais, mais projetam e passam esta incapacidade de respeitar a emergência do autêntico ser dos filhos mesmo quando, e sobretudo quando, essa identidade autêntica contradiz ou se afasta das expetativas que sobre eles idealizaram. O círculo Moore afirma-o nestes termos:

Se a mãe não deixa a criança *ser* separada mas mantém-na presa a si *como espelho para si mesma*, então a criança não é livre para gozar-se a *si mesma* nela. Além disso aprende a esmagar o *self* no qual deveria deleitar-se, a esmagá-lo não somente em si mas em todas as pessoas que encontrará mais tarde na vida. [...] A primeira desordem da autoestima é a repressão do *self* em nome da identidade-parental sem a qual a

³³³ Cf. Margaret S. Mahler, Fred Pine, Anni Bergman, *El nacimiento psicológico del infante humano*, Buenos Aires, Ediciones Marymar, 1977.

³³⁴ Cf. D. W. Winnicott, *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1979².

³³⁵ Cf. Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child. The Search for the True Self*, New York, Perennial – HarperCollins, 1997.

criança não pode passar e esta desordem infeta todos os relacionamentos da pessoa. [...] Ela [Miller] faz a afirmação forte que desnudou o nosso pior vício, a *libido dominandi* (impulso de domínio) nas suas origens. Fazemos aos outros o que, muito antes de que pudéssemos fazer alguma coisa acerca disso, nos foi feito. [...] Somos os prisioneiros do modo como fomos tratados pelos nossos pais muito mais profundamente do que nos damos conta.³³⁶

De modo sintético, o pecado é consequência de uma falta de amor que nos atinge, consciente ou inconscientemente, provocada por nós mesmos, por outros ou pelas circunstâncias contextuais e ambientais em que somos trazidos à vida. O facto do desamor interno de alguém ser socialmente contagioso, por vezes de forma inconsciente, constitui uma imagem eloquente do que pode ser uma certa janela para a compreensão existencial de um «pecado original».

Ao apontar tão inquisitiva e comovedoramente para um sistema de privação que, por definição, se estende até ao passado de geração em geração, Miller ofereceu uma parábola psicanalítica do pecado original mais potente que a parábola de Édipo de Freud. Estamos fechados numa permanência do ego inicial, usando as outras pessoas como nossos espelhos, fazendo aos outros dos modos mais subtis o que nos foi feito nos nossos inícios, pelos nossos pais, a quem também foi feito.³³⁷

A presença de uma ausência de amor radical ou fundamental, de confiança no seu próprio valor enquanto amável e amante para outro, ou a sua repressão, constitui uma das dores mais profundas, se não mesmo a *dor* mais profunda, que uma pessoa pode experimentar. É sobretudo uma dor que se pode caracterizar como dor espiritual porque atinge e fere o que há de mais profundo e divino em nós, o amor que somos em Deus. Através da sua própria experiência de vida, Moore sabe-o.

Nós não reconhecemos as implicações religiosas no sentimento doloroso daquela criança que [sente] teria sido melhor se não tivesse existido. A palavra-chave aqui é «doloroso». A nossa cultura é a inimiga jurada da dor espiritual. Não quer saber nada acerca disso — e, portanto, como Alice Miller avisou — fabrica bombas-relógio em forma de crianças criativas desoladas. A dor de «sentir que sou um erro» é um grito a Deus tão trespassante como qualquer um que sobe a partir de um mundo torturado. É a mais

³³⁶ S. Moore, *Jesus the Liberator*, pp. 26-27.

³³⁷ *Ibidem*, 28. Cf. S. Moore, «The Forming and Transforming of Ego: An Explanatory Psychology of Soteriology», *The Loneragan Workshop* 8 (1990), Atlanta, Scholars Press, pp. 172-173.

persistente das dores espirituais.³³⁸

Esta é uma dor que permanece não apenas no interior, como se a consciência não fosse encarnada. É uma dor que se faz também presente no corpo, nos vários níveis que compõem a consciência, que transborda para o comportamento e as decisões. Por isso, a misericórdia e a caridade com que Deus nos trata em Cristo têm também de chegar a tocar a dor na sua dimensão corporal. Jesus entrega-se-nos enquanto Verbo encarnado na humanidade de um homem concreto e é na sua humanidade, dada em corpo e sangue que aceitam penetrar na dor humana, que nos comunica uma outra proximidade no amor.

Jesus, o homem sem pecado, o «cordeiro de Deus» (Jo 1, 36) que assume uma humanidade não ferida na sua profundidade pelo desamor, pela rejeição ou pela transmissão de uma frustração materna sobre si. A este propósito é importante recordar que a definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria está diretamente vinculada à missão soteriológica de Jesus, à sua capacitação redentora e expiatória. A ausência do pecado em Jesus é a condição da sua proximidade que é mediação redentora, ação libertadora e transformadora do desejo humano.

Como nos poderemos aproximar às implicações existenciais, ao modo de ser e agir, de um tal ser humano sem pecado? Teremos de imaginar Jesus como o mais realizado, amado e relacional de todos os seres humanos que já conhecemos e, unir a esse extraordinário equilíbrio e realização humanos a densidade da presença do Verbo nele, comunicando-Lhe gradualmente a consciência da sua identidade de Filho único e muito amado do Pai. Esta relação é o centro da sua identidade e da sua missão. Ela é a fonte da sua capacidade de amar até ao fim (cf. Jo 13, 1) e de dar a vida em abundância (cf. Jo 10, 10), mesmo quando atingido por toda a espécie de violências nascidas da falta de amor e do ódio humanos.

Moore não tem dúvidas do impacto psicológico e espiritual que a presença de Jesus causa em quem se aproxima dele. A qualidade única da sua intimidade com Deus «teria que gerar a convicção de uma missão crucial»³³⁹, quer dizer, a experiência que o amor que o constitui e habita tem uma capacidade transformadora e libertadora, dadora de vida, igualmente única e crucial: o Reino de Deus presente e próximo.³⁴⁰

5. A relação com Jesus como processo pedagógico e

³³⁸ S. Moore, «The Body Speaks and God Is a New Language», *The Lonergan Workshop* 16 (2000), Boston College, p. 163.

³³⁹ S. Moore, *Fire*, p. 79.

³⁴⁰ Cf. S. Moore, *The Inner Loneliness*, p. 83.

mistagógico de libertação e amadurecimento do desejo

Integrando as bases filosóficas, psicológicas e da história a espiritualidade cristã (com especial relevo para S. João da Cruz e Santo Inácio de Loyola e os seus Exercícios Espirituais), Sebastian Moore concebe a experiência cristã como um itinerário discipular, um seguimento de Cristo, durante o qual acontece uma ação interpessoal que transforma o discípulo, a partir do seu desejo, até à integração plena em Cristo, à união perfeita com Deus em Jesus. O processo é uma experiência espiritual e também histórica e psicológica, já que um e outras se entrelaçam. O caminho de chamamento, conversão, transformação e união com Deus é, agora, contemplado, refletido e experimentado a partir dos acontecimentos reatados nos evangelhos, cruzados com a experiência pessoal de Moore e dos seus conhecimentos filosóficos e psicológicos.

O seguimento de Jesus nasce da iniciativa do Senhor em vir ao nosso encontro. É Deus, nele, que dá início o primeiro passo, que se aproxima do desejo humano, na sua potencialidade e nas suas feridas existenciais. Jesus é aquele que nos sai ao caminho convocando-nos a partir das dinâmicas existenciais de gozo e sofrimento que habitamos. «Que buscais?» (Jo 1, 38) «Zaqueu, desce depressa pois hoje tenho de ficar em tua casa.» (Lc 19, 5) A sua presença à nossa consciência desperta o que há de mais profundo em nós, a presença densa e profunda de Deus e do desejo de e para Deus que nos habita. Trata-se de um desejo de amor e reconhecimento face a outro, de dádiva e expansão a outro tu. Jesus surge na vida do discípulo e age nela como um educador ou pedagogo do desejo da criatura humana, da sua apetência de valor, de delícia e comunhão no amor. Ele aparece como o centro ou único necessário, aquele que funda e reorienta os dinamismos profundos da consciência que geram sentido, finalidade, conhecimento. Ele acorda o desejo e o prazer verdadeiro de ser, de ser reconhecido amável e capaz de amar. Ele, que é o homem sem pecado, possui, segundo Moore, uma capacidade absolutamente especial para transmitir o amor de Deus através da sua humanidade. Por isso a imagem que Ele dá de Deus aos discípulos, o que é a vontade do Pai a respeito dos homens coincide com o florescimento e a realização máxima da vida humana e não está marcado por linguagens de castigo ou punição. Esta é a imagem de Deus que Moore entende ser a que Jesus, na sua condição especial de Verbo encarnado, transmite ao mundo.

Em vez de um Deus do qual se diz que é amor mas que nos ameaça com castigos — o Deus normal de uma religião — temos um Deus que total e unicamente deseja a realização do nosso desejo. Jesus é a pessoa para quem o Deus do desejo é para ser absolutamente confiado, no qual se pode investir totalmente, não está limitado pelo «Deus

do ficar no lado seguro», o Deus do controlo. Em resultado, o Deus de Jesus é significativamente mais vinculado com o florescimento humano, com as crianças, com a família, com a comunidade, que o Deus da religião. O Deus de Jesus promove o florescimento humano e é evidenciado pelo florescimento humano. Esse é o (a) seu (sua)³⁴¹ único interesse, porque não há «outro lado» neste Deus. O símbolo central e organizacional do ensinamento de Jesus é «o Reino de Deus». O que uma tal frase significa para a mente dividida é «onde todos estão fazendo o que o Deus (do controlo) lhes diz». Para a mente não dividida significa «onde é permitido a Deus, finalmente, dar todo o florescimento humano, onde o sol é, finalmente, capaz de romper através das nuvens».³⁴²

Na relação com Jesus o discípulo inicia um processo recriador. Nasce para uma relação que, sendo verdadeiramente, é também receção e comunhão de Deus em Jesus. Essa dupla característica permite afirmar a relação de seguimento de Jesus como um processo gradual de descoberta profunda de si e, mesmo, de renascimento para uma outra vida que não apenas deste mundo.

5.1. O despertar do desejo: a abertura pessoal e comprometida a Cristo

A primeira fase do processo da conversão ou libertação do desejo humano é a sua orientação e fixação em Jesus. Dos muitos objetos de desejo, critérios ou finalidades realizadoras da vida que a cultura de cada tempo e lugar nos apresenta, o discípulo de Jesus aprende a ver, conhecer e seguir Jesus como aquela pessoa que, sendo homem e deste mundo, permite o acesso a Deus em si mesmo, ao Deus que brota dele. Através da intenção relação de estima, valorização e apreço (que não esconde o mal praticado mas o perdoa e integra num projeto maior) e desejo amoroso, Jesus desperta o homem para si mesmo, para se conhecer e experimentar sob uma nova perspetiva relacional: a do eleito, do escolhido, do ser muito amado.

A maturação da sua condição humana passa por esta relação interpessoal original e única. Primeiramente, a partir dos gestos, diálogos, curas (internas ou fisiológicas), olhares e silêncios trocados com Jesus, o discípulo aprende a receber o sentido profundo do seu ser, a conhecer-se como amado e valorizado, chamado por um desejo que respeita a sua liberdade e o insere na sua missão do Filho que consiste em dar Vida ao mundo. Trata-se de saborear uma nova identidade que se desvela na relação,

³⁴¹ Moore utiliza uma linguagem inclusiva para falar de Deus, referindo-se a Deus como masculino e feminino. Por isso usa os adjetivos possessivos masculino e feminino (*his, her*) quando se refere a Deus.

³⁴² *Ibidem*, p. 83.

que expõe à luz as raízes de desejo e amor escondidas ou bloqueadas pelo pecado, por tanto desamor com a vida (pessoas, situações, estruturas, etc.) nos atinge, fere e limita.

Trata-se de uma descentração de si mesmo, causada por um apaixonamento provocado pelo encontro com o Senhor, e uma concentração em Jesus. No entanto, este movimento não provoca no discípulo desprezo por si, mas consciência que é a partir de Jesus, na relação com ele, que se recebe uma nova forma de ser, sentir, agir e julgar. Esta fase é marcada por uma experiência de intensificação do desejo e uma reorientação pedagógica para uma nova realidade (a que Moore chama «fixação»), um novo objeto que é a pessoa de Jesus. Esse processo abre também os discípulos à virtude da esperança: com e em Jesus é possível esperar «novos céus e nova terra» (2 Pd 3, 13) já que o seu reino não é deste mundo.

A primeira fase do processo espiritual pode ser, por isso mesmo, apresentada como fase de «intensificação do desejo», uma intensificação da experiência do desejo a partir do dinamismo da consciência e da sua apropriação.

O que esbocei até agora é a primeira do processo de três fases através do qual os discípulos foram conduzidos por Jesus. Chamo-a o estágio da «intensificação». O que acontece aqui é que a parte da pessoa que quer *viver*, o «desejo» ou a parte que busca realização é *intensificada*, reforçada, capacitada para tirar de si os medos paralisantes gerados pelo lado do «controlo». É a fase do enamoramento. Vemo-lo em qualquer pessoa que encontra um novo objetivo e sentido na vida. [...] Houve uma qualidade lírica acerca da sua [dos discípulos] experiência. O que caracteriza esta fase é que o que ontem era algo que eu *teria gostado* de fazer, hoje converte-se em algo que eu *posso* fazer.³⁴³

Esta fase contém em si duas subfases ou pedagogias de Deus. A primeira é o que Moore chama o despertar «indireto» da desejabilidade. É uma primeira conversão causada a partir da presença de Jesus que se manifesta através de sinais, mediado pela presença do Jesus histórico ainda não morto e ressuscitado.

O despertar efetuado por Jesus durante a sua vida tinha que ser um despertar indireto tal como as pessoas fazem umas às outras. Mas, sendo Jesus sem pecado e assim totalmente possuidor do sentido de ser desejado por Deus, a sua influência foi a máxima possível dentro dos limites do contacto pessoa-a-pessoa. O encanto, a magia, a atração de Jesus cobriu toda a gama de interação humana, esgotou as possibilidades do despertar mútuo [de desejos]. Criou uma esperança inteiramente nova para a existência

³⁴³ *Ibidem*, p. 186.

humana — a que chamou Reino de Deus. Precariamente, produziu o Céu na terra. Esta possibilidade totalmente nova para a vida humana, despertada por Jesus na sua comunidade [...] representou a máxima possibilidade para o despertar inter-humano indireto [do desejo].³⁴⁴

Será depois da Páscoa que Jesus, segundo Moore, na sua qualidade de Primogénito da nova criação, tem também o poder de comunicar mais profunda e interiormente à consciência do discípulo, graça que o autor inglês identificará como um despertar «direto» da desejabilidade: Jesus pode então agir de um modo muito mais profundo no interior do ser humano.

5.2. O esvaziamento ou purificação do desejo

À primeira fase segue-se uma segunda que corresponde a uma purificação e adequação da natureza humana para poder receber a comunicação do Ressuscitado, de um modo novo e mais íntimo de comunhão com Deus.

Moore compreende que as nossas dinâmicas afetivas de sentido e prazer estão orientadas e fixadas em atividades e objetos deste mundo as quais, só com as nossas forças, não conseguimos reorientar ou purificar. É preciso seguir Cristo até à escolha absoluta pelo Pai, pelo seu desejo e pela Sua vontade, mesmo quando ela parece contraditória ou negadora da aspiração de vida. É preciso aprender a dolorosa verdade da fé que o amor existe para além do que conseguimos sentir, e ver e compreender. Aceitar desvincularmo-nos e perdermos todas as referências ou mediações finitas, mundanas, criaturas e externas ao próprio desejo, esperando que estas o (nos) saciem. Através do processo purificador, Deus far-se-á sentir mais tarde com radical emergência interior, fonte interna, delícia autossustentável desde si mesmo. Esse é um processo de morte, de perda, de abandono nas experiências de ausência de Deus, de sofrimento de carência (da presença sensível e gozosa de Deus, sem lenitivo).

Continuando a usar como noção central do processo da autocomunicação de Deus o desejo, esta segunda fase do processo espiritual de união a Deus em Jesus é descrita como o esvaziamento do desejo. O esvaziamento é consequência dos discípulos se depararem com o desaparecimento da presença sensível de Jesus, abrupta e violentamente, de tal modo que o sentimento de gozo e delícia sentido na primeira fase se transforma, subitamente, qual processo de perda humana ou luto, num horrível vazio interior, um «buraco» existencial, uma experiência de ausência de sentido indizível,

³⁴⁴ S. Moore, *Let this Mind be in You*, p. 17.

um inferno em vida. Aquele que se tinha constituído como o centro e o objeto único do ser de cada discípulo, da sua identidade relacional e desejante, subitamente é-lhes subtraído da percepção sensorial e da percepção interior. A perda de toda a percepção sensível da presença do amado, a ausência de comunicação interpessoal, do fluxo de vida e amor que caracterizara a fase anterior é, agora, experimentada como uma incompreensível falência interior do sujeito. É uma morte (espiritual) em vida (histórica). A percepção que têm (e importa distinguir entre percepção e realidade substantiva) é a de que Jesus (e Deus nele) os abandonou, que todo o passado foi uma ilusão, que estão marcados por uma dor terrível de perda relacional que é sentida como ausência de fé, de amor e de esperança. Esta perda é equiparável à morte. Ela liberta os discípulos de uma forma de sentir e relacionarem-se centrada no seu «ego» – é uma morte do ego – dando origem a um despojamento que lhes irá permitir uma outra experiência com Deus, a partir da sua autenticidade profunda.

A primeira coisa que lhes aconteceu foi que foram chamados a uma especial experiência do amor que o [Jesus] ligava com toda a gente, o amor ao qual Ele chegou através da libertação do desejo. Este vínculo único com o Mestre forma a base da sua experiência de luto. Agora precisamos recordar a estrutura da morte do ego. Ela consiste no colapso do ego instalado com a reafirmação da tensão entre união e separação na qual está fundado. Com o luto, a união de amor que tinha chegado a um equilíbrio é abruptamente trazida a um confronto novo e inimaginável com a separação entre os amantes, a separação final, horrível, efetuada pela morte. Que acontece a este processo quando a união é aquela induzida pelo amor de Jesus? [...]

Como um dos meus alunos disse, «desde as alturas extáticas da união no amor de Jesus, os discípulos foram destinados a cair, a despenhar-se no abismo da separação criada pela sua crucifixão.» [...] O que temos, então, é a unidade *original*, o êxtase oceânico que agora se esmaga sobre o granito de uma morte do ego que vai justamente de regresso ao princípio e recapitula todo o processo de transformação do ego. Segue-se que o resultado transformativo desta morte-do-ego será uma libertação do desejo que será reveladora, que será a revelação da intencionalidade fundamental. Uma tal libertação do desejo teve lugar nos discípulos de Jesus.³⁴⁵

De modo ainda mais explícito, Moore procura clarificar a sua compreensão de como a morte de Jesus se torna também, por participação, uma morte espiritual nos discípulos que os introduz num outro nível da relação com o Mestre e com Deus nele.

³⁴⁵ S. Moore, «The Forming and Transforming of Ego: An Explanatory Psychology of Soteriology», *The Loneran Workshop* 8 (1990), Atlanta, Scholars Press, pp. 177-178.

Na sua experiência, então, de Jesus levado de entre eles e morto, eles experimentaram *aquele* afrouxamento do desejo do seu contexto, o qual nós chamamos «este mundo», que haveremos de experimentar quando chegarmos a morrer. Nenhuma outra pessoa teve essa experiência de «morrer enquanto ainda vivia». E todos os que tiveram uma experiência *análoga* de morrer, metaforicamente, enquanto ainda vivos, tiveram uma experiência da qual a experiência dos discípulos é o «primeiro análogo».

A morte de Jesus foi a morte dos discípulos. Ela pô-los «no outro lado». Projetou o seu desejo para além do tempo e do espaço para onde somente o desejo pode ser satisfeito. Ela trouxe desejo e morte ao mesmo contexto de referência. Eles souberam o que os mortos sabem. A morte já não era mais a sombra que permanece sobre a única vida que conhecemos. Fora atravessada. Há nesta experiência um alargamento da alma, uma capacidade totalmente nova para perceber. Os místicos têm um sabor disso, na noite escura da alma.³⁴⁶

A experiência de privação da relação com Jesus é, simultaneamente, uma quebra dos limites que a fixação na humanidade do Jesus pré pascal ainda significava. Ao terem de aprender a perder as referências sensíveis do que até aí tinha sido a forma de Jesus se comunicar aos discípulos, estes entram num processo de alargamento ou expansão da sua capacidade recetiva. Passam dos limites da experiência mediada pela materialidade a uma des-limitação ou ilimitação do desejo. Estão, por meio dessa experiência de vazio, perda e morte, a ser preparados e capacitados para um novo modo de acolher a vida de Deus em si. A visão de S. Moore tem evidentes paralelos com a função catártica da noite em S. João da Cruz e, sobretudo, com o resultado do processo transformativo que o Carmelita descalço expressa na canção V da «Noite Escura»: «Oh noite, que guiaste! Oh noite, amável mais que a alvorada! Oh noite que juntaste Amado com amada, amada em seu Amado transformada.»³⁴⁷ João da Cruz nunca chegou a desenvolver a teologia inerente a este verso. No entanto, a função transformativa e unitiva da *Noite Escura* sobre o crente é manifesta.

Apesar dos efeitos positivos, desejáveis e transformativos, a morte em vida não deixa de ser marcada por um terrível sofrimento interior. É, de alguma forma, a participação discipular na morte do Senhor. Assumir ser transformado até estas profundidades é assumir participar na cruz da paixão do Senhor e permanecer aberto à graça da Ressurreição.

³⁴⁶ S. Moore, *The Inner Loneliness*, p. 90.

³⁴⁷ S. João da Cruz, «Noite Escura» em *Idem, Obras Completas*, Aveiro, Editorial Carmelo, 1977⁴, p. 394.

5.3. A emergência do Desejo de Deus desde o interior da consciência transfigurada em Cristo

O processo de despojamento, morte e vazio, sob o amor suportado como ausência e solidão do ser, conduz a uma transfiguração da consciência, à possibilidade de acolher uma outra experiência sensível e espiritual: a emergência de Deus do interior do «eu» profundo do crente. Trata-se de uma consciência de união e comunhão com Deus: o ser/desejo profundo está agora indissoluvelmente unido a Deus. Ele dá-se na vida humana que se dá. Ele acolhe na vida que acolhe o outro. Esta é a mais profunda de todas as alegrias, por vezes pressentida nos místicos e nos poetas, como realidade última do ser.

O acontecimento onde se dá a transfiguração do desejo esvaziado em desejo preenchido ou plenificado é o encontro do discípulo, desolado pela paixão do Mestre, com Jesus Ressuscitado. É o Ressuscitado quem comunica nova vida, que comunica Deus e arranca o discípulo do estado de morte em vida para a uma nova consciência de si, agora preenchido e plenificado por Deus desde o interior. Ser encontrado pelo Ressuscitado, vê-lo, é também ser tocado por Ele interiormente e, nessa medida, ser transformado. Moore realiza um exercício de projeção, a partir da sua própria experiência, do que poderá ter sido a experiência dos primeiros discípulos face ao Ressuscitado.

Hoje aconteceu. Vimo-lo. Quem? Ele. Penso, em retrospectiva, que o vi *com* esse vazio do qual falei, como se o vazio fosse uma espécie de segundo olhar. Sim, foi a alma virgem original, jamais tocada pela religiosidade, que abriu os olhos rudes para ver o que nós indubitavelmente, e ao princípio duvidosamente, vimos. O estranho «outro lado da alma» conheceu-o ele, e conheceu-o como mais que o homem que nós pensávamos que conhecíamos. Esse outro lado da alma, esse vazio-criatural original que todo o treinamento religioso deixa nas sombras, sabe somente uma coisa: é Deus, o seu Criador, a sua origem e vida e razão para ser. Esse outro lado é terrivelmente simples e com a sua simplicidade nós vimos Jesus, Senhor e Deus.³⁴⁸

O vazio criatural, resultado do período de noite, desolação, purificação dos sentidos, despojamento das anteriores percepções de Deus em Jesus, dá agora lugar a uma outra experiência de Deus, comunicada pelo Jesus ressuscitado. Para explicar-se melhor, o autor acrescenta:

³⁴⁸ S. Moore, *Fire*, p. 86.

A humanidade de Deus [presente em Jesus ressuscitado] foi o preenchimento de um vazio cuja enormidade apenas pôde ser compreendida depois que foi preenchida: a assombrosa capacidade da criatura humana para ser vazia de Deus. Este vazio foi levado ao seu ponto crítico durante as horas em que «Deus esteve morto». O que o preencheu só podia ser Deus. Jesus preencheu-o. Jesus é Deus. [...] Jesus [ao comunicar-se ressuscitado] estava fazendo pelas suas almas desconsoladas o que só Deus pode fazer e o que, quando sucede, é conhecido como sendo de Deus.³⁴⁹

Encontrar Jesus é receber uma graça interna que corresponde ao preenchimento do ser, acompanhado de uma indescritível consciência de felicidade gozo, realização e comunhão, estado que Moore verte em palavras como «beatitude»³⁵⁰ (*bliss*), «transformação psíquica e total transformação espiritual»³⁵¹. Através desta experiência nasce o credo inicial da fé: Jesus é Deus, é o Senhor. É a partir da prova experimental, dos efeitos sentidos pelos discípulos face ao encontro com Jesus ressuscitado que brota a confissão na divindade de Jesus. Só Deus pode retirar da morte em vida os discípulos que haviam «morrido» espiritualmente e psicologicamente na morte de Jesus.

Esta é a *doxa*, a divindade, a doação do Espírito de Jesus: o seu preenchimento do vazio que só Deus preenche. [...] O esvaziamento total admite o infinito em poder: a experimentada desvinculação da morte é transformada pelo encontro com aquele que desperta os mortos. [...] Desaparecida está a velha oposição entre uma *theologia crucis* e uma *theologia gloriae*. Uma vez que a experiência dos discípulos do Gólgota é vista como criadora do vazio total no qual somente a glória pode aparecer, a oposição perde todo o sentido.³⁵²

Uma forma do autor explicar o possa ter sido a experiência espiritual deste estado de recriação vital ainda na história é recordar o que Santo Inácio de Loyola afirma ser, nas regras de discernimento de espíritos, a «consolação sem causa precedente»³⁵³. Afirma Moore:

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 94 e 106.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 108.

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 96 e 107.

³⁵² S. Moore, *The Inner Loneliness*, pp. 91-93.

³⁵³ «Só a Deus nosso Senhor pertence dar consolação à alma sem causa precedente. Porque é próprio do Criador entrar, sair, produzir moção na alma, trazendo-a toda ao amor de sua divina majestade. Digo: sem causa, [isto é], sem nenhum prévio sentimento ou conhecimento de algum objecto pelo qual venha essa consolação, mediante seus actos de entendimento e vontade.» (Santo Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, Livraria Apostolado da Imprensa, 3.ª ed., 1999, §330, p. 170.)

Inácio fala de «consolação sem causa». É talvez a sua mais penetrante descrição daquele profundo sentido, místico, em nós cuja agitação pode vir apenas de Deus. A experiência dos discípulos do Gólgota varre todas as «causas» [...] de tal modo que pode vir sobre a alma aquela realidade que é total e absolutamente a sua própria causa. «Consolação sem causa» é «vida onde estava apenas a morte».³⁵⁴

Podemos comparar o período anterior como um despojamento existencial que escavou, no interior da consciência, uma perda do ego e, simultaneamente, a capacidade de descida ao fundo de si mesmo que é agora preenchido por uma graça de emergência ou irradiação de Deus desde o interior de si mesmo. Recordo Santa Teresa de Jesus no seu livro *Moradas*, quando escreve às suas irmãs preparando-as e dispondo-as para receber as graças de Deus e não se admirarem pela grandeza da sua ação quando os seguidores do Filho estão ainda neste mundo, refere claramente a presença de Deus no «centro da alma», isto é, no interior da consciência mais profunda de si. «É de considerar aqui que a fonte e aquele Sol resplandecente que está no centro da alma não perde seu esplendor e formosura, que está sempre dentro dela e não coisa que lhe possa tirar a sua formosura.»³⁵⁵

A transformação do desejo pelo Ressuscitado é, portanto, uma comunicação de vida de Deus no centro do discípulo, o *apex animae*, ação totalmente recebida a partir de uma iniciativa que não pertence à criatura. Nessa ação o discípulo sente-se e conhece-se unido a Deus, amado por Deus, desejado por Deus, originado desde o mesmo dinamismo de amor trinitário.³⁵⁶ É um ato de coragem que recria totalmente a identidade a partir da sua radical origem, por isso Moore considera-o um renascimento (*rebirth*).³⁵⁷ No século XIV, Mestre Eckhart usou uma expressão interessante para a consciência deste novo nascimento de Deus no crente, desde o mais profundo interior da consciência crente purificada: «nascimento do Verbo (ou do Filho) no fundo da alma»³⁵⁸ (na versão alemã, *die Geburt des Sohnes im Grund der Seele*). Há uma

³⁵⁴ S. Moore, *The Inner Loneliness*, 93. Moore escreve também umas linhas muito interessantes sobre a «consolação sem causa» e o desejo em S. Moore, «Christian Self-Discovery», *The Lonergan Workshop* 1 (1978), Chicago (California), Scholars Press, 1978, p. 211.

³⁵⁵ Santa Teresa de Jesus, *Moradas* em Idem, *Obras Completas*, Aveiro, Editorial Carmelo, 1978³, Livro II, §3, p. 649.

³⁵⁶ «Quando as pessoas encontraram Jesus, nossa vítima, levantado dos mortos e o seu coração ardeu dentro delas, estas duas presenças de Deus à consciência (o Deus acima de e o Deus ausente da calamidade) fundiram-se num significado único que foi amor. Elas passaram a ser “o Pai” e “o Filho” no “Espírito” inflamando o coração. Esta mudança é o paradigma de todas as conversões.» (S. Moore, «Spirituality and the Primacy of the Dramatic Pattern of Living», *The Lonergan Workshop* 10 (1994), Boston College, p. 144.)

³⁵⁷ Cf. S. Moore, «The Forming and Transforming of Ego: An Explanatory Psychology of Soteriology», *The Lonergan Workshop* 8 (1990), Atlanta, Scholars Press, p. 183.

³⁵⁸ «Now I say as I have often said before, that this eternal birth occurs in the soul precisely as it does in eternity, no more and no less, for it is one birth, and this birth occurs in the essence and ground of the soul.» (Eckhart, «Sermon Two (Pf 2, Q 102, QT 58) – Ubi est qui natus est judeorum?» in Idem, *The Complete*

afinidade entre esta percepção de M. Eckhart e a terceira fase da transformação do sujeito crente, do desejo como dimensão profunda do ser do sujeito crente. Trata-se de uma emergência ou irradiação de Deus a partir do fundo vazio, despojado e passivo do sujeito a quem nada mais senão Deus mesmo pode preencher e satisfazer na sua abertura relacional ao prazer do amor e à sua delícia sentida na comunhão.

Um tal renascimento corresponde, por outro lado, ao dom do Espírito Santo, graça derramada pelo Ressuscitado no coração dos que creem nele e que Ele encontra (cf. Rm 5,5). É o Espírito Santo que, derramado no interior do sujeito vazio e despojado de outro objeto de amor e felicidade que não seja Jesus, o recebe agora, interior e diretamente, pela graça do Ressuscitado. É no encontro com o Ressuscitado que a ação do Espírito Santo é experimentada pelos discípulos como Pessoa-Vida responsável pelo vínculo ou união entre o discípulo, o Ressuscitado e a Trindade. Esta é uma experiência marcada pela sua inigualável profundidade quando comparada com as fases anteriores. Nela Jesus faz-se interior e diretamente presente no centro do desejo humano.

Conclusão

Nesta experiência transformativa do desejo dá-se não só a interiorização mútua entre Jesus e o discípulo — «Fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo quem vive em mim» (Gal 2, 20) —, mas a inauguração de uma afinidade universal e fraterna entre todos os que são amados e encontrados pelo Senhor, isto é, nasce a Igreja como corpo místico de Jesus. A formação de uma comunidade ou família é, também ela, uma resultante do processo de preenchimento ou emergência do desejo de Deus no interior do desejo que é o discípulo encontrado pelo Jesus ressuscitado e glorioso.

«O meu Corpo [entregue] por vós.» Uma vez que realmente escutamos estas palavras de Jesus na Missa, e o comemos e bebemos enquanto ele aí se oferece a si mesmo, as suas palavras encontram uma ressonância que desce diretamente às profundidades do nosso ser corporal. E se nos abrimos a esta ressonância perguntando-nos a mais básica questão acerca de nós mesmos, então não sabemos o que nos atinge. Renascemos. Começamos a saborear o preenchimento do nosso desejo mais fundamental: ser para outro e para outros. Apesar de não nos apercebermos disso até que realmente nos enamoremos, este desejo é aquele para o qual fomos feitos, e estamos frustrados até

que é libertado em nós. [...] Viver para si mesmo é essa miséria última a que chamamos inferno. Viver para o outro e para outros é o que Jesus chama céu.³⁵⁹

Termino invocando a intuição poética de Sophia de Mello Breyner Andresen quem, na junção entre percepção poética e fé cristã (tão afim à sensibilidade poética igualmente habitante em Sebastian Moore), descreve o que julga vir a ser a sua experiência de vida depois da morte. Entende-a como uma plenitude, sentida como um preenchimento do desejo ígneo, acontecido em abraço e beijo, que é participação na Vida e na Festa escatológica que percorre toda a Criação em Cristo.

Em todos os jardins hei-de florir,
Em todos beberei a lua cheia,
Quando enfim no meu fim eu possuir
Todas as praias onde o mar ondeia.

Um dia serei eu o mar e a areia,
A tudo quanto existe me hei-de unir,
E o meu sangue arrasta em cada veia
Esse abraço que um dia se há-de abrir.

Então receberei no meu desejo
Todo o fogo que habita na floresta
Conhecido por mim como num beijo.

Então serei o ritmo das paisagens,
A secreta abundância dessa festa
Que eu via prometida nas imagens.³⁶⁰

Se todo o ser ao vento abandonamos
E sem medo nem dó nos destruimos,
Se morremos em tudo o que sentimos
E podemos cantar, é porque estamos
Nus, em sangue, embalando a própria dor
Em frente às madrugadas do amor.

³⁵⁹ S. Moore, *The Contagion of Jesus. Doing Theology as if it Mattered*, London, Darton, Longman & Todd, 2007, pp. 53-54.

³⁶⁰ Sophia de Mello Breyner Andresen, *Poesia*, Porto, Assírio & Alvim, 2013 (reimp. 2014), pp. 68-69.

Quando a manhã brilhar refluiremos
E a alma beberá esse esplendor
Prometido nas formas que perdemos.

DINÂMICAS DO DESEJO PERSPETIVAS PSICOLÓGICAS

O desejo, perspectiva psicanalítica

Carlos Morujão³⁶¹

Começo por uma definição simples: o desejo é uma aspiração a preencher um vazio, ou uma aspiração que nos impele a conquistar um objeto, que venha suprir uma falta e a restabelecer o estado de equilíbrio anterior ao aparecimento dela. Na sua simplicidade, porém, esta definição – que Freud herdou de Gustav Theodor Fechner e a que recorre nos seus primeiros escritos – não permite uma total compreensão da natureza do desejo. Como Freud notará, nas revisões a que submete a sua teoria da libido, fenómenos como o masoquismo ou o narcisismo dificilmente nela se enquadram. Mas, se virmos bem, também sentiremos algumas dificuldades se a quisermos aplicar ao desejo em todas as suas manifestações normais. Com efeito, aquela definição parece fazer equivaler a obtenção do prazer – ou seja, o desejo satisfeito – ao regresso a uma situação estável e o aumento da excitação a um estado desagradável; ora, como Freud nota em 1924, num ensaio intitulado «O problema económico do masoquismo», é exatamente o oposto que acontece com o desejo sexual³⁶².

Deste ensaio de Freud é ainda importante reter uma outra afirmação: nada de significativo acontece no organismo se não fornecer um componente de excitação à pulsão sexual. Esta afirmação é um dos pontos mais importantes da argumentação de Freud sobre a natureza do desejo e tem, como corolário, a tese de que não é pertinente a distinção entre formas superiores do desejo e outras supostamente inferiores; pois todas elas, no fundo, remetem para uma mesma condição: a de que existem seres humanos desejantes, e para as vicissitudes do desejo que constituem a história pessoal de cada um. Em cada ser humano o desejo está em permanente transformação: forma-se e deforma-se em consequência da historicidade que é própria do homem, uma história na qual se inscreve o surgimento da lei e da moral, porque o desejo e as

³⁶¹ Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. Diretor do CEFI — Centro de Estudos de Filosofia.

³⁶² Sigmund Freud, «Das ökonomische Problem des Masochismus», trad. franc., «Le problème économique du masochisme», in Idem, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1992, pp. 287-297, p. 290.

pulsões – nisto diferentes do instinto – são moldáveis a ponto de a elas se adaptarem e as tornarem também desejáveis³⁶³. Além disso, como se sabe, não desejamos sempre as mesmas coisas com a mesma intensidade, nem é sempre o mesmo tipo de objeto que investimos com o nosso desejo. Assim, dever-se-á falar de uma história individual do desejo, na qual um elemento essencial consiste na recordação dos prazeres passados, das decepções e das frustrações³⁶⁴, que determinarão ainda a expectativa dos prazeres futuros e o modo como se procurará obtê-los.

1. Desejo e necessidade

O desejo deve ser distinguido da simples necessidade. Ao passo que a segunda pode ser satisfeita e, eventualmente, extinguir-se de forma definitiva, já o primeiro está sempre presente e a sua satisfação é apenas passageira. Além disso, o desejo e a necessidade – como é evidente no caso da necessidade de comida – diferem pelo facto de o primeiro não ter um objeto preciso e determinado para investir³⁶⁵. As reações à frustração são também diferentes num e noutro caso. A não satisfação da fome não origina estados de ansiedade, ao passo que tal é normalmente a regra no caso de uma não satisfação prolongada do desejo sexual. Ao desejo e à necessidade correspondem dois tipos de intencionalidade completamente diferentes. As necessidades comportam uma grande variedade, pois quer a sua natureza, quer o seu número, estão fortemente dependentes das diferenças entre os meios culturais; já o desejo parece caracterizar-se por uma notável constância e, se bem que se possa exprimir de modos diferentes em meios culturais diferentes, pertence à sua essência não se reduzir a esses modos, podendo irromper de forma imprevista e explosiva, desafiando as normas e as convenções, sejam elas quais forem, e pondo mesmo em risco a existência do sujeito desejante.

O desejo deve também ser distinguido de todo o tipo de excitação orgânica provocada por estímulos externos. Neste último caso, encontramos apenas diante de uma força impulsionadora momentânea – é assim que Freud a designa no ensaio

³⁶³ Um autor como Kant, por exemplo, tentará mostrar que a lei pode ser objeto de desejo, embora tal desejo não seja motivado por nenhum móbil de natureza empírica, isto é, tendente a satisfazer uma necessidade que releva da natureza animal do homem. Por outras palavras, Kant admite a possibilidade de um desejo associado à moralidade e que obtém satisfação pelo simples facto de se agir bem.

³⁶⁴ Cf. Antoine Vergote, *Dette et désir*, Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 170.

³⁶⁵ Herman Piron et Antoine Vergote, «L'exercice de la Psychanalyse chez Freud et la découverte des concepts psychanalytiques», in Winfrid Huber, Herman Piron, Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, pp. 19-111, p. 108.

«Pulsões e destino das pulsões»³⁶⁶ –, força essa que pode ser eliminada por uma reação análoga à força muscular que é posta em ação num movimento de afastamento. O desejo, ao invés, tem a característica de uma força constante.

2. Desejo e linguagem

Num sujeito adulto normal – pelo menos de acordo com os padrões de normalidade que são mais ou menos consensuais nas sociedades que nos são mais familiares –, a lógica do desejo normal é solidária da identidade do pensamento consigo próprio e da sua articulação através da linguagem. É assim que uma criança se forma, como futuro sujeito desejante adulto, ao mesmo tempo que aprende a linguagem da comunidade em que se integra e que lhe é transmitida pelo meio familiar: essa linguagem nomeia os objetos do desejo, bem como aqueles que não se devem desejar, exprime através de certas palavras as permissões e os interditos, assim como veicula as significações que pertencem aos atos que exprimem desejo e aos que exprimem a sua satisfação.

Na realidade, o desejo e a linguagem que o nomeia tornar-se-ão indissociáveis. É uma das razões que nos leva a reconhecer, no desejo humano, uma estrutura substancialmente diferente do desejo animal. As palavras «pai», «mãe» e «filho» (ou «filha») não designam apenas um certo tipo de relações de parentesco, ou uma distribuição de papéis no seio da família monogâmica. Designam, também, circuitos de circulação do desejo, desde a sexualidade genital que une o pai e a mãe até às formas sublimadas da sexualidade que ligam os pais aos filhos e os irmãos entre si. Mas aquelas palavras designam, ainda, interditos a essa circulação, que determinarão para a criança os circuitos de circulação legítimos, que deverão caracterizar a sua existência adulta. Cada ser humano deverá aprender, não só que não pode obter tudo aquilo que deseja – o que é uma ideia trivial –, mas, sobretudo, que a renúncia a uma parte importante dos desejos é uma situação inerente à sua condição humana³⁶⁷. Freud mostrou, em *Mal-estar na Civilização*, que a estrutura pulsional e a sua insatisfação conduziu o ser humano civilizado a imaginar as civilizações primitivas mais felizes por, supostamente, comportarem uma dose menor de renúncia; trata-se de uma ilusão, como diz Freud e nos ensina a Antropologia Cultural, resultante, em boa medida, do desconhecimento do modo como tais sociedades se estruturam e das normas que pautam

³⁶⁶ Sigmund Freud, «Triebe und Triebchicksale», in Idem, *Gesammelte Werke*, Studien-Ausgabe, Band III, pp. 81-102, p. 82.

³⁶⁷ Herman Piron et Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, p. 76.

o comportamento dos seus membros e que podem ser, por vezes, bem mais constrangedoras do que aquelas que conhecemos nas sociedades a que chamamos civilizadas.

Poder-se-ia, talvez, objetar que a complexidade e a profundidade das relações que se tecem no meio familiar não podem ser descritas da forma aparentemente simples como o fiz mais acima. Certamente que as relações de ternura e respeito, de proximidade e distância, que qualquer criança experimenta relativamente aos seus pais – e, em particular, relativamente ao progenitor do sexo oposto – assumem formas de tal modo variadas e complexas que as minhas noções de permissão e interdito, veiculados pela linguagem, parece que lhes não faz inteira justiça³⁶⁸. No entanto, creio que só o facto de tornar discursiva a estrutura pulsional, por outras palavras, de nomear os circuitos do desejo e as instâncias em que se realiza – que deste modo se tornam publicamente reconhecidos e aceites –, pode libertar o desejo da sua captura pela neurose, devolvendo-lhe a sua natural mobilidade e possibilitando a sua educação de forma saudável.

No mesmo sentido, tenderia a conferir um papel muito positivo, na educação do desejo, a um conjunto frequente de fantasias infantis, que a análise muitas vezes descobre em patologias como a neurose, mas que provavelmente estarão presentes em todos os sujeitos, por conseguinte, também, entre os normais. Refiro-me às fantasias que Freud descreve num texto de 1909, intitulado «O romance familiar dos neuróticos»³⁶⁹, entre as quais se incluem as fantasias, normalmente assexuadas, de se ser uma criança adotada pelos pais, de se ser filho de outros pais com um estatuto social superior, ou com aparência física mais favorável, ou as fantasias, já de carácter sexual explícito, de o pai ou, sobretudo, a mãe terem aventuras eróticas extraconjugais³⁷⁰. Tais fantasias deverão ser interpretadas como uma tendência inconsciente, por parte da criança, para superar a ferida narcísica que resulta do facto de o crescimento acarretar normalmente a consciência de que os pais – objeto primeiro do desejo – não são, na realidade, tal como foram idealizados na primeira infância; Freud nota também que, por detrás desta reação, se esconde ainda a nostalgia desses tempos de infância, em que o pai era o mais sábio e poderoso dos homens, e a mãe a mulher mais querida e mais bela. Mais recentemente, o fenomenólogo e psicanalista Rudolf Bernet, notou que nestas fantasias se mostra algo de ainda mais decisivo: a saber, a tarefa que incumbe a cada ser humano de representar para si mesmo a sua própria origem e de se situar no circuito dos desejos que circulam no interior da sua família, ou seja,

³⁶⁸ *Ibidem*, pp. 87 e segs.

³⁶⁹ Sigmund Freud, «Der Familienroman der Neurotiker», in GW VII, pp. 227-231; trad. franc. «Le roman familiale des névrosés», in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1992, pp. 157-160.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 159.

daquela estrutura social que o acolhe quando vem ao mundo³⁷¹. Veremos, daqui a pouco que é justamente aqui que se inscreve o drama de Édipo.

3. A intencionalidade das pulsões

Um importante manuscrito do filósofo alemão Edmund Husserl, de setembro de 1933, o Manuscrito A III 5, de acordo com a classificação dos Arquivos de Lovaina³⁷², aborda com muita clareza algumas questões que tenho vindo a discutir. Husserl pergunta se a intencionalidade das pulsões – e em particular a do impulso sexual – não terá um estágio prévio (*Vorstufe*) de desenvolvimento anterior ao processo espontâneo de constituição de um mundo comum pelos seres humanos. A ideia de Husserl parece ser que já as fases mais elementares de constituição do mundo supõem que o constituímos na nossa condição de seres sexuados, para os quais a distinção entre homem e mulher introduz uma diferença no interior da mesma espécie. Todavia, mesmo a ser assim, o desejo não permaneceria apenas como um vestígio da nossa ascendência animal, que a cultura se encarregaria de «domesticar»; na verdade, se o processo de constituição de um mundo humano se rebate sobre a natureza desejante do homem e sobre as modalidades de expressão do desejo, fá-lo-á sempre de forma imperfeita e incompleta³⁷³.

Esta constituição do mundo humano é, antes de mais, como Husserl diz, um processo de constituição passiva, quer dizer, um processo em que o nosso Eu desperto não desempenha ainda um papel explícito. Num outro texto do mesmo ano de 1933, o Manuscrito E III 9, referindo-se a este mesmo processo, o autor fala de uma corrente de consciência desprovida de Ego (*Ichlosen*)³⁷⁴. É importante perceber o que significam expressões como «constituição passiva» ou «constituição desprovida de Ego», nos textos que mencionei, para se entender por que motivo as relaciono com as concepções de Freud sobre a natureza da nossa vida psíquica. Se não estou em erro, elas apontam, para lá do que eram as prováveis intenções de Husserl, para um problema que encontramos igualmente nas análises de Freud. O problema da «invasão» das formas superiores da vida intencional pelas suas formas inferiores, aparentemente

³⁷¹ Rudolf Bernet, «Phantasia et phantasme chez Husserl et Freud», in *Phainomenon*, 16/17 (2008) 143-156, p. 152.

³⁷² Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil, Husserliana XV, pp. 593-597, p. 594.

³⁷³ Isto é particularmente evidente no problema da esquizofrenia, que não irei abordar aqui. Cf. Yasuhiko Murakami, «Affection, Autism and Mental Disorders: Husserl's Theory of Meaning and Psychopathology», in *Studia Phaenomenologica*, X (2010) 193-204, pp. 200-201.

³⁷⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, pp. 597-602, p. 598.

desordenadas e caóticas. Ou seja, há, segundo Freud, um desejo que tudo pode invadir e que não reconhece as proibições e os interditos que estabelecem uma distinção entre as suas formas socialmente legítimas e as ilegítimas. Claro que Husserl e Freud diferem na solução que dão a esta questão. Husserl postula uma teleologia da intencionalidade pulsional, em que as formas inferiores recebem a sua legitimação das superiores que nelas se fundam; ao passo que Freud procura «controlar» os processos de circulação do desejo confinando-o à relação que estabelecem entre si as instâncias da vida psíquica que são distinguidas na chamada 2.^a tópica, a saber, o Ego, o Super-ego e o Id. O que me interessa reter em todas estas análises de Husserl é o facto de elas demonstrarem a necessidade de pensarmos o Ego como uma função que se exerce em diversos planos ou estratos. E, sobretudo, a necessidade de vermos aquele estrato em que somos conscientes dos nossos atos – em que reconhecemos o que fizemos e o ligamos à intenção de o fazer e aos interditos que a condicionam – como um estrato fundado em níveis mais elementares da vida psíquica. Ora, num outro manuscrito – o Manuscrito C 11, de finais de 1930 ou inícios de 1931 –, Husserl refere-se explicitamente ao facto de o presente vivo da consciência ser atravessado por intencionalidades instintivas ou pulsionais que remetem para habitualidades passadas, porventura nem todas conscientes³⁷⁵. Este entrelaçamento de várias dimensões do tempo encontra-se no cerne das análises de Freud: o desejo visa um objeto futuro, mas a sua realização, ou a sua repressão, remetem para o passado do sujeito desejante.

Num outro texto que aqui também gostaria de mencionar – o Manuscrito K III 11, de 1935, intitulado «A criança. A primeira intropatia» –, Husserl refere-se aos primeiros momentos da vida após o nascimento e à relação que o recém-nascido estabelece com o mundo dos adultos³⁷⁶. Os primeiros sons que a boca emite, os movimentos oculares que captam os primeiros objetos, as primeiras cinestésias, antes ainda do explícito reconhecimento do outro com o qual se virá a estabelecer uma relação intro-pática³⁷⁷, realizam-se num meio que comporta significações já constituídas e processos de simbolização que a criança interiorizará de forma a tornar-se membro de uma comunidade. Mas isto significa reconhecer o que a Psicanálise sempre afirmou: que não há relação intencional com o mundo e com os outros sem que na direção da visada, ou nas suas distorções, não interfiram as experiências pulsionais e o modo como

³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 148-170, p. 170.

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 604-608, p. 604.

³⁷⁷ Relação intro-pática, ou intropatia, traduz, normalmente, o termo alemão *Einfühlung*, que Husserl utiliza nas suas análises da intersubjetividade. A intropatia significa o reconhecimento do outro como outro análogo a mim; isto implica reconhecer que, por detrás das suas expressões corporais e da forma do seu corpo – que posso perceber como idênticas às minhas – suponho a existência de um psiquismo semelhante ao meu. Posso, assim, interpretar o significado das suas reações, por analogia com o significado que as minhas possuem para mim.

são integradas, por cada um, na totalidade que constitui a sua vida³⁷⁸.

Nesta relação intencional, ou seja, nesta intencionalidade própria dos impulsos em suas formas primordiais, acrescenta Husserl no Manuscrito A III 5, que referi mais acima, a figura do outro é sempre determinada, em simultâneo, pelo sexo e pelos papéis sociais que a diferenciação sexual impõe. O facto de Husserl acrescentar, de imediato, que está a pensar no pai, na mãe e na criança e no problema da relação sexual (*Kopulationsproblematik*, diz o texto alemão), coloca a sua reflexão no contexto antropológico decisivo do Complexo de Édipo. De facto, é na fase edipiana que a criança aprende a diversificar as suas relações libidinais, a estabelecer relações diferentes com o pai e a mãe e, normalmente, a identificar-se com o papel que, no seio da estrutura familiar, é desempenhado pelo progenitor do mesmo sexo. Para a criança do sexo masculino, na fase edipiana, o corpo da mãe, liberto já da função de satisfação das necessidades nutritivas, que o caracterizavam na fase oral, reconstitui-se como objeto de desejo, ao mesmo tempo que a estrutura familiar exerce um forte trabalho de censura sobre este mesmo desejo. Obrigando ao seu recalcamento, ela dará origem à relação de amor filial que se manterá para o resto da vida.

O desejo, por princípio anárquico, parece entrar, em resultado da educação, num círculo repetitivo capaz de assegurar a reprodução e a estabilidade sociais. Veja-se, por exemplo, a situação que nos descreve a tragédia de Sófocles intitulada *Rei Édipo*. Édipo é pai e irmão dos seus próprios filhos, filho e marido da sua mãe, a qual é, ao mesmo tempo e em relação às mesmas pessoas, mãe e avó. A grandeza de Sófocles está em mostrar-nos que tal pode naturalmente acontecer, embora tal não deva acontecer. O 5.º Mandamento, como certamente se recordam, diz-nos: «honrarás o teu pai e a tua mãe», ou, dito de outra forma, terás com eles uma relação que não decorre da tua existência animal, mas sim da tua condição humana e, por isso mesmo, social. Numa altura em que a tragédia de Sófocles se encaminha para o seu clímax, Édipo, adivinhando toda a sua história passada, exclama, dirigindo-se àqueles que o querem impedir de ouvir a narrativa que lhe vai revelar o segredo da sua própria existência: «o mais difícil de dizer tem de ser dito». É como se Édipo pela primeira vez reconhecesse que transgrediu, mesmo sem o saber, o interdito sobre o qual assenta toda a possibilidade de uma convivência entre os humanos. E esta complexa relação entre o natural e o interdito manifesta-se numa tensão que apenas se resolve pela integração do desejo nos circuitos repetitivos que asseguram a sua circulação normal.

³⁷⁸ Antoine Vergote, «Psychoanalyse et Anthropologie Philosophique», in Winfrid Huber, Herman Piron, Antoine Vergote, *La psychoanalyse, science de l'homme*, pp. 147-255, p. 166.

4. A história do desejo

Este círculo repetitivo do desejo deve distinguir-se de outro tipo de círculo, igualmente repetitivo, mas de natureza patológica. Trata-se daquela situação que Freud descreve numa carta a Wilhelm Fliess, de 06 de dezembro de 1896, como característica da histeria, em que o desejo está prisioneiro de uma repetição que o faz investir permanentemente um «outro» que pertence à sua história passada e que o paciente não consegue sujeitar a um processo de esquecimento³⁷⁹. Por conseguinte, este «outro» reaparece constantemente na figura de vários «outros», que funcionarão como o suporte ocasional de um desejo que é impossível fazer acompanhar de fruição. Freud chamou a atenção para esta relação entre estes fenómenos de repetição e a pulsão de morte, e não parece haver dúvida de que várias patologias a confirmam. Mas já pode parecer menos evidente afirmar, como faz Freud, que a pulsão de morte estende os seus efeitos à própria obra da civilização, que, diríamos, releva, antes de mais, da pulsão de vida. Esta questão é demasiado complexa para que a possa desenvolver totalmente aqui, mas há uma coisa que parece certa: o homem é o único ser capaz de colocar a própria morte ao serviço da vida.

O que torna interessante, do ponto de vista da antropologia filosófica, a análise dos casos anormais, do âmbito da psicopatologia, é o facto de eles nos permitirem retirar profundas conclusões sobre o facto de ser enquanto desejante que, no homem, se articulam as estruturas fundamentais da sua humanidade. Uma vez mais, socorro-me de um manuscrito de Edmund Husserl, o Manuscrito B III 3, de janeiro de 1931³⁸⁰. Uma vez que podemos dizer que é na base de uma intencionalidade pulsional que constituímos um mundo comum – estruturado em vários níveis, tais como o mundo privado familiar e o mundo público, ou o mundo de cada nação e o da comunidade das nações –, surge naturalmente a questão de saber que participação têm nesse processo de constituição os tipos psicológicos anormais e que tipo de relação se estabelece entre eles e aqueles que são designados como sujeitos normais?

Vejamos a seguinte situação. A nossa história passada – constituindo-se como um conjunto de hábitos – determina sempre o nosso presente, de igual modo, o desejo, mesmo realizado, não conhece a irreversível ordem do tempo – seja o tempo cosmológico, seja o social – em que temos, enquanto humanos, de viver, e assim, também, um desejo pode regressar mesmo quando as condições para a sua realização não existem mais. Em última análise, em cada ser humano, a realidade psíquica,

³⁷⁹ Sigmund Freud, Carta a Wilhelm Fliess, Carta n.º 52 de 06.12.1896, in Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris (hrsg.), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, London, 1950, pp. 151-157.

³⁸⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, pp. 133-142.

em que se sedimentaram as experiências anteriores, está sempre pronta a substituir-se à realidade exterior atual: a experiência perceptiva pode sempre ser ameaçada por uma experiência alucinatória. O sonho e o devaneio são a mais acabada prova disto mesmo. É por tudo isto que as fronteiras entre o normal e o anormal são sempre indecisas. O famoso *tertium non datur* que comanda todo o pensamento racional – uma coisa ou é ou não é, como nos ensina o princípio lógico chamado do «terceiro excluído» –, quer dizer, o pensamento consciente, encarregado de lidar com a realidade e de reconhecer as suas exigências, não tem lugar na dinâmica dos nossos desejos. Aqui não tenho tempo para pormenorizar esta questão. Enumero apenas alguns problemas que deverão ser sujeitos a uma análise mais detalhada:

1. O outro, a quem o desejo se dirige, não aparece como um outro igual a mim, mas sim como objeto que satisfaz o desejo.
2. A escolha desse objeto não se faz na base do reconhecimento de relações de igualdade ou reciprocidade, mas sim na base de experiências primitivas de relação intersubjetiva, nas quais a própria experiência e os sujeitos em relação não podiam ainda ser reconhecidos como tais.
3. Esse objeto do desejo – esse outro, que referi – não é captado segundo um sentido prévio, uma estrutura *a priori* de antecipação, como acontece, segundo algumas filosofias, na experiência normal que se faz de um ente, mas pode ser o suporte de projeções imaginativas ou de fantasias, em cuja formação as primeiras experiências eróticas, ainda na fase pré-genital, terão uma importância decisiva.

Duvido que a maioria das teorias filosóficas que conhecemos sobre a intersubjetividade consiga dar verdadeiramente conta do que acontece numa relação sexual. Talvez algumas das, infelizmente breves, análises de Husserl sobre o desejo, devidamente desenvolvidas, nos pudessem ser de alguma utilidade. No manuscrito de setembro de 1933, atrás referido, Husserl nota que, na satisfação do desejo sexual, há uma característica básica dos atos intencionais que sofre uma importante modificação³⁸¹. Se considerarmos que em cada ato à intenção deverá corresponder um objeto que a preencha, facilmente verificamos – diz Husserl – que, no caso da relação sexual normal, esse preenchimento adquire um aspeto particular. De facto, haverá um preenchimento tanto mais satisfatório, ou seja, tanto mais adequado à intenção, quanto se realizar um preenchimento idêntico por parte do parceiro da relação. Encontramo-nos, no entanto, perante duas intencionalidades pulsionais distintas.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 594.

Conclusão: sublimação

Aproximo-me do final deste ensaio, mas, antes de terminar, gostaria de fazer uma curta referência à problemática da sublimação, pela sua estreita relação com a história do desejo. Duas observações prévias são aqui necessárias, para a plena compreensão deste fenómeno e do seu alcance: o facto de ele representar, por um lado, uma transformação da pulsão sexual que é ainda uma satisfação dessa pulsão; e o facto de, por outro lado, existir uma transferência de energia para uma atividade que mantém, com a satisfação sexual, uma relação interna³⁸². Não entrarei na discussão, demasiado técnica, sobre se mesmo a satisfação da pulsão sexual na relação sexual normal – ou seja, a sexualidade genital – não representará já uma primeira forma de sublimação da sexualidade, que, inicialmente, se distribui, de forma indiferente, pela totalidade do corpo erógeno³⁸³. Todavia, percebe-se facilmente a importância desta questão, pois, se assim for, o processo de sublimação estará a par das primeiras fases do desenvolvimento e da autonomização do Ego; assim, a sublimação não aparecerá apenas como uma restrição mais ou menos forçada do desejo – e, nessa medida, impossível de distinguir do recalçamento –, mas sim como uma condição indispensável à vida de relação entre sujeitos adultos.

Para situar a sublimação no campo da problemática do desejo, recorrerei ao que nos diz Freud sobre Leonardo da Vinci³⁸⁴. Toda a sua argumentação se baseia numa reconstrução do que se poderia chamar a «pré-história» de um quadro de Leonardo intitulado «A Virgem, Sant'Ana e o Menino», reconstrução suportada na interpretação de uma frase de Leonardo sobre a mais antiga recordação da sua vida de criança. Não entrarei nos pormenores da explicação avançada por Freud desta recordação, pois, para tal, necessitaria de um outro ensaio. Mas podemos perceber o essencial. No referido quadro, representando uma cena familiar, encontramos, na manta que cobre parcialmente a virgem, a forma estilizada de um abutre; por outro lado, a mais antiga recordação de infância de Leonardo, filho ilegítimo, educado pela mãe, que seu pai engravidara, refere-se também a um abutre, no qual Freud vê um símbolo da maternidade, tese aliás facilmente comprovável pelo recurso à mitologia, à história das religiões do próximo oriente e a alguns textos dos Padres da Igreja sobre a virgindade de Maria, a mãe de Jesus. Que o mais antigo desejo de Leonardo, que tinha a sua mãe por objeto, simbolizada pelo abutre da sua recordação, continue a marcar a sua vida adulta a ponto de reaparecer na sua atividade artística – de uma forma que para

³⁸² Antoine Vergote, *Dette et désir*, p. 210.

³⁸³ *Ibidem*, p. 212.

³⁸⁴ Cf. Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, trad. franc. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1980.

o próprio Leonardo terá permanecido em parte inconsciente – é o que Freud nos convida a pensar.

A teoria psicanalítica da sublimação coloca todo o comportamento desejante sob o efeito das experiências passadas. Mas será que, nesta nossa história pessoal do desejo, são os primeiros desejos e a sua satisfação ou frustração que determinam o nosso futuro? Terá o passado este poder sobre o presente que Freud insiste em lhe conferir? Não será a história de cada ser humano orientada, em primeiro lugar, para o futuro? Não é fácil responder a este conjunto de questões e não queria terminar este ensaio com um otimismo fácil ou com uma proposta consoladora. Diria apenas que a vida da consciência se estende por três dimensões do tempo, e não apenas por duas, e que uma delas é o futuro. Tal como ao ouvirmos uma melodia não podemos deixar de antecipar, a cada instante, as notas que ouviremos no instante seguinte, como se o nosso presente tendesse para ele, antecipando-o, também a nossa vida é permanentemente tenção e projeto. A vida afetiva e sexual de Leonardo – por outras palavras, a sua vida como sujeito desejante – terá ficado para sempre marcada, como Freud mostrou, pela sua relação precoce com a mãe. Mas as obras que realizou, sendo o testemunho dessa relação, que para sempre o prendeu ao passado e à sua experiência mais infantil do desejo, são também, ao mesmo tempo, o testemunho do esforço para compreender esse passado e, assim, para o ultrapassar.

*

Referências bibliográficas

- BERNET, Rudolf, «Phantasia et phantasme chez Husserl et Freud», in *Phainomenon*, 16/17 (2008) 143-156.
- FREUD, Sigmund, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, (hrsg. von Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris), London, Imago Pub. Co., 1950.
- FREUD, Sigmund, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, trad. franc. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1980.
- FREUD, Sigmund, «Der Familienroman der Neurotiker», in GW VII, pp.

- 227-231; trad. franc. «Le roman familiale des névrosés», in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1992, pp. 157-160.
- FREUD, Sigmund, «Das ökonomische Problem des Masochismus», trad. franc., «Le problème économique du masochisme», in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1992, pp. 287-297.
- FREUD, Sigmund, «Triebe und Tribschicksale», in *Gesammelte Werke*, Studien-Ausgabe, Band III, pp. 81-102.
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil, Husserliana XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- MURAKAMI, Yasuhiko, «Affection, Autism and Mental Disorders: Husserl's Theory of Meaning and Psychopathology», in *Studia Phaenomenologica*, X (2010) 193-204.
- PIRON, Herman et VERGOTE, Antoine, «L'exercice de la Psychanalyse chez Freud et la découverte des concepts psychanalytiques», in Winfrid Huber / Herman Piron / Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, pp. 19-111.
- VERGOTE, Antoine, «Psychanalyse et Anthropologie Philosophique», in Winfrid Huber / Herman Piron / Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Dessart, 1964, pp. 147-255.
- VERGOTE, Antoine, *Dette et désir*, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

Enlaces e desenlaces do desejo: Um apontamento a partir da psicanálise

Fernando Sampaio³⁸⁵

Introdução

O desejo, na linguagem popular, evoca um movimento de concupiscência ou de co-biça. Com Freud ganhou novas configurações e capital importância. Tornou-se um conceito chave na Psicanálise associado ao modelo pulsional. Freud usou o termo *Wünsche*, um termo plural – desejos –, que significa «aspiração», voto formulado (ou inconsciente). Só com o tempo o termo se impôs no singular.

O desejo habita o homem em sua realidade psíquica mais profunda. Como impulso psíquico inconsciente, é um dinamismo interno que mobiliza o sujeito para a construção psíquica e abre-o ao mundo externo na procura do outro. Neste movimento dinâmico e complexo de enlaces e desenlaces fantasmáticos na esperança de prazer, constitui-se como um importante fator de motivação humana, de procura de relação e de criatividade. Mas o desejo é ambíguo. Se mobiliza o sujeito para uma promessa de satisfação, também o torna um eterno insatisfeito: um ser desejante.

1. O desejo na perspectiva de Freud

Foi em *Interpretação dos Sonhos*³⁸⁶ que Freud estudou pela primeira vez o desejo. Aí sugere que o desejo «habita» o inconsciente e se organiza a partir do material

³⁸⁵ Docente da Faculdade de Teologia da UCP.

³⁸⁶ Cf. S. Freud, *A Interpretação dos Sonhos*, 3.º vol., Lisboa, Pensamento: Editores Livreiros, 1989, pp. 128-147.

recalcado da infância, nomeadamente com as proibições ou interditos da crise edipiana³⁸⁷. Freud admite a existência de desejos conscientes, neste caso desejos diurnos, mas a sua função e importância é secundária. É o desejo inconsciente que interessa a Freud. Os desejos conscientes servem apenas de motivo ou disfarce para a manifestação do desejo inconsciente na organização do sonho. A satisfação conseguida pelo sonho surge, por isso, pela via regressiva, pela via mais curta, revelando que «o desejo representado no sonho é necessariamente infantil»³⁸⁸.

O desejo habita o inconsciente. Manifesta-se de forma particular no sonho. Este é sempre, para Freud, realização de um desejo inconsciente. Nem todos os sonhos, porém, são uma realização prazerosa. Nos sonhos de desprazer o desejo está ligado a interditos penosos³⁸⁹ e por isso acaba por provocar mal-estar. Por vezes a reação é de tal forma violenta que interrompe o sono, causando angústia³⁹⁰. A finalidade é proteger o sono, acautelando-o daquilo que é insuportável. O mesmo se pode dizer dos sonhos de punição. Também estes realizam «um desejo inconsciente, o de um castigo infligido ao sujeito por um desejo proibido e recalcado»³⁹¹.

No sonho um desejo inconsciente realiza-se da mesma forma que o desejo pelo seio materno. É na dimensão onírica, portanto, que o desejo se disfarça e realiza. Na verdade, só aí pode ser feliz, pois na dimensão da realidade jamais alcança a satisfação. A realidade do mundo, os acontecimentos e os factos sempre frustram a capacidade desejante do homem: o desejo de ser preenchido, de ser completado, de ser plenamente feliz. O desejo pode realizar-se, mas nunca é plenamente satisfeito. Se houvesse satisfação, desapareceria e o homem sem desejo é um cadáver. O homem é um eterno insatisfeito e talvez por isso um sonhador, um incansável procurador do objeto perdido (ou mítico?), condição que o coloca na trajetória da busca de Deus, o único que poderá preencher o vazio do objeto perdido e encaminhar o desejo para a satisfação plena, como dão conta os místicos.

Desejo não é o mesmo que necessidade³⁹². Necessidade é um conceito biológico, da ordem da natureza, vital, ligado à autoconservação. Implica uma tensão interna que impele o organismo numa determinada direção, na busca de apaziguamento dessa tensão. A necessidade precisa de um objeto real, adaptado à situação, específico

³⁸⁷ Cena originária (coito parental que dá conta dos enigmas sobre as origens), castração (sobre a diferenciação sexual) e fantasma da sedução (sobre a sexualidade do próprio). Estes três fantasmas edipianos dão conta dos enigmas da sexualidade e sua resolução para a criança. Afirma Viviani que estes fantasmas são a encenação da posição do sujeito em relação ao objeto do seu desejo.

³⁸⁸ S. Freud, *A Interpretação*, p. 131.

³⁸⁹ Interdito do incesto/castração, por exemplo.

³⁹⁰ Cf. S. Freud, *A Interpretação*, p. 134.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 134.

³⁹² Cf. A. Mijolla & S. Mijolla-Mellor, *Psicanálise*, Lisboa: Climepsi Editores, 2002, p. 202.

(comida, água, etc.) que realize a satisfação e, deste modo, leve à sobrevivência. O desejo, porém, é de ordem psíquica, inconsciente, fantasmática. Pertence à ordem do simbólico. Não implica uma relação com um objeto concreto, mas com um fantasma ou fantasia. Por isso a satisfação nunca é plenamente alcançável.

Qual a origem do desejo? Diz Freud que a primeira necessidade, geralmente a fome, provoca excitação no bebê e este procura uma saída pela via motora. A criança que tem fome chorará desesperadamente ou, então, agitar-se-á. A mãe intervém e procura acalmar o bebê e satisfaz a sua necessidade, dando-lhe o seio. O bebê alimentado e afetuosamente aconchegado *«adquire a experiência da satisfação que põe fim à excitação interna. Um elemento essencial desta experiência é o aparecimento de uma certa percepção (o alimento, no exemplo escolhido), cuja imagem mnésica permanecerá associada ao traço mnésico da excitação da necessidade. Quando a necessidade voltar a aparecer, haverá, graças à relação estabelecida, o desencadear de um impulso psíquico que investirá de novo a imagem mnésica desta percepção na memória, e provocará novamente a própria percepção, quer dizer, reconstituirá a situação da primeira satisfação. É a este movimento que chamamos desejo.»*³⁹³

O desejo é, então, um impulso com origem na primeira experiência de satisfação. Esta é inseparável do seio que satisfaz e aconchega. Constitui o primeiro traço de memória do outro, a primeira representação interna do objeto de amor, o primeiro enlaçamento dando início à estruturação psíquica e à busca do outro³⁹⁴. E se a primeira experiência não é prazerosa? Dirá mais tarde M. Klein que, nesse caso, em vez de um objeto bom e prazeroso, capaz de fundar e enquadrar a estruturação psíquica, fonte de uma boa autoestima, é internalizado um mau objeto, perturbador e patológico, um nó cego provocador de dor psíquica. Winnicott associa-lhe a formação de um falso *self* e A. Green a formação de um vazio tumular, gélido e doloroso, síndrome da «mãe morta», fonte de violência, tristeza e desespero.

O desejo, surgindo no intermédio entre a necessidade e a satisfação, não é uma realidade objetiva, mas uma fantasia ou fantasma que dá conta da ausência do objeto de amor e constitui-se como um impulso na procura deste. Desta forma, quando surge uma nova necessidade, a mãe não satisfaz logo³⁹⁵ e é vivida como ausente. O bebê, então, recorre à primeira memória de satisfação, investindo-a pulsionalmente, e procura alcançar a satisfação pelo re-encontro com o seio caloroso e nutriente. Essa realização é, porém, de natureza alucinatória e serve para acalmar o bebê na ausência do seio real e até que este apareça. A alucinação do seio, através do chuchar a

³⁹³ S. Freud, *A Interpretação*, p. 141.

³⁹⁴ Na perspectiva de Freud, esse primeiro traço mnésico funda o psiquismo.

³⁹⁵ Situação vivida como ausência de objeto.

língua, o dedo, uma fralda ou a chupeta, permite ao bebé realizar o desejo e acalmar temporariamente o impulso da fome. Não estamos aqui na dimensão onírica, mas num trabalho psíquico de enlaces e desenlaces onde a fantasia é rainha. Neste sentido, Laplanche e o seu colega Pontalis dizem que o desejo está indissoluvelmente ligado a «traços mnésicos», é de ordem psíquica e inconsciente, e encontra a sua realização na reprodução alucinatória das percepções tornadas sinais dessa satisfação³⁹⁶. «É por esta razão que se pôde concluir que não existe, propriamente falando, satisfação do desejo na realidade, que a dimensão do desejo não tem outra realidade além de uma realidade psíquica³⁹⁷». O desejo por isso nunca é satisfeito, embora possa ser realizado, já que tem origem e sustentação na falta essencial que habita o ser humano e sem a presença efetiva do objeto de desejo (este é da ordem da fantasia) não é possível reviver a experiência mítica original. O desejo organiza-se, com efeito, na ausência do objeto, no lugar vazio da pessoa amada e dá conta da nostalgia do objeto perdido. É uma realidade negativa que, ao lembrar dramaticamente o objeto faltante, o torna ostensivamente presente.

Valorizando a teoria de Freud, fica o facto de este ter colocado o desejo no centro do psiquismo humano e de o apresentar como um impulso que põe o sujeito à procura de satisfação desde a mais tenra idade. Deste modo, o desejo impulsiona o sujeito para e ao longo da estruturação psíquica, através de enlaces e desenlaces próprios a cada etapa do desenvolvimento, empurrando-o ao mesmo tempo para fora de si mesmo e no encalço do amor do outro. O desejo constitui-se, assim, como um motor psíquico, pois, como sugere Freud, nada a não ser um desejo pode pôr a funcionar o aparelho mental³⁹⁸. Não podemos esquecer, no entanto, a possibilidade de o desejo ser patologicamente afetado e perturbar seriamente o desenvolvimento psíquico em suas diferentes etapas pela criação de nós cegos provocadores de rigidez e morbili-dade psíquica.

O desejo habita também *eros*. *Libido* é um conceito que se refere ao desejo sexual na procura de prazer³⁹⁹, sugere Freud em *Os Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905). A manifestação e a organização da libido realiza-se de acordo com a evolução das suas zonas erógenas: oral, anal e genital. Neste sentido, o desejo reveste-se de uma natureza erótica e a satisfação tem como fim resolver ou apaziguar a pulsão sexual, podendo este investimento ser de natureza narcísica (desejo de si) ou objetual (desejo do outro)⁴⁰⁰. A satisfação da fome, por exemplo, parte de uma necessi-

³⁹⁶ Cf. J. Laplanche & J.B Pontalis, *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Editorial Presença, 1990, p. 110.

³⁹⁷ A. Mijolla & S. Mijolla-Mellor, *Psicanálise*, cit., p. 204.

³⁹⁸ Cf. S. Freud, *A Interpretação*, p. 142.

³⁹⁹ Cf. J. Laplanche & J. B. Pontalis, *Vocabulário*, p. 229.

⁴⁰⁰ Segundo Freud, a libido inicialmente começa por investir o Ego, a que chama narcisismo primário,

dade, mas a satisfação, que é feita através da cavidade oral, primeira zona erógena da criança, adquire também uma qualidade erótica e produz prazer.

Tendo em conta as fases do desenvolvimento sexual infantil caracterizadas pela prevalência de uma zona erógena podem descrever-se, na perspetiva de Freud, três modos de organização da libido: oral, anal e genital. E tendo em conta estas fases, a organização evolutiva da libido vai do autoerotismo à heterossexualidade, passando pelo narcisismo e pela escolha de objeto homossexual⁴⁰¹. Só com o primado da organização genital a criança sai da anarquia das pulsões parciais, próprias da sexualidade infantil e polimorfa, e se abre à heterossexualidade própria do adulto, alcançável plenamente apenas com a adolescência⁴⁰².

Ao nível das fases da organização da libido merece particular ênfase a organização Edipiana. Nesta o desejo revela-se de forma intensa, ambígua e conflitual na relação com as figuras parentais e introduz o menino nos enigmas e mistérios da sexualidade humana. O menino⁴⁰³ descobre a cena originária⁴⁰⁴, alimenta desejos incestuosos em relação à mãe e vive sentimentos agressivos contra o pai que impõe a lei e a separação da mãe. Todas estas fantasias, vividas no contexto necessário da educação que baliza o comportamento com normas e alguns castigos, são geradoras de angústia e culpabilidade. A descoberta da diferença sexual, associada às fantasias incestuosas de desejo de posse da mãe, provoca fantasias de castração. Esta perda simbólica do pénis dá sentido a todas as outras perdas, bem como a imposição da lei pelo pai (não possuirás a mãe). Na resolução do processo edipiano, os desejos incestuosos, as fantasias de castração e a cena originária são recalcados, passando a ser fonte de desejo inconsciente e a manifestar-se através do sonho. A sua realização tem sempre, por isso, um carácter regressivo e uma natureza infantil.

Através do conceito de libido, Freud submeteu o desejo à pulsão sexual. A sexualização do desejo, porém, torna-o uma força psíquica indomável e imparável que se revela tanto na procura do prazer como na influência que exerce em todas as fases da vida do sujeito, desde a dimensão corporal à psíquica, passando pela relacional e cultural. A pessoa humana é sempre um ser afetado pela sexualidade. Mas o sujeito

fundador da autoestima. Só posteriormente, com o desenvolvimento, retira uma parte desse investimento pulsional em si e volta-o para os objetos (para o outro). Se por qualquer razão frustrante houver retração desta libido objetual, novamente a volta para o Ego, transformando-o em seu objeto de amor. Forma-se, neste caso, o narcisismo secundário, verificando-se uma fixação patológica da libido no Ego, como acontece nas psicoses e outras formações patológicas. O investimento narcísico inicial tem como função a sobrevivência; o investimento objetual tem como função a reprodução da espécie.

⁴⁰¹ Cf. J. Laplanche & J.B. Pontalis, *Vocabulário*, p. 278.

⁴⁰² Cf. *Ibidem*, p. 278.

⁴⁰³ Freud estudou o Édipo em relação ao menino e colocou-o como modelo. Deixou o estudo da sexualidade feminina para as mulheres psicanalistas, pois considerava-a como uma espécie de mistério.

⁴⁰⁴ Refere-se à união sexual entre a mãe e o pai. Dá conta do enigma das origens.

(o Ego do sujeito), pressionado pela pulsão sexual, por um lado, e por outro pela realidade e pelas instâncias morais, tem de domar o desejo para não se tornar seu refém e o tornar suportável. Põe por isso em marcha mecanismos defensivos para o manter dentro dos limites adequados e num sentido de equilíbrio com a realidade e a racionalidade, evitando que adquira conotações patológicas através de uma busca desregrado e, por vezes, destrutiva de prazer. E se o desejo se liberta da força contentora e crítica da racionalidade, subjugando a razão e pondo-a ao seu serviço? O desejo auto diviniza-se e passa a recriar a realidade à sua imagem⁴⁰⁵!

E qual a função do pensamento na regulação do desejo? A alucinação do objeto de amor é de natureza regressiva e negativa, como vimos, mas isso é insuficiente. Freud defende que «uma resistência deve opor-se ao trajecto regrediente da excitação; sem essa resistência, o desprazer reapareceria. Vai então intercalar-se uma actividade de pensamento que visa obter, do exterior, a identidade julgada apropriada para apaziguar a tensão, percepção cuja recordação foi retida.»⁴⁰⁶ Dizendo de outro modo, se o desejo se realiza no sonho, mas de uma forma regressiva, também se realiza através do pensamento, sendo esta uma forma positiva e orientada para a realidade e, por isso, mais satisfatória porque aceita a perda ou ausência de objeto, tornando-a suportável. O pensamento, desta forma, «é apenas um substituto do desejo alucinatório»⁴⁰⁷, defende Freud. Em Bion, mais tarde, o pensamento tem uma função mais substancial. É visto como uma ponte ou símbolo que aproxima as duas margens do vazio do desejo. Segundo o autor, com a ajuda da mente materna de uma «mãe suficientemente boa», o bebé coloca no lugar vazio da ausência do objeto (do seio) um pensamento. Dá-lhe um sentido pela via do simbólico e inicia a capacidade de pensar, tornando o desamparo ou frustração suportável. O pensamento impõe-se, então, como um substituto do desejo alucinatório, com a vantagem de ser um substituto de natureza criadora. Tendo por detrás o desejo, não o realiza pela via da agitação emocional, mas pela via simbólica e sublimatória alinhada pelo princípio da realidade ou, por outras palavras, pela racionalidade.

2. O desejo e o outro

Retomando a ideia de «traço mnésico» proposta por Freud, relacionamos desejo e objeto, isto é, desejo e alteridade. Deve dizer-se que, para o autor, a mente humana

⁴⁰⁵ O. Braga, «Quando o desejo se transforma em patologia», em <https://espectivas.wordpress.com/2009/08/20/quando-o-desejo-se-transforma-em-patologia/> (consultado a 09 de abril de 2011).

⁴⁰⁶ A. Mijolla & S. Mijolla-Mellor, *Psicanálise*, p. 204.

⁴⁰⁷ S. Freud, *A Interpretação*, p. 142.

nasce vazia e necessita ser configurada. Embora o objeto se imponha por si mesmo através dos cuidados maternos e seja anterior ao bebê, para Freud é o sujeito que cria o objeto em função da pulsão. Mais, começa por ser um objeto parcial e só numa segunda fase se torna objeto total. Isto é, a primeira representação interna do outro (a mãe) não é uma imagem inteira, como seria de esperar, mas apenas o seio materno⁴⁰⁸, objeto parcial. Só mais tarde surge a representação do objeto inteiro. Freud dá conta, ainda, que o desejo pode mudar de objeto, tendo em conta as fases do desenvolvimento sexual e os interesses libidinais. O objeto é sempre objeto da pulsão, um objeto para o qual as relações interpessoais parecem ter uma natureza demasiado contingente; é um objeto descartável. O objeto que se vai formando na mente do bebê (a representação mental do outro) é, portanto, criado (ou descoberto) a partir das experiências de satisfação⁴⁰⁹ que servem de base à estruturação psíquica do mundo interno e do mundo externo. O problema coloca-se quando as experiências primárias não são satisfatórias, como já ficou dito atrás.

Se para Freud o sujeito nasce com a mente vazia, começando a ser psiquicamente configurada com o primeiro traço mnésico de satisfação, para Klein⁴¹⁰ a mente vem cheia de conteúdos inatos, isto é, de fantasias inconscientes de natureza sexual e agressivas relacionadas com as figuras parentais. O objeto é pré-existente às pulsões. As figuras parentais reais, por outro lado, são um importante suporte para que o bebê projete quer as fantasias de amor quer as fantasias agressivas⁴¹¹. Neste sentido, particularmente a mãe é alguém com quem a criança mantém laços e relações intensas, sendo estas umas vezes gratificantes e outras frustrantes e agressivas. Através de experiências gratificantes a criança vai internalizando um bom objeto⁴¹² que será, ao longo da vida, fonte de autoestima pessoal e base de confiança no outro, dando a possibilidade de reparação das relações, de empatia e da compaixão.

Fairbairn⁴¹³, seguidor de Klein, contestou as hipóteses básicas da teoria pulsional de Freud e, como primeiro passo, reformulou a teoria libidinal. Para ele a libido não é procura de prazer sexual, mas procura de relação com o outro. Refere o autor que os recém-nascidos de todas as espécies apresentam comportamentos pré-programados que os ligam a suas mães. O bebê humano é tão orientado para a mãe como outros

⁴⁰⁸ Cf. Freud, «Analysis of a phobia in a five-year-old boy». In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud* (SE), vol. 10, Londres, Hogarth Press, p. 108; ainda é mais explícito em: «Inhibitions, Symptoms and Anxiety», SE, vol. 20, p. 170.

⁴⁰⁹ Cf. J.R. Greenberg & S.A. Mitchell, *Relações de Objeto na Teoria Psicanalítica*, Lisboa, Climepsi Editores, 2003, p. 65.

⁴¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 153-170.

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 165.

⁴¹² A internalização de um bom objeto, purificado de toda a agressividade é fundamental para uma estruturação psíquica saudável.

⁴¹³ Cf. J.R. Greenberg & S.A. Mitchell, *Relações de Objecto*, pp. 187-196.

animais de espécies inferiores, mas como não tem os padrões instintivos que apetrecham os animais o seu percurso até à mãe é mais precário, rudimentar e longo. Diz que «o comportamento e as experiências dos seres humanos não resultam de um conjunto de tensões adireccionais que procuram alívio, não são construídas a partir de um anseio por diversos prazeres corporais, os quais secundariamente se alteram e transformam em comportamentos desejáveis e aceitáveis. [...] O comportamento e a experiência humana resultam fundamentalmente da procura e da manutenção de contactos com outros.»⁴¹⁴ O prazer, nesta perspetiva, não é visto como um fim em si mesmo, mas como uma oportunidade de contacto ou um modo de relação com o outro. Nesta mesma linha e indo para além da psicanálise, Bowlby⁴¹⁵ defendeu que o bebé nasce apetrechado com comportamentos inatos que o potenciam para o estabelecimento de vínculos com o adulto, que resultam na manutenção de um comportamento de proximidade⁴¹⁶.

Em suma, o desejo podendo ter ou não uma conotação sexual impulsiona o sujeito para fora de si mesmo na procura de laços gratificante com o outro, de uma busca de confirmação, de uma procura de reconhecimento, de um anseio de amor. O outro, no entanto, nunca satisfaz plenamente porque não é o «messias» esperado. Essa cena frustrante leva, contudo, a que o sujeito nunca baixe os braços na sua demanda de amor, de alguém que o complete, na procura de plenitude. O desejo nunca encontra na realidade objetiva do mundo externo um objeto que lhe corresponda, que o preencha plenamente. Impulsionado por isso, o sujeito lança-se na criatividade e persegue o sonho, supera-se a si mesmo (necessidades e faltas), procura o encontro com o Outro que está para além das margens de todas as faltas e da finitude contingente e frustrante do tempo.

3. O desejo do desejo

Para Lacan o desejo do homem é o desejo do desejo do outro⁴¹⁷. Esta afirmação remete para a estruturação psíquica do sujeito, nomeadamente para o estágio do espelho, primeira fase da construção da identidade, da construção do «je», que se situa entre os 6 e os 18 meses. É no outro e pelo outro (a mãe) que o reconhecimento de si se vai fazer. E faz-se através de uma relação dual especular que aliena o sujeito

⁴¹⁴ *Ibidem*, pp.192-193.

⁴¹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 223-226.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 224.

⁴¹⁷ Cf. Angela de Melo Kern & Andrea Rossi, «O funcionamento psíquico como limitador das perspetivas em pacientes psicóticos» em www.scielo.br/scielo.php?pid=2000 (consultado a 09 de abril de 2011).

nesse outro.

Na primeira fase da constituição do desejo, o rosto materno constitui-se como espelho para o bebê. O bebê descobre-se a partir daquilo que a mãe lhe devolve, nomeadamente pelo olhar e pelo rosto. Isto quer dizer que essa primeira imagem que a criança constrói de si mesma é uma imagem dada ou devolvida pelo outro, levando a que a sua intimidade fique escondida e silenciada e o outro se instale nesse espaço vazio. Isto quer dizer que quando eu me procuro no meu interior é o outro que eu encontro. A criança constrói-se, então, à imagem do semelhante e, quando olha para a mãe, procura a aprovação do Outro simbólico. Neste sentido, nesta primeira fase, a criança para ser um «eu» aliena-se ao desejo do outro.

Mas no discurso da mãe há também uma realidade fantasmática e cultural ou simbólica escondida. Tendo em conta o complexo de Édipo, a mãe vive a falta provocada pela castração e o desejo do falo, que em menina era o falo do Pai. O filho é por ela colocado no lugar da falta, passando fantasmaticamente a ser o falo. Neste sentido, ela fica narcisicamente completa e o bebê cumpre o desejo da mãe, realizando ilusoriamente o desejo infantil, o desejo de ter um falo. Temos então a mãe, o falo e o filho. O falo é o filho enquanto corpo erotizado, significante do desejo da mãe. Desta forma, o desejo da criança é o desejo da mãe, ficando aquele alienado a esta, alienado o seu desejo.

A saída dessa alienação faz-se através da metáfora paterna, com a fase edipiana. A intervenção efetiva do pai sobre a mãe e, mediado por esta, sobre o filho é essencial nesta segunda fase da construção da identidade e do desejo. Concede à criança um estatuto de sujeito. Leva-a a descobrir que o outro do espelho não é o outro real, mas apenas uma imagem. Desta forma a criança liberta-se do imaginário (desejo) da mãe e, separando-se desta, torna-se capaz de construir o seu próprio imaginário, tornando-se um sujeito desejante e capaz de aceder à dimensão simbólica.

A função paterna descrita não coincide necessariamente com o pai real e sua ação. A função paterna é a eficácia da lei sobre o desejo da mãe e do filho. A lei enunciada é a lei contra o incesto e é enunciada em Nome do Pai. O Nome do Pai é o significante da lei, significante fundamental que dá ao sujeito a sua significação. Mas se a lei proíbe o incesto, e deste modo impõe a perda do objeto, também funda o desejo. Melhor, funda o sujeito sexuado e desejante, dando-lhe um nome.

Conclusão

O desejo é um impulso inconsciente que procura a satisfação e remete para um

sentido sexual. O desejo move o aparelho psíquico: faz sonhar, dormir e acordar. Leva à produção do pensamento e faz do sujeito um ser desejante. O desejo, nostalgia do objeto perdido, não passa, no entanto, de uma alucinação⁴¹⁸.

Freud, ao formular a teoria do desejo, introduziu no mais íntimo do psiquismo humano um dinamismo, uma motivação que impulsiona o sujeito a construir-se a si mesmo internamente e a ir para além de si próprio no sentido da realidade externa, do Outro.

A libido (desejo sexual), ao investir os objetos, transforma-os em objetos de desejo, objetos de prazer. Parece dar conta de uma procura de encontro com o outro e de reconhecimento da alteridade. Esta afirmação, no entanto, deve fazer-se com cuidado porque, para Freud, o objeto é criado (descoberto) pela pulsão e existe em função da satisfação ou gozo desta, sendo descartável. No limite, para satisfazer o desejo, o sujeito torna-se escravo do outro ou vice-versa. O desejo, neste sentido, é um impulso erotizado e pulsionalizado que necessita ser contido e socializado para não se tornar patológico e destruidor.

A libido toma, por vezes, o próprio corpo como seu objeto, mas isso tem as suas consequências ao nível de saúde física e mental. Em algumas situações de doença física grave, sobretudo se conduz à incapacidade e/ou à mutilação visível, o corpo erotizado e narcisicamente amado, exibido para ser admirado pelo outro, passa a ser vivido como um corpo traidor, humilhante, narcisicamente ferido e vergonhoso. O impulso desejante torna-se fonte de dor e só o não-desejo pode ser apaziguador. Mas isso significa morrer psíquica e espiritualmente antes que o morrer físico aconteça. Uma senhora que gostava de se ver nua ao espelho, depois de ter feito uma mastectomia à da esquerda, dizia: «já não consigo ver-me nua ao espelho. Este não é o meu corpo. Fui mutilada». E acrescentava: «a vida perdeu o sentido». Morreu passados uns meses, ela que poderia sobreviver à doença oncológica.

O dinamismo relacional presente na libido depressa foi libertado da clausura pulsional pelos discípulos de Freud. Fairbairn, contrariamente ao mestre, considerou que a função primária da libido não era a procura de prazer sexual, mas a procura do outro⁴¹⁹, afirmando a relacionalidade como uma característica psíquica e uma dimensão da condição humana. Para Freud «os vínculos sociais são secundários». A importância do outro depende da sua capacidade para facilitar a descarga das necessidades pulsionais e, apesar de poder estar bem ajustado, o conceito de objeto no modelo pulsional não garante a este importância nem lhe dá um estatuto de ser único⁴²⁰. Com

⁴¹⁸ Cf. Soraia S. Rodrigues, «Demanda e desejo em Psicanálise», em www.psicologia.com.pt (consultado a 9 de abril de 2011).

⁴¹⁹ Referido por J.R. Greenberg & S.A. Mitchell, *Relações de Objecto*, p. 190.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 70.

Fairbairn, pelo contrário, a procura de relação é primária e o objeto tem valor em si mesmo, constituindo a libido um impulso relacional na procura do Outro.

Indo para além da perspetiva pulsional de Freud, alguns autores, nomeadamente Lacan, sugerem que o desejo é da ordem do simbólico⁴²¹, da ordem da cultura, podendo ser observado através da linguagem. Sendo o inconsciente organizado como uma linguagem, cabe ao psicanalista realizar um trabalho de interpretação do relato dos sonhos, do discurso do cliente. Já para Bion, o vazio do desamparo ou do objeto perdido deve ser significado através de um símbolo, da palavra, do pensamento, dando uma orientação criativa e positiva ao desejo. Se assim não acontecer, resta apenas a descarga emocional mais ou menos incontrollável, a dor psíquica a que o sujeito não consegue dar nome, a patologia.

Para Lacan, ainda, o desejo do homem é o desejo do desejo, dando conta da relevância do outro na construção psíquica e pondo em realce a importância da cultura. Neste sentido o homem constrói-se à semelhança do outro. Quando alguém se procura em si mesmo, não é a si mesmo que encontra, mas o outro em si.

Os diversos autores, através dos seus diferentes contributos teóricos, dão conta, em primeiro lugar, da fundação e organização do desejo como um dinamismo impulsionador da vida inscrito no psiquismo do homem, tornando o homem um ser desejante. Carregando em si a nostalgia do objeto perdido, a insatisfação impulsiona o homem na procura de um outro que o satisfaça, o complete, o preencha, mas essa satisfação nunca é encontrada nos objetos reais. A dimensão simbólica do desejo dá-lhe, desta forma, um impulso criativo e criador de cultura, a capacidade de sonhar e construir sonhos. Estabelece-se, assim, no sujeito um dinamismo relacional que dá ao homem uma natureza dialógica, uma capacidade para fazer e desfazer laços e voltar a fazê-los, uma pulsão para a criação cultural. Esta procura incansável por alguém que cumpra a missão de «matar» o desejo saciando-o de plenitude coloca o homem na trajetória de Deus, o OUTRO onde encontra o gozo pleno, lugar onde desejo se silencia.

Mas o desejo é também uma presença do desejo do outro em si. Esta nota de Lacan não é de menor importância, pois permite pensar que quando o homem deseja encontrar Deus é porque Deus o encontrou antes e o chamou pelo seu nome. No desejo do outro, Deus coloca o desejo de ser encontrado, qual sede de infinito, como sugere o salmo: «Como a corça anseia pelas águas vivas, assim minha alma suspira por vós, ó meu Deus. Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei contemplar a face de Deus?» (Sl 41:1-2).

⁴²¹ Cf. Taciana de Melo Mafra, «De Freud a Lacan: a articulação do inconsciente como linguagem» em www.torodepsicanalise.com.br/publicacoes/arq_00029.pdf (consultado a 09 de abril de 2011).

Referências bibliográficas

- BRAGA, O., «Quando o desejo se transforma em patologia», em <https://espectivas.wordpress.com/2009/08/20/quando-o-desejo-se-transforma-em-patologia/> (consultado a 9 de abril de 2011).
- FAIRBAIRN, R., *Estudos Psicanalíticos da Personalidade*, Lisboa, Vega Editora, 2000.
- FREUD, S., «Inibitions, Simptoms and Anxiety», in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud* (SE), vol. 20, Londres, Hoharth Press, 1936, pp. 75-175.
- FREUD, S., «Analysis of a phobia in a five-year-old boy», in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud* (SE), vol. 10, Londres, Hoharth Press, pp. 1-149.
- FREUD, S., *A Interpretação dos Sonhos*, 3.º vol., Lisboa, Pensamento – Editores Livresiros, 1989.
- FREUD, S., *Obras Completas*, tomos II e III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981 (4.ª ed).
- GREEN, A., *Narcisismo de Vida e Narcisismo de Morte*, S. Paulo, Editora Escuta, 1988.
- GREENBERG, J. R. & MITCHELL, S. A., *Relações de Objecto na Teoria Psicanalítica*, Lisboa, Climepsi Editores, 2003.
- JOAN & SYMINGTON, *O Pensamento Clínico de Wilfred Bion*, Lisboa, Climepsi Editores, 1999.
- KERN, A. de Melo; ROSSI, Andrea, «O funcionamento psíquico como limitador das perspetivas em pacientes psicóticos», em www.scielo.br/scielo.php?pid>2000 (consultado a 9 de abril de 2011).
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B., *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Editorial Presença, 1990.
- MAFRA, T. de Melo, «De Freud a Lacan: a articulação do inconsciente como linguagem», em www.torodepsicanalise.com.br/publicacoes/

arq_00029.pdf (consultado a 9 de abril de 2011).

MIJOLLA, A. & MIJOLLA-MELLOR, S., *Psicanálise*, Lisboa, Climepsi Editores, 2002.

RODRIGUES, S. S., «Demanda e desejo em Psicanálise», em www.psicologia.com.pt, (consultado a 9 de abril de 2011).

VIVIANE, A. L., «Lacan e o Édipo Freudiano», in *Textura – Revista de Psicanálise*, em www.revistatextura.com/leia/lacaneo.pdf (consultado a 09 de abril de 2011).

WONDRACEK, K. H. K. (org.), *O Futuro e a Ilusão, um Embate com Freud sobre Psicanálise e Religião*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

WINNICOTT, D.W. (1993), *Textos Seleccionados: Da pediatria à psicanálise*, Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1993 (4.^a ed).

DINÂMICAS DO DESEJO. PERSPETIVAS LITERÁRIAS

Sobre o desejo que habita alguns poemas

Jorge Fazenda Lourenço⁴²²

De Platão a Freud e aos surrealistas, o desejo tem sido entendido, sobretudo, como *carência* (falta, falha, privação), e como tal tem sido glosado pela tradição poética ocidental. É claro que o desejo pode ser de naturezas diversas – amor-desejo (*eros*), concupiscência, desejo místico, desejo metafísico (o «desejo sem concupiscência» de Levinas) –, como diversos serão os objetos de desejo – os corpos belos, a mulher idealizada, o Infinito, Deus. O desejo enquanto carência está ligado a uma falta de perfeição, a um vazio, a uma falha ontológica que é expressão da finitude humana, mas também da sua continuidade.

O conceito de desejo-carência tem dois aspetos, aliás interligados, especialmente importantes para a questão da poesia: a relação entre desejo e tempo e a aporia da manutenção do desejo.

Como lembra David Rabouin, «a falha instaurada pelo desejo é [...] a marca da nossa relação com o tempo. A falta aponta quer um futuro possível (possessão) quer um passado ausente (desposseção)»⁴²³. Esperança e nostalgia. O desejo, esse bem futuro que ansiamos ser presente, vive num permanente estado de inquietude, de tensão, e também de impotência, na medida em que sabe esperar o que nunca pode alcançar. Quando o sábio (o filósofo) diz desejar a sabedoria está a dar expressão a um paradoxo, na medida em que a inquietude do desejar é contrária à tranquilidade da sabedoria que pretende alcançar. E quanto mais sabedoria deseja, mais inquietude procura (provoca). O desejo cativa: atrai e prende.

A única solução seria desejar não desejar, dominar o desejo, eliminar o desejo. Epicteto: «não é pela satisfação dos desejos que se obtém a liberdade, mas pela

⁴²² Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. O autor autoriza a publicação do texto segundo as regras do novo acordo ortográfico, embora discorde do referido acordo.

⁴²³ «[...] la faille instaurée par le désir est [...] la marque de notre rapport au temps. Le manque indique à la fois un avenir possible (possession) et un passé absent (dépossession)» (David Rabouin, *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 25.) As traduções são minhas, salvo indicação em contrário.

destruição do desejo»⁴²⁴. É o grande ideal da ataraxia, que atingiu também os poetas do fim-de-século. Mas mesmo desejar acabar com o desejo traz inquietude.

Paradoxo do desejo: cumprir-se não se cumprindo; realiza-se não se realizando.

A imperfeição, a incompletude, o inacabamento é o que permite que o desejo se projete como futuro e que o sujeito se projete para fora de si. O desejo, enquanto falha, é o que torna a vida possível. «*La grande force c'est le désir*», escreve Apollinaire. Mas como manter o desejo vivo?

Para não se extinguir, o desejo tem de prolongar-se, tem de ser *dilatado* no tempo. A sua extinção tem de ser adiada, protelada, diferida. Este *deferimento* gera uma tensão entre excitação e frustração, um *latejar* do desejo, que é o que, em larga medida, a poesia busca representar. Ou mesmo dizer, como neste poema de Jorge de Sena, «A Eugénio de Andrade, por *Véspera da água*» (2.^a estrofe):

Descendo pelo tempo que o desejo
anseia seja uma demora tensa
ante um passado a dissolver-se agudo –

O desejo vivo move-se ao arrepio da posse: «Em verdade te digo, Natanael, cada desejo enriqueceu-me mais do que a posse sempre falsa do objeto do meu desejo»⁴²⁵, diz André Gide, nos seus *Frutos terrestres* (*Les nourritures terrestres*). Ou ainda:

Não me perguntes se amo. Aceita que deseje
e seja ardor, ternura, expectativa.
Tudo o mais não importa, é perder tempo e vida,
se de amor que te dou o meu desejo cresce.
(Jorge de Sena, 1972)

Mesmo quando a posse significa um amor sublimado numa imagem de fusão do sujeito e do objeto de desejo, a incorporação da «cousa amada» conduz ao esgotamento do desejo:

⁴²⁴ Cit. in *Ibidem*.

⁴²⁵ «Je te le dis en vérité, Nathanaël, chaque désir m'a plus enrichi que la possession toujours fausse de l'objet même de mon désir.» (André Gide, *Les nourritures terrestres suivi de Les nouvelles nourritures*, Paris, Gallimard, 1972, p. 1.)

Transforma-se o amador na cousa amada
 Por virtude do muito imaginar;
 Não tenho logo mais que desejar,
 Pois em mim tenho a parte desejada.

(Luís de Camões)

Consumar o desejo é consumir o desejo. Daí que aquela «contínua marcha para diante do desejo» (Hobbes) tenha como finalidade um futuro sempre adiado, fazendo do desejo um convite ao desejo⁴²⁶. Como se a própria posse fosse uma busca do desejo, ou constituísse, paradoxalmente, um acréscimo de desejo:

Amo-te muito, meu amor, e tanto
 que, ao ter-te, amo-te mais, e mais ainda
 depois de ter-te, meu amor. Não finda
 com o próprio amor o amor do teu encanto.

(Jorge de Sena, *As evidências*, VIII, 1-4)

O futuro do desejo é, ainda, o desejo: «o duro desejo de durar», de que fala Paul Éluard. É também a definição de poema, por René Char: «O poema é o amor feito do desejo mantido desejo»⁴²⁷.

Escapar à extinção do desejo na posse, na saciedade, ou no tédio e na apatia, é afirmar a perenidade do desejo enquanto potência. Mas esta afirmação pode ser dolorosa. Pode mesmo significar uma *dissociação entre desejo e amor*, em que o desejo é reduzido, por via da moral cristã, a um significado próximo da concupiscência ou lascívia, esse desejo das «coisas baixas» que tanto atormentou Santo Agostinho. Esta dissociação aparece significativamente no mito de Don Juan, personagem que encarna o desejo pelo desejo. Mas pode também ser fruto, numa perspetiva psicanalítica, de uma cultura assente na repressão da libido. Diz Freud: «Descobrimos que as tendências instintivas libidinais sucumbem a uma repressão patogénica quando entram em conflito com as representações éticas e culturais do indivíduo. Isto não significa que o sujeito tenha um conhecimento intelectual de tais representações, e sim que

⁴²⁶ «Ainsi le désir est-il une invite au désir.» (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.)

⁴²⁷ «Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir.» (René Char, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1967.)

reconhece nelas uma norma e se submete às suas exigências»⁴²⁸.

Não te amo, quero-te: o amar vem d'alma.
 E eu n'alma – tenho a calma,
 A calma – do jazigo.
 Ai! não te amo, não.

Não te amo, quero-te: o amor é vida.
 E a vida – nem sentida
 A trago eu já comigo.
 Ai, não te amo, não!

Ai! não te amo, não; e só te quero
 De um querer bruto e fero
 Que o sangue me devora,
 Não chega ao coração.

Não te amo. És bela; e eu não te amo, ó bela.
 Quem ama a aziaga estrela
 Que lhe luz na má hora
 Da sua perdição?

E quero-te, e não te amo, que é forçado,
 De mau, feitiço azado

⁴²⁸ «Hemos descubierto que las tendencias instintivas libidinosas sucumben a una represión patógena cuando entran en conflicto con las representaciones éticas y culturales del individuo. Esto no significa nunca que el sujeto tenga un mero conocimiento intelectual de tales representaciones, sino que reconoce en ellas una norma y se somete a sus exigencias.» (Sigmund Freud, «Introducción al narcisismo», trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, in *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 28.)

Este indigno furor.
Mas oh! não te amo, não.

E infame sou, porque te quero; e tanto
Que de mim tenho espanto,
De ti medo e terror...
Mas amar!... não te amo, não.

Neste poema de Almeida Garrett, a dissociação entre o desejo (sexual) e o amor, obedece a uma série de dualidades e de estereótipos bem conhecidos da nossa cultura. E tem um eco perturbante, ainda, na novela de José Régio, «O vestido cor de fogo», onde o desejo é conscientizado pelo narrador-protagonista, que, por sinal, é médico, como uma maldição moral. Afinal, segundo o descrente Sextus Empiricus, secundado pelo crente São Jerónimo, «adúltero é também o que ama a sua mulher com demasiado ardor»⁴²⁹:

Pois como durar toda a vida aquela embriaguez primeira? As horas de saciedade começaram a multiplicar-se, a prolongar-se, de modo que o meu desejo de Maria Eugénia já se não reacendia senão a espaços mais ou menos regulares, embora frequentes. Quando falo do meu desejo de Maria Eugénia, quero dizer aquele desejo que exige satisfação imediata e activa. Porque a sua simples presença física continuava a exercer poderosa influência em mim. Vê-la, ouvi-la, tocar-lhe, farejá-la, respirá-la, pensar comigo: «é minha! é minha!» – continuamente alimentava em certa parte do meu ser uma volúpia morna, uma disposição ao desejo que qualquer gesto, qualquer pretexto, podia levar ao paroxismo.

[...] Maria Eugénia não desgostava de ser tão constantemente desejada! tão fisicamente desejada. E aquela audácia dos seus olhos procurando sofregamente os meus, e dos meus afundando-se nos dela com tal intensidade, – já era um acto sexual.

«Mas é assim que devem viver marido e mulher?» pensei um dia. «É este o lar que sonhei?»⁴³⁰

⁴²⁹ Cit. in Jacques Le Goff, «A rejeição do prazer», in *O Imaginário Medieval*, trad. Manuel Ruas, Lisboa, Estampa, 1994, p. 163.

⁴³⁰ José Régio, «O vestido cor de fogo», in *Contos e Novelas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 176.

Na novela de Régio, o poder (indomável, indomesticável) de Eros tem como símbolo, justamente, o vestido cor de fogo com que Maria Eugénia, no final da narrativa, desafia as normas e as convenções patriarcais. Seria a esta «toute-puissance du désir» que se referia André Breton? Onnipotência que visava a reconquista da harmonia entre o corpo (degradado como carne pela teologia) e o espírito (a alma). No dizer de Benjamin Péret: «Partindo das mais poderosas aspirações primordiais do indivíduo, o amor sublime oferece uma via de transmutação conducente ao acordo da carne e do espírito, tendendo a fundi-los numa unidade superior em que um não possa mais ser separado do outro. O desejo está encarregado de operar esta fusão que é a sua justificação derradeira»⁴³¹.

O conceito de desejo como *potência*, força produtiva, ação, energia, excesso, não deixa de estar presente no *Banquete* de Platão, mais precisamente nas palavras de Diotima: «gerar na beleza, segundo o corpo e segundo o espírito» (206b)⁴³². E «gerar na beleza» («*procreation in an attractive medium*») é demanda de poetas:

[...] também eu fui sem freio
atrás da beleza desenfreada do mundo, o que
não é calmo em olhares, em tranças de cabelo
mas ri-se do seguro passar do tempo

O poema, incompleto como o desejo, chama-se «Estranho encontro»⁴³³, e consagra a ideia do desejo como perseguição, tão cara a Jorge de Sena. O desejo como perseguição, de mundo e de beleza, significa um processo temporal de permanente renovação, e auto-renovação. É o desejo enquanto *devenir*.

«O pensamento que contesta a definição do desejo como falta não o faz em nome da saciedade que é ainda parte da lógica do vazio e da plenitude, mas em nome da potência: é a (pro)criação, a tensão, o *conatus* [esforço], a tendência, a pulsão, o excesso, etc.; em suma, como se diz por vezes do desejo mais comum, o

⁴³¹ «Partant des aspirations primordiales les plus puissantes de l'individu, l'amour sublime offre une voie de transmutation aboutissant à l'accord de la chair et de l'esprit, tendant à les fondre en une unité supérieure où l'une ne puisse plus être distinguée de l'autre. Le désir se voit chargé d'opérer cette fusion qui est sa justification dernière.» (Benjamin Péret, *Anthologie de l'amour sublime* [1956]; cit. in Henri Béhar e Michel Carassou, *Le surréalisme*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 150).

⁴³² Sigo, neste passo, a tradução francesa de Émile Chambry: «[...] l'enfantement dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit.» (Platão, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1992, p. 75.) De notar também a tradução inglesa de Robin Waterfield: «[...] physical and mental procreation in an attractive medium.» (Platão, *Symposium*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 48.)

⁴³³ Trata-se de uma versão inacabada de «Strange Meeting», de Wilfred Owen.

transbordamento»⁴³⁴.

É neste transbordamento que as vanguardas do século vinte, e em especial o surrealismo, vão insistir, vindo na afirmação livre do desejo um poder de transgressão dos códigos e convenções sociais, e estéticos. Um desregramento criativo, na linha do que fora enunciado por Rimbaud como um «desregramento de todos os sentidos».

As duas perspectivas (o desejo como carência e o desejo como potência) serão complementares na prática dos poetas. A poesia é o fazer de um objeto belo que diz o desejo de beleza. O poema é o «expediente» de uma «falta». Afinal, Eros é filho de Pénia (a falta) e de Poros (o expediente). Mas o poema é sobretudo «força enunciativa» e «força figurativa», performance e desestabilização de discursos⁴³⁵.

A função criadora do desejo, no que à poesia diz respeito, não constitui uma rasura do desejo-carência, mas uma espécie de superação dialética da dualidade ausência/presença, através da energia verbal do poema.

O primeiro desejo que habita e move o poema, enquanto objeto de linguagem, é o desejo de ser poema, de erguer-se, de levantar-se poema.

A analogia entre *palavra* e *desejo* foi enunciada num conhecido texto de Todorov sobre o *Adolphe*, de Benjamin Constant:

As palavras implicam a ausência das coisas, assim como o desejo implica a ausência do seu objecto; e estas ausências impõem-se apesar da necessidade «natural» das coisas e do objecto do desejo. Uma e outro desafiam a lógica tradicional que pretende conceber os objectos em si mesmos, independentemente da sua relação com aquele para quem eles existem. Uma e outro chegam ao impasse: ao da comunicação, ao da felicidade.

As palavras estão para as coisas assim como o desejo está para o objecto do desejo⁴³⁶.

A fecundidade do desejo está nos «olhos férteis» (a expressão é de Paul Éluard) do poeta. É o olhar amoroso que atribui, empresta, imprime beleza. Espinosa: «não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos»⁴³⁷. Nesse sentido, é o desejo que torna o objeto

⁴³⁴ «Les pensées qui contestent la définition du désir comme manque ne le font pas au nom de la réplétion qui participe encore de la logique du vide et du plein, mais au nom de la puissance: c'est la (pro) création, la tension, le *conatus*, la tendance, la pulsion, l'excès, etc.; bref, comme on dit parfois du désir le plus commun, le débordement.» (David Rabouin, *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 28.)

⁴³⁵ Ver Ana Luísa Vilela, «Desejo», in Carlos Ceia, dir., *E-Dicionário de termos literários*, www.edtl.com.pt (consultado a 3 de maio de 2017).

⁴³⁶ Tzvetan Todorov, *Poética da Prosa*, trad. Maria de Santa Cruz, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 119.

⁴³⁷ Bento de Espinosa, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa, Relógio D'Água, 1992, p. 278.

desejável⁴³⁸: «Só não é belo o que se não deseja / ou que ao nosso desejo mal responde», diz a «Arte de amar» de Jorge de Sena. E é no poema, construção de linguagem, verbo no mundo, que a experiência do poeta se organiza numa totalidade significativa.

Também para o olhar do poeta a beleza do mundo sensível é fonte de encantamento, de elevação. Essa elevação é do domínio da consciência estética – é o poema como desejo de mundo como desejo de poesia.

De tarde

Naquele pic-nic de burguesas,
 Houve uma coisa simplesmente bela,
 E que, sem ter história nem grandezas,
 Em todo o caso dava uma aguarela.
 Foi quando tu, descendo do burrico,
 Foste colher, sem imposturas tolas,
 A um granzoal azul de grão-de-bico
 Um ramalhete rubro de papoulas.
 Pouco depois, em cima duns penhascos,
 Nós acampámos, inda o Sol se via;
 E houve talhadas de melão, damascos,
 E pão-de-ló molhado em malvasia.
 Mas, todo púrpuro a sair da renda
 Dos teus dois seios como duas rolas,
 Era o supremo encanto da merenda
 O ramalhete rubro das papoulas!

O poema de Cesário Verde é um hino à *libido sentiendi* e, como tal, um dispositivo de produção de desejo: correspondências; efeitos de contiguidade; replicações, contrastes e repetições de formas, cores e sons; jogos de significantes e de significados; exaltação dos sentidos e sua concentração na mancha encarnada; erotização da

⁴³⁸ «C'est le désir qui crée le désirable.» (Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, cit. in David Rabouin, *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997.)

linguagem.

Escreve Stephen Reckert: «“De Tarde” representa um exercício único [...] no aproveitamento simultâneo de significantes visuais e de micro-significantes fonéticos subliminares [...]. Enquanto o foco da *aguarela*, estabelecido pelos significantes visuais, é uma vistosa revelação de flores soberbamente desabrochadas e explicitamente purpúreas, o do *poema*, apenas insinuado pelos micro-significantes, é uma velada sugestão de carne modestamente encoberta e implicitamente branca como a renda que a abriga do nosso olhar»⁴³⁹.

A tensão característica do desejo é dada, neste poema, pelo contraste entre o fluxo e o instante, que a simetria da sua construção reforça. O fluxo é representado pela narração do acontecimento, que é duração no tempo. O instante, a suspensão do tempo, é apresentado pela «visão de artista»: o «pic-nic» transformado, fixado, transposto e metamorfoseado numa aguarela verbal.

A importância deste poema de Cesário Verde, relativamente à tradição petrarquista, que absorveu grande parte da poesia portuguesa que lhe é anterior, reside no facto de o desejo, veiculado pelo olhar, ser isento de culpa. Para os «olhos férteis» do desejo, «Houve uma coisa simplesmente bela» que virou «o supremo encanto da merenda» (e ainda aqui a comida é o símile, evidente, do desejo). É um poema que só encontrará paralelo em «*O Balouço*, de Fragonard», de Jorge de Sena⁴⁴⁰.

Termino com uma provocação de Deleuze e Guattari: «A questão do desejo não é “o que é que isso quer dizer?”, mas “como é que *isso funciona*”. [...] Que conexões, que disjunções, que conjunções, qual o uso das sínteses? [...] É na derrocada da questão “o que é que isso quer dizer?” que o desejo faz a sua entrada»⁴⁴¹.

*

Referências bibliográficas

APOLLINAIRE, Guillaume, *Calligrammes*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴³⁹ Stephen Reckert, «Radiografia de uma aguarela (“De tarde”: uma análise fono-estilística)», in *Um Ramalhete para Cesário*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 92.

⁴⁴⁰ Ver Jorge Fazenda Lourenço, *A Poesia de Jorge de Sena. Testemunho, Metamorfose, Peregrinação*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998; 2.^a ed., Lisboa, Guerra e Paz, 2009.

⁴⁴¹ «La question du désir est, non pas “qu’est-ce que cela veut dire?”, mais “comment ça marche” [...] Quelles connexions, quelles disjonctions, quelles conjonctions, quelle est l’usage des synthèses? [...] C’est dans l’écroulement de la question “qu’est-ce que ça veut dire?” que le désir fait son entrée.» (Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L’Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 129-130.)

- BEAUVOIR, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1962.
- BÉHAR, Henri e CARASSOU, Michel, *Le surréalisme*, Paris, Librairie Générale Française/Le Livre de Poche, 1992.
- CAMÕES, Luís de, *Lírica Completa I*, ed. Maria de Lurdes Saraiva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.
- CHAR, René, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1967.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.
- ESPINOSA, Bento de, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.
- FREUD, Sigmund, «Introducción al narcisismo», trad. Luis López-Balasteros y de Torres, in *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 7-37.
- GARRETT, Almeida, *Folhas Caídas*, in *Folhas Caídas e Flores sem Fruto*, Porto, Porto Editora, 2014.
- GIDE, André, *Les nourritures terrestres* suivi de *Les nouvelles nourritures*, Paris, Gallimard, 1972.
- LE GOFF, Jacques, «A rejeição do prazer», in *O Imaginário Medieval*, trad. Manuel Ruas, Lisboa, Estampa, 1994, pp. 157-68.
- PLATÃO, *Le banquet*, trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1992.
- PLATÃO, *Symposium*, trad. Robin Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- RABOUIN, David, ed., *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997.
- RECKERT, Stephen, «Radiografia de uma aquarela ("De tarde": uma análise fono-estilística)», in *Um Ramalhete para Cesário*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 81-93.
- RÉGIO, José, «O vestido cor de fogo», in *Contos e Novelas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, pp. 167-202.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- SENA, Jorge de, *Poesia 1*, ed. Jorge Fazenda Lourenço, Lisboa, Guimarães Editores, 2013.
- SENA, Jorge de, *Poesia 2*, ed. Jorge Fazenda Lourenço, Lisboa, Gui-

marães Editores, 2015.

TODOROV, Tzvetan, *Poética da Prosa*, trad. Maria de Santa Cruz, Lisboa, Edições 70, 1979.

VERDE, Cesário, *Obra Completa*, ed. Joel Serrão, Lisboa, Livros Horizonte, 1992.

VILELA, Ana Luísa, «Desejo», in Carlos Ceia, dir., *E-Dicionário de termos literários*, www.edtl.com.pt (consultado a 3 de maio de 2017).

O desejo, a arte, a imortalidade

Jorge Vaz de Carvalho⁴⁴²

A segunda das *Chansons gaillardes*, de Francis Poulenc, a «Chanson à boire», exorta horacianamente a colher-se o gozo do presente, troçando da loucura dos reis do Egipto e da Síria que embalsamavam os corpos para durar mais tempo... mortos. O poema «Artemidoro», de Jorge de Sena, do livro *Metamorfoses* (1963), é dedicado a um jovem grego, cuja múmia sobrevive no meio de outras, trazida do solo egípcio onde foi escavada para ser exposta no Museu Britânico de Londres. Quem assim se despediu piedosamente de Artemidoro, desejou, mercê das artes de preservação do corpo, que resistisse à morte para todo o sempre. No topo da tampa do sarcófago, um pintor «compôs um rosto» que seria a sua semelhança em vida. E, no entanto, apesar de tantos cuidados, dele já quase nada se sabe. Como diz o poema: «Secaste assim serenamente, enquanto/ quem tu eras se perdeu depressa/ nas memórias humanas que habitaste». Ficaram a múmia e o retrato, «de olhos abertos para o que desse e viesse», perdida a identidade, que, mais do que um nome próprio ou um resto individual, é toda uma relação partilhada com o grupo social, a cultura e o tempo. Mas talvez para Artemidoro e a família que o mandou embalsamar a única identidade importante fosse na verdade esse nome sobrevivido e a «ressequida pele/ rasgada aqui e ali, mostrando os ossos/ por onde as sujas ligaduras se soltaram», para que a alma tivesse um corpo aonde regressar, no seu desejo de imortalidade.

Outro dos poemas de Jorge de Sena, em *Metamorfoses*, intitula-se «Retrato de um desconhecido», e refere-se a um belo quadro de escola portuguesa do século XVI que se encontra no Museu Nacional da Arte Antiga, em Lisboa, mostrando o busto de um jovem cavaleiro. O poema pergunta: «Quem era? Qual o nome? Não sabemos/ nada, inteiramente nada. [...] E,/ dele, como do Mestre, não sabemos nada. E quanto à data... a data é muito incerta». Pelas vestes, pela pose, pelas posses para encomendar pintura tão dispendiosa, não podem restar dúvidas de que o retrato foi

⁴⁴² Docente da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. O autor autoriza a publicação do texto segundo as regras do novo acordo ortográfico, embora discorde do referido acordo.

encomendado com o desejo de imortalizar esse distinto aristocrata nos seus anos primaveris, tido em apreço para ser admiravelmente conservado na galeria familiar. De facto, ao percorrer os museus do mundo, tomamos consciência da quantidade de retratos que ficaram assim anónimos, sendo o modelo individualidade notável o bastante para se desejar perpetuá-lo na memória visual. Mas alguma adversidade histórica tratou depois de anular esse desejo e a pessoa que se elevava a um estatuto digno de contemplação ficou incógnita, mesmo se a obra em que figura é esteticamente excepcional: entre tantos exemplos, retratos masculinos de Dürer ou de Antonello da Messina, a mulher inidentificável seguramente e dita «La Bella Farroniere», de Leonardo da Vinci. E há também personagens sem razões que relevassem especialmente as suas vidas, cujo destino seria certamente obscuro, e que ficaram guardadas na memória do tempo só porque a imagem foi miraculosamente salvaguardada pelo pincel de um artista de génio: Lisa del Giocondo ou Ginevra de' Benci imortalizadas por Leonardo, o casal Arnolfini que Jan van Eyck perpetuou, a mulher de Cézanne, Hortense Fiquet, ou a mãe de James McNeill Whistler.

Há quem compre em antiquários retratos a óleo ou daguerreótipos antigos, sem qualquer relação familiar, de identidade estranha e ignota, só para ficcionar na decoração da casa uma pátina de tempo. Dificilmente o ser humano se contenta com a breve duração de uma vida. Não falo do desejo de *eternidade*, que é aspiração a ser fora do tempo, e tem, portanto, dimensão metafísica. Falo do desejo de *imortalidade*, que é prolongamento de alguém no tempo humano, para além da sua presença física no mundo. O desejo pode ser definido como a força que impulsiona o ser para buscar algo que lhe falta, ou acha que carece, mobilizando-o para preencher uma ausência insuportável que se impõe como prioritária e cuja obtenção é (ou aparenta ser) a única maneira concebível de apagar a angústia da privação e alcançar certa satisfação. Da consciência da vida transitória, a que nos falta ou falta aos que amamos de que não nos queremos separar, advém a insatisfação, ou mesmo indignação, pela condição mortal – o pavor incomensurável de apagamento e o consequente desejo de durar de alguma forma além do que impõe a inescapável biologia.

Noutro poema, «Fantasias de Mozart para tecla», do livro *Arte de Música* (1968), Sena pergunta «Como/ foi possível que este homem alguma vez morresse?» E podemos realmente especular sobre a imensa quantidade de beleza de que nos privou a morte precoce de um criador como Mozart; e lastimarmos que um prodígio tamanho deixasse a vida aos brevíssimos 35 anos. Talvez, como muitos dos grandes autores, ele não criasse movido pela ambição primordial de imortalidade, mas porque compor lhe estava na massa do sangue e era o que tinha necessariamente de fazer alguém que, desde a gestação, respirava a música como a sua intrínseca natureza; e a imortalidade sobreviesse como consequência certa da obra genial que unanimemente as

gerações lhe vêm reconhecendo. Mas, a despeito da glória que o premeia, e do que podemos usufruir de tanto que nos legou, essa morte não deixa de furtar um tesouro substancial à humanidade, no seu imenso anseio de beleza.

Escreve ainda Jorge de Sena, noutro poema de *Metamorfoses*, «A Morte, o Espaço, a Eternidade», revoltado com a condição absurda de se nascer para a morte: «De morte natural nunca ninguém morreu», pois, afinal, «Não foi para morrer que nós sonhámos ser imortais». Reconhecemos um eco da «Ode to a Nightingale», de Keats: «Thou wast not born for death, immortal Bird!», ave ideal cujo canto único como que percorreu as eras, ao longo de séculos imemoriais, livre do destino humano de morrer. Insiste o poema de Sena: «É uma injustiça a morte». Sem dúvida que é natureza do ser humano não se resignar à sua natureza. O poema assevera: «nós somos o que nega a natureza». Toda a cultura humana fala do desejo de suplantar os constrangimentos da natureza: a habilidade para manipular o fogo ou a eletricidade, a invenção da roda ou da imprensa, a construção de uma ponte, a descoberta da penicilina, as viagens de avião, a expansão do computador. Para Jorge de Sena, «A Morte é deste mundo em que o pecado,/ a queda, a falta originária, o mal/ é aceitar seja o que for, rendidos». A verdadeira morte é, pois, a sujeição plácida ao conformismo, a demissão do muito que cumpre fazer para que a vida ascenda em dignidade e excelência. A verdadeira morte é não cumprirmos a nossa ἀρετή. «Não há limites para a Vida», diz outro verso. E ela exige tanto ao valor de cada um, para que os desejos se elevem à prática de belas ações em prol da comunidade humana, recebendo dela por mérito o reconhecimento infinito. A história da literatura e das artes prova uma razão, dir-se-ia, providencial, em que, feitas as contas, os esquecimentos e as injustiças são mais tarde ou mais cedo reparados, e os nomes valorosos premiados. A criação (poética, artística) é uma bela forma de o ser humano realizar na vida o seu desejo de *imortalidade*.

Um grupo de manuscritos de Deir el-Medina, conhecido como *A Imortalidade do Escritor*, revela um texto da sabedoria do Antigo Egito, datável do período entre a 19.^a e a 20.^a dinastias (1200 anos a.C.), registado num papiro que se conserva no British Museum. Contém a mais antiga passagem preservada em louvor dos escritores e da escrita como meio de garantir a *imortalidade*. O escritor pode não ter construído belas tumbas de bronze nem gerado filhos para lhe perpetuar o nome, mas deixa por herança a progénie de escritos de sabedoria que lhe assegurará ter sempre leitores. Assim, mesmo quando as suas sepulturas tiverem caído no esquecimento (vêm-nos à mente Camões ou Mozart), os nomes inapagáveis perdurarão nas bocas das gerações. Os rolos de papiro são mais úteis, diz o texto, do que as tumbas ou as casas bem construídas e são mais perfeitos do que torres de palácios, mais duradouros do que um monumento. Pelos escritos se sobrevive rememorado muito para além da morte física.

Este desejo da imortalidade poética foi formulado por Horácio, no final do seu

terceiro livro de Odes: «Erigi monumento mais duradouro do que o bronze/ e mais alto do que as decaídas, régias Pirâmides». A obra poética, ao contrário dos edifícios, não é arruinada nem destruída pela passagem do tempo. Logo, o poeta pode afirmar convicto: «Não morrerei de todo». Ao longo das gerações, renovar-se-ão as leituras da obra e os louvores, que lhe acrescentarão o orgulho e os méritos, tornando-o digno da coroa de louros da musa Melpómene. E o facto é que o verso horaciano sobrevive há 2500 anos como *locus classicus* do poder da poesia sobre o esquecimento. Um traço pessoal desta confiança pode ser lido no soneto de Camões «Cara minha inimiga em cuja mão», em que o poeta promete à «peregrina formosura» da amada, morta por afogamento, que, celebrada nos «rudos versos», terá a lembrança dilatada «enquanto no mundo houver memória», pois «Será a minha escritura o teu letreiro»: é o canto do poeta que lhe garantirá a imortalidade, e não só na sua memória de amado, mas na mente dos leitores que, séculos após, continuam a saber dela. Sublinhe-se, de regresso ao poema horaciano, uma das suas expressões fulcrais, «usque ego postera/ Crescam laude recens»: *no louvor dos prósteros crescerei renovado*. Como o desejo, que, ao invés da necessidade, não se esgota na satisfação, antes renasce e revigora imperioso em mais desejo, a obra (poética ou artística) apela sempre ao retomar de novas leituras, pelo que nunca se imobiliza numa criação definitiva; o prazer estético que a completa é um processo dinâmico de permanente desejo e regeneração. Ao longo das gerações de leitores, satisfaz ao poeta – entretanto morto – o desejo de *imortalidade*.

Desejo com maiúscula não existe. O desejo é sempre desejo de alguma coisa. E só tem sentido e eficácia em função do objeto que o desencadeia e condiciona. Devemos ser rigorosos ao observar os matizes do desejo: ato de querer, ambicionar, aspirar; ter vontade, anseio, avidez, cobiça; sentir atração, tentação, volúpia, apetite sexual; ter um capricho ou devaneio, uma veleidade ou obstinação; ter um propósito, desígnio, pretensão ou intenção; ter um arroubo, entusiasmo, arrebatamento, ímpeto, rasgo, exaltação. Esta abundância e variedade vocabular não é exibição gratuita: a palavra *desejo* exorbita de polissemia, revelando dinamismos psicológicos distintos. Se elegi, entre tantos, o desejo de *imortalidade*, não pretendo conduzi-lo no sentido da vaidade narcísica de sucesso, ou até da ambição perversa de poder. Estaline, Hitler, Pol Pot ou Bin Laden, só para mencionar alguns recentes, terão o nome preservado na História e serão, pelas piores razões, imortais – e é positivo que não os esqueçamos, para consciência e repúdio do mal a que podem levar os desejos humanos execráveis. Quando falo em desejo de imortalidade, refiro a consequência meritória da vontade de auto-superação que anima profundamente o sujeito para mobilizar as suas melhores potencialidades e investir na concretização de ideias, iniciativas, pequenas aspirações pessoais ou todo um projeto de vida, que de alguma forma beneficia a humanidade.

Poderia tê-lo pensado através da ação heroica ou referi-lo à atividade científica. Preferi orientar o discurso para o desejo *estético* de imortalidade. Na sua existência, o ser humano deseja a beleza. A vida estética está em nós desde que o homem primitivo fez a primeira vasilha de barro e lhe acrescentou um simples motivo decorativo: que não satisfaz melhor o desejo de beber, não aumenta a capacidade do pote ou melhora a qualidade da água, mas responde à sede incomparável de beleza. Não vem mal ao mundo desejar, nas mais fervorosas aspirações, que a criação de beleza seja a marca indelével que deixe o nosso labor, perpetuada no nome que por mérito passar de boca em boca, admirado e aplaudido pelos séculos, por ser reconhecida a obra como um bem para as sucessivas gerações humanas; e que o criador artístico receba aquele «favor com que mais se acende o engenho», que refere Camões na estrofe 145 de *Os Lusíadas*, lamentando que o não dê a pátria e a sua «gente surda e endurecida».

O humano é essencialmente um ser de desejo. Desejo de ser. «Para emergir nascemos», diz o poema de Sena. Logo para nascermos foi necessário o forte desejo de «emergir». E com ele vem o esforço, para dizê-lo como Espinosa, de «perseverar no ser». Vida fora, o ser humano desenvolverá desejos bons e perniciosos, úteis e supérfluos, justos e irrazoáveis, fascinantes e desastrosos. Por isso, preconizava Platão (*República* 430) uma harmonia, a *temperança*, «uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos», a obediência dos desejos à razão e a sua educação para a filosofia, enquanto desejo de toda a sabedoria (*República* 475b). O certo é que sem desejo não há criação possível. Designadamente a criação estética. Nos casos maiores (os que nos importam), ela nunca é capricho ou devaneio, porque procura fazer-se troca constante de desejos com o outro (leitor, observador, ouvinte, espectador). Mesmo no escritor mais egocêntrico ou misantropo, a obra não deixa de ser desejo de comunicação; a criação de objetos estéticos significa oferecer-se à fruição, para tornar a existência mais aprazível e admirável. O anseio que move o ser humano a perpetuar-se no tempo, o desejo de *imortalidade*, quando racionalmente existe, não é impertinência ou insolência, mas naturalmente uma virtude de elevação, vontade de cumprir a ἀρετή. Decerto encorajada pela centelha de divino contida na essência humana, o que, como diz o poema de Sena, «de deuses palpita e ressuscita em nós».

Como epígrafe para o poema *The Waste Land*, marco supremo do modernismo literário e lamento da decadência de valores civilizacionais do ocidente, T. S. Eliot escolheu um excerto do *Satyricon*, de Petrónio, que lembra o caso da sibila de Cumas, profetisa de Apolo, a quem o deus, que a desejava, concedera um desejo, e escolheu ela a imortalidade (ou algo próximo: viver tantos anos quantos os grãos numa mão cheia de pó). Mas tendo-se esquecido imprudentemente de pedir a juventude eterna, ia definhando, cada vez mais frágil. Trimálquio encontra-a velha, mirrada, confinada a

uma garrafa. Quando os rapazes lhe perguntavam o que desejava (Σίβυλλα τί θέλει;), ela respondia: «desejo morrer» (α)ποθανει=ν θε'λω). Diria que o poeta (o criador de arte) não teme tal insensatez, pode manifestar sem perigo o seu desejo de imortalidade. Definine, já que não tem como ser humano outro remédio. Mas que a obra, se merecer, há de perdurar «forever young», construindo uma escada para as estrelas, como canta o desejo de Bob Dylan: para sempre jovem – imortal.

Oferece uma visão calidoscópica, cromática e eidética, segundo o prisma, o ajuste ou a perspectiva conceptual a partir da qual é olhada, refletida e praticada. Trata-se de uma abordagem original das dinâmicas do desejo humano a partir de qualificados olhares filosóficos, teológicos, literários e psicológicos.