

A MÍSTICA DAS TREVAS DE GREGÓRIO DE NISSA NA OBRA *VIDA DE MOISÉS**

Moisés Nonato Quintela Ponte**

RESUMO

Este artigo visa apresentar de modo propedêutico a mística das trevas de Gregório de Nissa à luz da obra *Vida de Moisés* (VM). Presente nas mais distintas culturas, a simbologia das trevas desde cedo ganhou espaço na literatura religiosa. Na mística cristã, esta simbologia desenvolveu fecunda tradição, cuja expressão mais célebre se encontra na obra *Noite Escura*, de São João da Cruz. Nos primórdios dessa tradição, num lugar de quase esquecimento, encontra-se a obra VM. Acolhendo o legado deixado por seus antecessores e ao mesmo tempo revolucionando-o, Gregório de Nissa marcou de modo indelével a mística cristã das trevas. Resgatar sua reflexão sobre as trevas, mostrando sua importância e atualidade, constitui o escopo deste artigo. Por razões metodológicas, a mística das trevas de Gregório de Nissa será apresentada fundamental, mas não exclusivamente, a partir da obra VM.

PALAVRAS-CHAVE: Gregório de Nissa; Vida de Moisés; Mística; Trevas.

ABSTRACT

This paper aims, propaedeutically, to introduce to the Gregory Nyssen's mystics of darkness, in light of his work *Life of Moses*. The symbology of darkness is present in many cultures and earns a place early in religious literature. In christian mystics, this symbology develops a fecund tradition, which more famous expression we meet in *The Dark Night*, of Saint John of the Cross. In the beginning of this tradition, in an almost lost place, we meet the work *Life of Moses*. Receiving the legacy of his antecessors and, in the same time, changing their approaches, Gregory of Nyssa marked indelibly the christian mystics of darkness. This article aims to rescue Gregory Nyssen's reflection of darkness and to show his importance and actuality. For methodological reasons, the Gregory Nyssen's mystics of darkness will be showed fundamentally, but not exclusively, from his work *Life of Moses*.

** Graduado em filosofia e teologia, e mestre em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).
E-mail: moises@jesuits.net.

KEYWORDS: Gregory of Nyssa; *Life of Moses*; Mystics; Darkness.

Quantas vezes em criança, saí correndo até o horizonte, para ver como se encontram e fraternizam a terra e o céu, ou o céu e o mar... Voltava suadíssimo e ainda mais sedento de infinito... (Dom Helder Câmara, 1986, p. 55).

Introdução

Desde um passado imemorial o ser humano encontrou na experiência da noite ou das trevas rica simbologia, que cedo ganhou espaço na tradição bíblico-cristã. Por um lado, as trevas passaram a simbolizar o pecado, que se oculta na densidão da noite; por outro, tornando opaco o mundo circundante e silenciando os ruídos da vida cotidiana, a simbologia das trevas conduziu nossos olhos, ouvidos... para além dos sentidos, na direção do Deus que, na noite, se manifesta não através do furacão nem do terremoto nem do fogo, mas do “ruído de uma leve brisa” (1Rs 19,12).

Por evocar a intimidade do encontro do ser humano com Deus, a fecunda simbologia das trevas foi acolhida no seio da mística cristã, engendrando riquíssima tradição e presenteando a literatura cristã com inestimáveis obras, a exemplo da *Noite Escura*, de São João da Cruz. Nos primórdios dessa tradição, num lugar de quase esquecimento, encontra-se a obra *VM*, escrita por Gregório de Nissa. Acolhendo o legado deixado por seus antecessores, Gregório de Nissa, em *VM* — mas também em outras obras, como as *Homílias sobre o Cântico dos cânticos* —, marcou de modo indelével a mística cristã das trevas, donde a relevância de nosso estudo.

Sem o objetivo de esgotar o assunto e não descendo em pormenores, apresentaremos a mística das trevas de Moisés a partir da obra *VM*. A circunscrição da temática em uma das obras de Gregório é de ordem metodológica. Assim procedendo, pretendemos tão somente maior objetividade à proposta do autor, dada a impossibilidade de emprendermos uma análise detalhada da temática que abrangesse a totalidade de seus escritos. A escolha de *VM* não é exclusiva. O recurso às *Homílias sobre o Cântico dos cânticos* é um exemplo disso. Para melhor compreensão de nossa temática, contextualizaremos, em primeiro lugar, o autor e sua obra. Desse modo, mais facilmente — na segunda e última parte do texto — adentraremos, com Moisés, nas trevas onde se encontra a Deus.

1. Contextualizando

1.1. Gregório e seu contexto

Gregório de Nissa nasceu em Cesareia da Capadócia. A data exata de seu natalício permanece incerta entre os estudiosos, chegando a variar entre os anos 330 a 340¹. Os pais de Gregório procediam de famílias nobres. Sua mãe, durante a juventude, desejou ter uma vida pura, sem nenhuma outra ocupação senão a espiritual. Ao contrário, seu pai gozava de grande consideração entre seus coetâneos. Erudito, exercia o ofício de retórico. Não obstante, exerceram maior influência sobre Gregório, seu irmão Basílio e sua irmã Macrina. Basílio era considerado por Gregório um mestre e, ao mesmo tempo, um pai. É sabido que, antes de ser bispo, Gregório contraiu casamento e exerceu, por um tempo, a profissão de retórico. Em 370, foi nomeado bispo de Cesareia da Capadócia, mas apenas após a morte de Basílio, em 1 de janeiro de 379, Gregório se engajou por inteiro no ideal reformador de seu irmão, assumindo a missão de levar adiante a obra por ele começada. No mesmo ano de 379², morreu sua irmã Macrina, que lhe inspirara — não apenas a Gregório, mas também a seus irmãos e mãe — o interesse pela vida contemplativa.

Gregório não frequentou nenhuma das ilustres escolas da época, a exemplo de seu irmão Basílio, que estudara em Constantinopla e Atenas, porém ainda assim adquiriu vasto conhecimento retórico, filosófico e cultural, como se pode facilmente constatar em suas obras.

Como assinalamos, a grande produção textual de Gregório se deu após o ano 379. De fato, a morte de seus irmãos desencadeou verdadeira reviravolta em sua vida. A título de exemplo, logo após a morte de sua irmã, escreverá a obra *Vita Macrinae*, de cunho nitidamente hagiográfico, intitulando-a “mãe espiritual dos seus irmãos” e apresentando-a como “modelo de perfeição cristã” (DROBNER, 2010, p. 890). Sua obra consta ainda de cartas, sermões e tratados apologéticos, a exemplo de *Contra Eunômio*. A produção bibliográfica de Gregório não apenas o revela como homem de grande cultura, mas também de profunda experiência de Deus. Nas palavras de Mariette Canévet (1965, col. 974): “De todos os capadócius (...) ele é o mais místico e o mais profundo, revelando-se como uma alma de rara elevação”. Nas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* e na *VM*, Gregório não fala simplesmente sobre a experiência humana de contemplação de Deus, mas a partir dessa experiência. Contemplação de Deus experimentada por Gregório como

¹ Mariette Canévet (1965, col. 972) afirma seu nascimento no ano 331. H. Drobner (cf. 2010, p. 886), por sua vez, levanta a hipótese do natalício de Gregório entre os anos 335 e 340. Jean Daniélou (1955, p. II), grande estudioso de Gregório de Nissa que abriu a célebre série *Sources Chrétiennes* com *La vie de Moïse*, afirma o nascimento de Gregório por volta do ano 330. Os dados biográficos sobre Gregório, presentes nesta seção, foram retirados das referências aqui citadas. As citações da obra *VM* serão feitas da edição preparada por Jean Daniélou. A numeração das citações deste trabalho segue a de Daniélou.

² “No ano 379 (...) o quadro mudou clamorosamente. Gregório apareceu de maneira surpreendente como político eclesiástico procurado e influente, como importante teólogo dos problemas dogmáticos contemporâneos, como orador bastante ouvido, pregador e exegeta, mantendo até a sua morte relações estreitas com a capital Constantinopla e com a corte imperial” (DROBNER, *ibid.*, p. 886-887).

crescimento incessante, assim como se vislumbra na obra *VM* que passaremos a considerar.

1.2 A obra *A Vida de Moisés*³

1.2.1 Estruturação da obra e gênero literário

No prefácio da obra, Gregório afirma escrever esse tratado em resposta à demanda de um jovem que lhe pedira “conselhos sobre a perfeição” (*VM* I, 2), sobre “o que é a vida perfeita” (*VM* I, 3). O autor pretende não apenas transmitir a seu interlocutor — fictício ou não — o que consiste a vida de perfeição, mas animá-lo a se lançar apaixonadamente em sua busca: “animo-te com minhas palavras, apresso-te e exorto-te a prontamente cresceres em ardor” (*VM* I, 1). Não é sem propósito que o subtítulo da obra se chama “Tratado da perfeição em matéria de virtude”.

Para tanto, Gregório se servirá da vida de Moisés, considerado modelo para aqueles que desejam trilhar o caminho da virtude. Cabe a Gregório dupla tarefa: 1) expor a vida de Moisés e 2) mostrar como ela constitui exemplo de virtude e perfeição aplicável a todos. Tais tarefas determinam a estrutura da obra *VM*, dividida em duas partes, cada uma com um gênero literário distinto. A primeira, Gregório a chama de *história* (ἱστορία) (*VM* I, 15). Ela constitui um levantamento dos principais acontecimentos da vida de Moisés, especialmente a partir dos livros do *Êxodo* e dos *Números*. No entanto, Gregório não procede como na historiografia hodierna. O termo “história” expressa, na verdade, um gênero literário que tem por escopo realizar uma interpretação alegórica de acontecimentos narrados pelos textos bíblicos. A título de exemplo, Gregório se detém em um aspecto da narrativa bíblica, enquanto em outro se apressa, para não chocar o leitor com passagens que possam contradizer a bondade de Deus. Segundo Jean Daniélou (1955, p. XI-XIII), a exegese de Gregório, na primeira parte da *VM*, é um “prolongamento da *haggada* judaica, isto é, do comentário literário edificante”. Numa época em que a hagiografia cristã ainda não existia, o modelo de vida dos patriarcas constituirá inestimável fonte de edificação espiritual. Mas isso só será plenamente possível se, à exegese literal de feição alegórica, acrescentarmos o que constitui a segunda e principal parte da obra, designada *θεορία* (*theoria*).

Como é sabido, o termo *θεορία* é frequentemente traduzido pela palavra contemplação. Porém, contemplação de quê? Ora, daquilo que

³ Segundo Mariette Canévet (1965, col. 975): “A obra *VM* foi escrita por volta de 392”. Jean Daniélou (1955, p. IX) também acredita que a obra tenha sido escrita por volta dessa data, sustentando a hipótese de que ela fora redigida depois das *Homilias sobre o Cântico dos cânticos*. Outros autores suspeitam que a *VM* tenha precedido o texto das *Homilias* (BERNARD, 1994, p.138). O fato é que se trata de uma obra escrita durante a velhice de Gregório – no texto, ele faz alusão a seus cabelos brancos (*VM* I, 2) –, demonstrando grande evolução da vida interior do autor. Um texto, portanto, de maturidade, que apresenta, no dizer de Jean Daniélou (1955, p. VIII), uma “originalidade incomparável”. Werner Jaeger (apud DANIÉLOU, *ibid.*, p. VIII) sustenta a tese de que, na *VM*, Gregório pretende “dar ao monaquismo, organizado por seu irmão, a mística que lhe faltava”.

permanece oculto à primeira vista, a saber, o sentido espiritual ou simbólico do texto. Por essa razão, segundo Daniélou (1955, p. XIV), "... a vida de Moisés se torna símbolo do itinerário místico da alma". Vale ressaltar que a interpretação de Gregório é *mística* a exemplo daquela de Fílon de Alexandria, em *Questões sobre o Êxodo*⁴. A vida de Moisés é, por essa via, migração mística rumo ao Ser inacessível, às τὰ μυστικά.

No entanto, compreender apenas sob esse viés a θεωρία da VM significaria não chegar a seu cerne profundo, pois a interpretação filoniana herdada por Gregório não constitui senão a base necessária para a aplicação de uma *exegese tipológica* fundamentada em Cristo⁵. Jean Daniélou comenta que esse tipo de interpretação encontra antecessores em Justino, Clemente de Alexandria e, sobretudo, Orígenes. Entretanto, para além desses, Daniélou (ibid., p. XVII) aponta como grande interlocutor de Gregório o próprio apóstolo Paulo: "... pode-se dizer que seu método [de Gregório] é generalizar para todo Êxodo o que Paulo fizera para alguns episódios".

Para Gregório, penetrar no mistério de Deus significa adentrar nos mistérios de Cristo ou ainda no Mistério que é o próprio Cristo. Não é por acaso que, na obra, o leitor percebe que para chegar à vida virtuosa, ou seja, à contemplação de Deus, ele tem de atravessar primeiramente as águas do batismo, conduzido pelo Espírito, e comer o pão que desce do céu. Tudo isso em razão do Mistério Pascal de Cristo⁶. Os caminhos da ascensão espiritual e da iniciação cristã se entrecruzam. O leitor, já iniciado na vida cristã, conduzido pelo seu mestre — Gregório —, adentra cada vez mais no Mistério que já vive. Trata-se de uma dinâmica marcadamente mistagógica, em que vida contemplativa e seguimento de Jesus infinitamente se encontram e se fecundam.

1.2.2 O caminho e as teofanias

⁴ Não apenas Fílon escreveu sobre os episódios do Êxodo, lendo-os a partir de uma exegese espiritual, mas também Orígenes escreveu uma obra, *Homílias sobre o Êxodo*, que possui numerosas semelhanças com a de Gregório. Charles Bernard (1994, p. 137) insistirá que, mesmo herdando o pensamento de Fílon e Orígenes, Gregório não incorrerá em "... uma dependência servil".

⁵ "Em Gregório o termo 'mistério' possui grande riqueza de nuances; o seu significado fundamental é aquele assumido em São Paulo (Ef 1,1-10; Col 1,20-27), isto é, o mistério escondido de Deus, antes de todos os tempos, que se revelou em Cristo. A mística de Gregório é, então, cristocêntrica, em coerência com sua teologia espiritual e com o conceito paulino de mistério: para ele, a vida mística não consiste em conhecer uma doutrina 'secreta' ou 'misteriosa', mas no penetrar no mistério da verdade de Deus revelada em Cristo" (MATEO-SECO, 2007, p. 391).

⁶ O batismo-crisma é associado à passagem dos hebreus através do Mar Vermelho. O batismo, como passagem pelas águas; o Espírito Santo, como aquele que conduz o iniciante a esses mistérios, sempre o acompanhando: "nessa travessia, ele tem por guia a nuvem: este termo, que designa o guia, foi interpretado a justo título por nossos predecessores como a graça do Espírito Santo. É este guia que conduz os justos à salvação. Quem o segue consegue atravessar a água. (...) Todo aquele que ouve isto, compreende qual é esse mistério da água em que se desce com todo o exército dos inimigos e da qual se emerge só" (VM II, 121-122). Enfim, a eucaristia é interpretada à luz do episódio do maná do deserto: "Este pão que não é produzido pela terra, é o Verbo" (VM II, 140). Jean Daniélou (1944, p. 21-22) aplica os três sacramentos da iniciação cristã às três epifanias que estruturam a VM.

A obra *VM* é estruturalmente dinâmica. A Gregório interessa a imagem do caminho, pois não é de outro modo que se dá a vida espiritual, compreendida por um progresso contínuo, infinito. Moisés é aquele que sempre está se deslocando, sendo conduzido por Deus. Em seu caminho, Deus se manifesta. Três são as principais teofanias que marcam a obra *VM*: a sarça ardente, ou a teofania da luz (Ex 3,1-6); a nuvem que envolve Moisés nas trevas, na teofania do Sinai (Ex 19,9.16-24); a passagem de Deus, quando Moisés, na fenda da rocha, o vê pelas costas (Ex 33,18-23)⁷.

As teofanias seguem da luz para as trevas. O mais lógico seria o contrário: sair das trevas da ignorância para se chegar à luz do conhecimento. Gregório (*VM* II, 162) mesmo nota que “o relato presente [a entrada nas trevas] parece, com efeito, um tanto em contradição com a teofania do início [da sarça]; antes era na luz, agora é nas trevas que Deus aparece”. Porém, continua Gregório (*VM* II, 162), “não pensemos que isso esteja em desacordo com o prosseguimento normal das realidades espirituais que [até aqui] consideramos”. Gregório sabe por experiência que o verdadeiro conhecimento de Deus consiste em não conhecê-lo absolutamente, pois não pode um ser finito apreender aquele que não conhece fim ou limites. Poder-se-ia seguramente afirmar que aqui se abre o caminho para uma teologia apofática. No entanto, importa ressaltar que a preocupação de Gregório é sobremaneira positiva. O interdito do conhecimento absoluto de Deus evita que se lhe considere como a qualquer outro objeto cognoscível, passível de *de-finição*. Trata-se, portanto, de deixar Deus ser Deus, tornando ilimitadas as possibilidades de seu encontro e suscitando naquele que lhe busca um amor cada vez maior, um desejo sempre crescente que jamais encontra saciedade. Quanto mais nele se mergulha, mais se deseja mergulhar, quanto mais se caminha mais se sente peregrino, um itinerário espiritual que Juan Catret (1972, p. 245) não hesitou em chamar de “espiritualidade do caminho”.

No início de seu caminho, Moisés se encontra com a sarça ardente. Através dela é atingido por uma luz inextinguível cujo brilho lhe acende o desejo de Deus. Admirado pelo fato de que a sarça não se consome pelo fogo, como aconteceria a qualquer outro ser, Moisés descobre aquele que não conhece “crescimento nem diminuição, que é igualmente refratário a toda mudança, seja para melhor seja para pior (...) que se basta a si mesmo, o único desejável, em quem todos participam sem que nele nada se diminua” (*VM* II, 25). Moisés está diante da fonte de toda vida, da luz que a todos ilumina e vivifica. Segundo Gregório, essa luz experimentada por Moisés é concedida a todos com a encarnação de Cristo. É esta a interpretação tipológica que o padre

⁷ Na obra *Homílias sobre o Cântico dos cânticos*, Gregório de Nissa (2001, XI, 6, p. 142) também elenca três epifanias: “ [1] Ao grande Moisés, começou Deus aparecendo-lhe como uma luz (διὰ φωτός). [2] Logo, falando com ele na nuvem (διὰ νεφέλης). [3] E quando Moisés havia crescido em perfeição, viu a Deus nas trevas (ἐν γνόφω)”. Note-se que falta aqui a terceira epifania presente na *VM*. Nas *Homílias*, Gregório desdobra a segunda epifania da *VM* em duas, fechando o quadro das três epifanias sem a menção do episódio de Moisés na fenda da rocha.

capadócio faz do episódio da sarça ardente cuja *iluminação* (φωτισμός) é experimentada, ao mesmo tempo, como chamado à *purificação* (κάθαρσις):

O primeiro ensinamento que nos dá essa luz consiste em que aprendamos o que devemos fazer para permanecer sob os raios da luz verdadeira, e que não é possível correr com os pés calçados até a altura em que a luz da verdade aparece, mas que é necessário despojar os pés da alma de seu invólucro de peles mortais, em cujas quais a nossa natureza foi revestida nas origens, quando fomos despidos por termos desobedecido ao mandamento divino. Quando fizermos isto, o conhecimento da verdade se manifestará por ela mesma (VM II, 22).

A iluminação e a exigência de purificação, de que fala Gregório no episódio da sarça ardente, encontram paralelo em duas das três vias da mística, a saber, as vias iluminativa e purgativa. Sob essa ótica, espera-se que, na sequência da obra, Gregório adentre no terreno da terceira e última via, chamada unitiva. De fato, a noção de progresso espiritual é marcante na obra de Gregório e seu escopo é a comunhão com Deus. Por essa razão, Aimé Solignac (1992, col. 1203) encontra no pensamento de Gregório de Nissa — assim como em Basílio e em Gregório Nazianzeno — um antecedente das três vias da mística⁸, que serão sistematizadas no *De triplice via*, de São Boaventura, escrito entre os anos 1259 e 1260.

No entanto, esse paralelo tem suas limitações devido ao fato de que a ideia gregoriana de progresso espiritual se opõe diametralmente à concepção mística ascensional de João Clímaco, que está na base do *De triplice via*. Para João Clímaco, o caminho contemplativo é percorrido como uma subida de uma escada. Sobe-se progressivamente até se chegar ao seu topo ou ao *Klimax* – nome do tratado, posteriormente atribuído ao próprio autor como sobrenome (SOULIGNAC, *ibid.*, col. 1203). Por mais que Gregório pretenda levar o leitor à comunhão mística com Deus, escopo da via unitiva, ele jamais a circunscreve como cume ou clímax a ser alcançado⁹. A via unitiva não pode ser compreendida como um estágio a ser alcançado no final de uma longa caminhada. Nas palavras de Gregório, a perfeição, em matéria de vida espiritual, consiste, como “aprendemos com o Apóstolo (...) [em] não possui[r] senão um limite, o de não ter limite algum” (VM I, 5). Eis, por que razão, antes de passarmos à consideração das duas epifanias restantes, abordaremos

⁸ Nas *Homilias sobre o Cântico dos cânticos*, por exemplo, Gregório toma o modelo das três grandes vias espirituais de Orígenes, que identificava os três livros atribuídos a Salomão — Provérbios, Eclesiastes e Cântico — respectivamente às três idades da vida espiritual: infância, juventude e maturidade. Assim como “cada período da vida tem suas propriedades e características, o mesmo acontece com a alma, que oferece certa analogia com as idades do corpo” (*Homilia I*). “A primeira via consiste, sobretudo, em mostrar o prêmio dos bens espirituais de modo a excitar o desejo, a segunda a dar a compreender a vaidade do mundo; e quando o coração se purificou de todo apego ao sensível, o Cântico introduz a alma nos santuários divinos (μυσταγωγεί ἐν τῶν θεῶν ἁδύτων), onde tem lugar a união (ἀνακράσις) da alma humana com a divindade” (DANIÉLOU, 1944, p. 19).

⁹ Em Gregório (*Cant.* 6, GNO VI, 177-178), “o ponto de chegada (πέρας) se torna início (ἀρχή) de um novo avanço na direção daquele que é outro”. Não existe ponto de chegada que não se transforme imediatamente em ponto de partida” (MATEO-SECO, 2007, p. 244).

agora a doutrina da *epektasis*¹⁰, que perpassa e impulsiona o caminho espiritual da *VM*.

1.2.3 A *epektasis*

A noção de *epektasis* (ἐπέκτασις) é tomada por Gregório das próprias Escrituras, mais especificamente de Fl 3,13: “esquecendo-me do que fica para trás e avançando (ἐπεκτεινόμενος) para o que está adiante” (Fl 3,13b; *VM* I, 5; II, 225). O verbo ἐπεκτεινόμενος tem o sentido de “estender-se a”, dando a ideia de movimento tensionado a algum objetivo ou a alguma coisa. Dele tem origem o termo *epektasis*, que nos remete à concepção do espírito humano como radicalmente atraído por Deus e a ele tensionado. A sede humana de infinito e de sentido torna-se, ao mesmo tempo, um lançar-se em direção a Deus e um ser atraído por Ele. Posto isso, o progresso na vida espiritual não pode ser compreendido como mero esforço ascético, pois não se pode avançar em direção a Deus senão pela “atração que o Verbo exerce sobre a alma. Mal a alma superou um grau na escala da vida espiritual, o Verbo a atrai de novo, como se estivesse ainda no início da vida espiritual” (MATEO-SECO, 2007, p. 244). A *epektasis* é um modo de afirmar a existência humana enquanto infinitamente *in-tensionada*¹¹ a Deus que a atrai. Sobre a atração de Deus realizada no ser humano, Gregório (*VM* II, 224-227) a esclarece com um exemplo da física de sua época, marcadamente aristotélica:

da mesma forma que os corpos pesados, se eles recebem impulso em um plano inclinado, ainda que ninguém os empurre, uma vez dada a primeira impulsão, são empurrados por si mesmos para baixo num movimento rápido (...) assim a alma, libertada de suas atrações terrestres, lança-se leve e veloz para as alturas, elevando-se das coisas inferiores rumo ao céu. Se nada vem de baixo para interromper seu élan – como a natureza do Bem tem a propriedade de atrair (ἔλκειν) para si aqueles que levantam os olhos para ela –, a alma se eleva sempre mais, além de si mesma, ‘tensionada’(ἐπεκτεινομένη) pelo desejo (ἐπιθυμία) das coisas celestes, em direção às coisas que estão adiante (ἔμπροσθεν), como diz o Apóstolo (Fl 3,13), e seu voo a elevará cada vez mais alto. (...) Com efeito, somente a atividade espiritual tem essa propriedade de alimentar sua força,

¹⁰ Sobre a importância da doutrina da *epektasis* na obra de Gregório, podemos recorrer ao testemunho autorizado de Jean Daniélou (1944, p. 309). No final de seu livro, constatando que Gregório é um autor cujas ideias não são organizadas sistematicamente, “seguindo uma inspiração frequentemente desconcertante”, Daniélou (1944, p. 310) não teme em enxergar na *epektasis* “uma síntese das diversas etapas da vida espiritual em função da ideia do desejo de Deus”. E ainda: “nela [*epektasis*] se encontram como reunidas todas as etapas da vida espiritual” (DANIÉLOU, *ibid.*, p. 325).

¹¹ Preferimos o verbo “tensionar”, comumente usado no português em referência aos músculos ou nervos que se distendem ou sofrem distensão, ao verbo “tencionar”, pois este último não consegue traduzir a noção quase plástica da *epektasis*, que denota um movimento de “lançar-se para”, “estender-se em direção a”. Não queremos lançar fora a ideia de desejo que o verbo “tencionar” porta, mas dinamizá-la e mostrá-la como algo que, em última análise, independe do próprio sujeito. A tensão sofrida pela atração de Deus é parte constituinte de nossa humanidade criada por ele e para ele. A este respeito, vale conferir a leitura feita por Massimo Pampaloni (2010) da *tensão* própria da *epektasis* a partir da metafísica da interioridade de Bernard Lonergan, mais especificamente, através de uma releitura das categorias de intencionalidade da consciência.

gastando-a, e de não perdê-la, mas aumentar seu vigor pelo esforço. Por esta razão dizemos que o grande Moisés, indo sempre adiante, nunca se deteve em sua ascensão nem impôs limite algum a seu movimento para as alturas; tendo posto uma vez o pé na escada 'em cujo cimo estava Deus', como diz Jacó, ele não cessou de subir ao degrau superior e de se elevar cada vez mais alto, porque a cada passo dado em sua subida, restava-lhe sempre um degrau mais alto do que aquele a que chegara.

O trecho acima da *VM* é um dos mais significativos para se compreender a noção de *epektasis*. Torna-se clara a dupla dimensão do movimento desencadeado no ser humano que progride espiritualmente. Por um lado, Deus atrai o ser humano para si; por outro, este último deve retirar os obstáculos do caminho, desvencilhando-se das "atrações terrestres". Não há, portanto, comprometimento da liberdade humana em virtude da atração exercida por Deus.

Por essa razão, Gregório dá grande importância ao tema do desejo (ἐπιθυμία), parte constitutiva da antropologia gregoriana que adota o sistema tripartite da alma: λόγος, θυμός e ἐπιθυμία: "Se o λόγος tem a hegemonia, o θυμός produz a coragem e a ἐπιθυμία o desejo dos bens divinos" (GREGÓRIO DE NISSA apud DANIELLOU, 1944, p. 73). O ser humano, tendo sido reconfigurado à imagem de Deus através de Jesus Cristo, *Logos* feito carne, encontra-se libertado das paixões que lhe corrompiam, sendo, como no princípio, movido positivamente pelo desejo¹². A restituição do ser imagem (εἰκῶν) de Deus reorienta o desejo humano. No entanto, bem ou mal orientado, o desejo sempre desencadeia um movimento de busca de satisfação. Quando mal orientado, o desejo segue o caminho do vício, caindo no que Hegel, séculos depois, denominará como o "mal infinito", isto é, a impossibilidade da satisfação do desejo humano no plano da objetividade fenomênica. Ao buscar satisfazer seu desejo no âmbito dos objetos, o ser humano jamais encontra saciedade, entrando num círculo infinito de morte. No entanto, não é essa a dinâmica originária do ser humano, imagem de Deus. Ao contrário, desde sua criação ele é desejo de comunhão com Deus. Como diz Gregório, se o "Bem por natureza é completamente desejável (ἐπιθυμητὸν) para quem o conhece, uma vez que ele é infinito, necessariamente o desejo (ἐπιθυμία) daquele que busca nele participar será co-extensivo ao infinito e não conhecerá repouso" (*VM* I, 7).

Eis por que o desejo humano de Deus não pode ser senão infinito. Pela mesma razão, seu itinerário espiritual jamais encontrará repouso. Este é o papel exercido pela *epektasis* no caminho espiritual da vida humana, tal como Gregório a apresenta na *VM*, em especial nas teofanias. Antes, porém, situaremos brevemente a simbologia das trevas e, em especial, a mística das trevas de Gregório, no contexto da tradição mística cristã.

¹² Para melhor compreensão da antropologia gregoriana ver DANIELLOU, *ibid.*, p. 50-89.

2. A mística das trevas

2.1 A simbologia das trevas

Michel Dupuy (1981, col. 519), no verbete *nuit* do *Dictionnaire de spiritualité*, sustenta que a simbologia da noite ou das trevas é um dado universal da experiência humana. Em geral, somos tentados a dissociar noite de trevas, uma vez que nossa experiência relaciona a noite a algo transitório, pois sempre dissipada quando chega a aurora, e as trevas a um estado mais permanente. No entanto, essa oposição, diz o autor, é assaz sutil e, na maioria dos casos, há uma equivalência entre os dois termos¹³. Por esta razão, Dupuy (ibid., col 519-525) trata os dois termos conjuntamente, analisando-os a partir de quatro grandes significados: 1) encontro com Deus; 2) prova purificante; 3) retorno às origens; 4) noite da fé.

A divisão de Dupuy, além de conceitual, observa uma estruturação cronológica. Ou seja, se o primeiro significado tem como referência a época patrística, o segundo, por sua vez, situa-se na passagem do período medieval para o moderno, tendo João da Cruz como principal ícone. O terceiro significado teve seu auge no período do romantismo, quando o estilo noturno impregnou a literatura, numa tentativa de busca de retorno às origens. Já o último significado de noite assinala-se em Teresinha de Jesus. Se João da Cruz compreendeu a noite escura como uma etapa de purificação pessoal que conduz à luz, Teresa a experimentou solidarizando-se à "humanidade mergulhada na obscuridade (...) padece[ndo] a provação como um combate e uma reparação, mais para os outros do que para ela mesma. Trata-se da treva mais do que da noite; a noite obscura conduz à aurora. Porém, Teresa aceita a provação por toda sua vida" (DUPUY, 1981, col. 524).

A exposição de Dupuy (ibid., col. 519-520) nos mostra o pioneirismo dos pais da Igreja em relação à literatura espiritual cristã sobre o tema das trevas. No entanto, há de se considerar que essa temática deita suas raízes em Fílon de Alexandria. De seus comentários sobre o livro do *Êxodo*, Clemente de Alexandria e Orígenes passaram a compreender a nuvem, luminosa ou tenebrosa, como um símbolo do incognoscível. Mas será, sobretudo, Gregório de Nissa que desenvolverá esse tema, influenciando Pseudo-Dionísio, Maximo Confessor e outros¹⁴. Ao contrário de Fílon, Gregório não se interessa em tecer uma abordagem ontológica sobre o ser verdadeiro da realidade, que se esconde. Se a alegoria de Fílon é claramente filosófica e especulativa, a de Gregório se fundamenta numa experiência de Deus (DANIÉLOU, 1944, p. 202). É verdade que o modo alegórico de abordar as trevas, nas quais penetra Moisés, aproxima Gregório de Fílon, mas o mesmo não se pode dizer

¹³ Gregório de Nissa tende a corresponder os termos noite e trevas. "Por noite se entende (...) as realidades à imitação de Moisés, que entrou nas trevas onde Deus se encontrava" (2001, *Homilia VI*, 4, p. 85-86).

¹⁴ Uma exposição mais ampla das trevas em Gregório de Nissa se encontra em DANIÉLOU, 1944, p. 201-211.

quanto ao escopo de cada um deles. Próximos quanto à forma literária, distantes quanto ao conteúdo.

A experiência das trevas, que tem a Moisés como protótipo – seja na obra *VM* ou em outras obras de Gregório, a exemplo das *Homilias sobre o Cântico dos cânticos* –, deve ser lida “como o *tipo* da experiência mística” (DANIÉLOU, *ibid.*, p. 203). Exemplo da vinculação do tema das trevas à relação mística com Deus pode ser encontrado na forma com que Gregório se expressa para falar dessa experiência na vida dos santos. Referindo-se a seu irmão Basílio, Gregório (apud DANIÉLOU, *ibid.*, p. 203-204) afirma: “Frequentemente nós o víamos na treva em que Deus se encontrava. Com efeito, a inspiração do Espírito lhe fazia conhecer o que a outros é incognoscível, de modo que ele parecia se encontrar no seio da nuvem onde a Palavra de Deus se esconde”. Observe-se que Gregório compreende a inspiração do Espírito como elemento fundamental para a entrada nas trevas onde Deus se encontra. Como bem expressa Daniélou (*ibid.*, p. 204):

Encontramo-nos aqui bem distantes da busca “informe” de Fílon e do “vazio” de Plotino¹⁵. Não se trata de uma ascese negativa necessária para capturar o invisível: trata-se de uma radical invisibilidade a despeito de toda ascese – e, ao mesmo tempo, de uma visibilidade cujo princípio se encontra nos “novos olhos”, criados pelo Espírito.

Desse modo, conforme Gregório, adentrar a treva significa encontrar-se com Deus movido pelo sopro do Espírito. Em sua conclusão à obra *VM*, Gregório recorda que Moisés foi, antes de tudo, o amigo de Deus (Ex 33,11), incitando-nos a buscar essa mesma amizade. Posto isso, apenas uma coisa se deve temer nesta vida: “perder a amizade divina” (*VM* II, 320). Do mesmo modo, uma só coisa se deve desejar: “tornar-se amigo de Deus” (*VM* II, 320). O desejo apaixonado de Deus do *Cântico dos cânticos* eclode aqui na forma da amizade. Visto desse modo, Gregório não se encontra tão distante, como se poderia imaginar, da tradição posterior da mística das trevas. Ambas se encontram no desejo de íntima união com Deus. União antônima de fusão, pois capaz de salvaguardar Deus em sua radical transcendência, como pretendemos agora constatar nas duas epifanias que nos resta analisar.

2.2. A teofania das trevas

¹⁵ Sobre a noção de “busca informe”, vale a pena considerar a citação de Daniélou (1955, p. XV) da obra *Posteridade de Caim*, de Fílon de Alexandria: “Uma vez que a alma, amiga de Deus, lança-se atrás daquele que é Ser por essência, ela adentra numa *busca informe* e invisível: e é dessa busca que lhe provém o maior bem que é compreender que Deus é totalmente incompreensível e ver que ele é invisível”.

Em Plotino, para ascender ao Uno, a alma deve se desvencilhar de toda realidade fenomênica, retirar-se do “mundo exterior e voltar-se inteiramente para o interior” (PLOTINO, 1954, p. 181-182). O movimento para o interior representa um processo de progressivo aniquilamento de tudo que não seja manifestação do Uno. A alma deve se esvaziar de toda atividade intelectual até chegar à contemplação do Uno pela via da união, quando já não será mais ela mesma, pois se encontrará “em um estado de calma e passividade. Não se desviando do ser do Uno, ela não se volta mais sobre si mesma; mas permanece totalmente imóvel; ela se tornou a imobilidade mesma; as coisas belas não atraem mais sua atenção (...) saída de si, simplificação, abandono...” (PLOTINO, 1954, p. 187).

Que significa o fato de Moisés penetrar as trevas e nelas ver Deus? O que se narra aqui parece contrário à primeira teofania (Ex 20, 21). Pois então a divindade foi vista na luz; agora, nas trevas. Não pensemos que isto destoa quanto à coerência com o que consideramos em nossa interpretação espiritual. Através disto, o texto nos ensina que o conhecimento da piedade, no começo, se faz luz em quem o recebe. De fato, concebemos como trevas o contrário da piedade, e o afastamento das trevas é produzido pela participação na luz. Mas, a seguir, a mente, avançando na compreensão do conhecimento dos seres mediante uma atenção sempre maior e mais perfeita, quanto mais avança na contemplação, tanto mais percebe que a natureza divina é invisível. Em consequência, abandonando tudo o que é visível, não só tudo o que está no campo da sensibilidade, mas também tudo o que a inteligência parece ver, marcha sempre para o que está mais oculto, até penetrar, com o trabalho intenso da inteligência, no invisível e incompreensível, e ali vê Deus. Nisto consiste o verdadeiro conhecimento do que buscamos, em ver no não ver, pois o que buscamos transcende todo o conhecimento, totalmente circundado pela incompreensibilidade como por trevas. Por esta razão disse o elevado João que esteve nas trevas luminosas: A Deus nunca ninguém viu (Jo 1, 18), definindo com esta negação que o conhecimento da essência divina é inacessível não só aos homens, senão também a toda natureza intelectual (VM 162-164).

Antes de adentrar nas trevas, Moisés teve que subir a montanha da *theognosia*, isto é, do conhecimento místico de Deus. Fez-se necessário que passasse por um processo de purificação (κάθαρσις) e iluminação (φωτισμός). Avançando incessantemente em direção da luz, paradoxalmente penetra nas trevas, pois, para chegar a Deus, não basta a via noética que rege o conhecimento da realidade. Eis o que plasticamente visibilizam as trevas: a insuficiência de se chegar a Deus pelo entendimento humano¹⁶. Por essa razão, há de se abandonar tudo aquilo que é visível aos olhos, passando-se do modo humano de conhecimento das coisas sensíveis para se chegar ao "invisível e incompreensível" onde Deus se encontra. As trevas representam a inefabilidade de Deus. Desse modo, Gregório se situa na perspectiva apofática, predominante na tradição oriental.

No entanto, reduzido ao apofatismo, o episódio das trevas nem mereceria o nome de teofania. Pela via negativa das trevas, Gregório não visa outra coisa senão afirmar a positividade da experiência do encontro com Deus¹⁷. O Deus invisível é, de algum modo, experimentado por

¹⁶ "Encontramo-nos distantes, evidentemente, da atividade contemplativa tal como a descrevem os filósofos gregos. Mas esse distanciamento se apresenta mais como uma ultrapassagem do que como uma negação (...) com efeito, permanecendo na ordem noética (...) pode-se aplicar à experiência mística tudo o que caracteriza a via negativa: Deus está para além de toda apreensão intelectual..." (BERNARD, 1994, p. 164).

¹⁷ Dando sequência à afirmação anterior de Charles Bernard (ibid., p. 164), devemos acrescentar que: "... a experiência cristã ultrapassa o domínio noético. Ela se abre às relações interpessoais com o Verbo, ele próprio uma Pessoa divina; ela exige uma conformação ética e espiritual; enfim, ela se apoia nas Escrituras, remetendo-se igualmente às experiências espirituais para além do saber especulativo".

Moisés. Gregório não se interessa em explicitar os detalhes da experiência, importa-se antes em dizer que ela transcende tudo aquilo que a inteligência humana é capaz de perceber.

Trata-se de uma obscuridade relativa das realidades sobrenaturais em relação ao homem carnal (...) de um progresso na contemplação (θεωρία). Ora, depois de ter conhecido o que pode ser conhecido de Deus, a alma descobre os limites desse conhecimento. Essa descoberta constitui um progresso, pois ela se torna conhecimento da transcendência divina, de sua incompreensibilidade (ἀκαταληψία). Aqui reside verdadeiramente a teologia negativa (ἀπόφασις), apofática. Ela é, na verdade, uma experiência (...) uma visão. Essa treva é uma realidade positiva, que nos faz conhecer Deus. É desse modo que ela é luminosa (λαμπρός). Ela é uma apreensão de Deus que transcende toda determinação, muito mais verdadeira do que seria todo conhecimento determinado. (...) A alma se encontra, assim, como sobrelevada acima da criação e perdida na infinitude dessa treva, onde ela não tem controle sobre nada, mas reconhece a Deus nessa total impotência que é a sua (DANIÉLOU, 1953, col. 1874).

Dito de outro modo, a linguagem apofática das trevas constitui o modo de expressar, no silêncio, a manifestação indescritível de Deus. Não nos encontramos diante de uma teologia do distanciamento de Deus que conduziria à desesperança da possibilidade do encontro. Ao contrário, a experiência das trevas, como poeticamente expressa Mateo-Seco (2007, p. 245), constitui "um canto à infinitude da Vida e do Bem". Nas trevas, Deus se manifesta, enchendo o coração de seu servo de uma alegria inaudita, de uma glória que lhe estampa a face (Ex 34,35). Não poderia haver melhor expressão de um conhecimento que ultrapassa o âmbito do êxtase metafísico, pois não cessa na especulação, mas a ultrapassa ao adentrar nas trevas onde Deus se dá ao encontro como um amigo a outro.

Se a narração de Gregório apresenta semelhanças com o pensamento de Plotino e de Fílon, o seu enquadramento marca definitivamente sua distinção. Primeiramente, Moisés chegou à montanha da *theognosia* (θεογνωσία)¹⁸ não por elevação intelectual, mas pelas sendas estreitas da virtude, por um processo de amadurecimento espiritual. A purificação¹⁹ e a iluminação experimentadas por ele não se originam, em última análise, de seu próprio esforço. Antes constituem uma graça

¹⁸ Em se tratando do conhecimento de Deus, Gregório prefere o termo *θεογνωσία* a *θεολογία*. Também Clemente e Orígenes empregaram o termo *θεογνωσία*, mas, como observa Daniélou (1944, p. 200-201), foi Gregório que precisou "seu sentido restringindo-o ao conhecimento dos mistérios (*μυστήρια*) (...) Nos Tratados mais especificamente espirituais, a *θεογνωσία* não significa somente a fé ortodoxa, mas o modo mais elevado de conhecimento de Deus", próprio da experiência mística.

¹⁹ Referindo-se à contribuição plotiniana de *κάθαρσις* na antropologia de Gregório, Daniélou (ibid., p. 51) recorda que, para este, a purificação representa "um retorno da alma a seu estado primitivo de imagem de Deus pela eliminação de toda espécie de paixões (*πάθη*)".

recebida, antítipo do batismo que, a um só tempo, regenera e ilumina. Mas nem por isso devemos desconsiderar o esforço de Moisés²⁰.

Em segundo lugar, Gregório enquadra a obra *VM* num contexto trinitário. Jamais devemos esquecer que o avançar de Moisés só é possível pela ação do Espírito Santo. Sua itinerância rumo a Deus é conduzida pelo dedo mesmo de Deus. O Espírito Santo, tendo uma vez descido sobre a Virgem para que ela concebesse a Jesus Cristo, regenerou toda a humanidade através do Filho:

Depois deste acontecimento, a natureza reencontrou-se inquebrantável, tornada imortal pela impressão do dedo: o Dedo é o nome que a Escritura em muitos lugares dá ao Espírito Santo. Por isso, Moisés se encontra a tal ponto transfigurado, que a manifestação de sua glória excede a capacidade do olho carnal (*VM* II, 216-217).

A experiência de Moisés é uma prefiguração do que o ser humano é chamado a viver em Jesus Cristo. Por Ele, a humanidade renasce para nova vida, readquirindo a imagem de Deus, perdida desde o pecado de seus primeiros pais. Sem a redenção de Cristo, sem a ação do Espírito santificador, sem a benevolência do Pai, Moisés não poderia ter adentrado no santuário da *theognosia*, pois, como esclarece Gregório (*VM* II, 174), este santuário é o próprio Cristo, “tabernáculo, ao mesmo tempo, (...) criado e incriado: incriado em sua pré-existência; criado, enquanto recebe uma existência material”. Gregório leva o leitor da cena da montanha à da tenda sem preocupação em seguir todos os detalhes da narração bíblica. As trevas experimentadas na montanha conduzem Moisés ao tabernáculo (*VM* II, 167), isto é, ao próprio Cristo (*VM* II, 178). Em resumo, o Deus que aqui se manifesta não é o deus da onto-teologia, mas aquele da revelação segundo as Escrituras.

Em terceiro e último lugar, as trevas constituem o lugar de *encontro* entre Deus e o ser humano. A escuridão resplandece como espaço de comunhão. Para usar uma expressão frequentemente repetida por Charles Bernard (1994, p. 164 *et passim*), nas trevas a experiência mística ganha o colorido das “relações interpessoais”. Evidentemente, a ideia de *relação* encontra maior destaque nas *Homílias*²¹, no entanto, como já salientamos, a experiência do encontro com Deus nas trevas leva Moisés à amizade com o Senhor. Além disso, mesmo na *VM* (II, 231) Gregório não esconde que esse modo de experimentar a Deus “... parece próprio de uma alma animada por um amor e por um desejo ardente”. Desejo que não encontra fim, aumentando sempre mais, como é próprio da *epektasis*. Conduzido por essa dinâmica, Moisés, depois de tudo o que

²⁰ Encontramo-nos diante de verdadeira *sinergia* entre ser humano — cujo exemplo se dá em Moisés em seu desejo de ver a Deus e de obedecer a seus mandamentos — e Deus — que permanece sempre fiel, sustentando seu servo. Sobre a noção de sinergia em Gregório ver MATEO-SECO, 2007, p. 571. O principal exemplo da sinergia entre Deus e ser humano, em Gregório, encontra-se na noção de *epektasis*.

²¹ Nas *Homílias*, Gregório (2001, XI, 7, p. 143) privilegia as trevas como o lugar em que a alma, incendiada de amor a Deus, encontra o desejo de seus olhos sem o enxergar: “Mira-a agora envolvida na noite divina: o esposo está com ela, mas não se deixa ver (...) Não obstante ele dá à alma certo sinal de sua presença sem que seja claramente conhecido, pois está velado pela sua natureza invisível”.

experimentou nas trevas, ousa pedir a Deus que se manifeste a ele tal como é (VM 230). Deseja ver a Deus “não por espelhos e reflexos, mas face a face” (VM II, 232). O consentimento de Deus a esse pedido dá origem à terceira epifania, quando “a munificência de Deus concede a realização de seu desejo, mas, ao mesmo tempo, não lhe promete repouso ou saciedade (κόρος)” (VM II, 232).

2.3. A teofania da passagem de Deus

Voltemos à nossa questão: como o homem, a quem tantas epifanias proporcionaram-lhe uma visão clara de Deus — segundo o testemunho da Escritura, quando ela diz: ‘face a face, como um amigo fala a seu amigo’ (...) —, pede a Deus para se manifestar a ele? Aquele que não cessa de se mostrar ainda não lhe apareceu? (...) Contudo, Deus diz que ‘há um lugar próximo dele’, e neste lugar uma ‘rocha’ e na rocha ‘uma fenda’, na qual ele ordena que Moisés permaneça. Ele cobrirá a entrada com sua mão e, passando, chamá-lo-á. A este apelo, Moisés verá as costas daquele que o chamou e assim crerá ver aquilo que busca (VM II, 219-220).

Na terceira epifania, Moisés encontra arrimo em sua incessante busca. Neste sentido, Gregório poderia fazer sua a confissão de Agostinho (2004, I, 1,1, p. 15): “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti”. É esta a leitura feita por Gregório do pedido de Deus para que Moisés permaneça na Rocha, símbolo de Cristo. Permanecer na rocha é encontrar repouso, fundamento, mas também constância, que se converte em seguimento. A rocha é antes ponto de apoio do que de parada. Permanecendo nela, Moisés encontra não um repouso estático, mas cinético²². Diz-nos Gregório:

Esta é a mais paradoxal de todas as coisas: que a estabilidade e a mobilidade sejam a mesma coisa. Pois, ordinariamente, aquele que avança não para e aquele que para não avança. Aqui [na rocha] ele avança pelo fato de permanecer parado. O que isso quer dizer? Que, quanto mais alguém permanece fixo e firme, mais avança na via da virtude (VM II, 243).

Avançar no caminho da virtude, da perfeição²³, eis para onde a contemplação de Deus conduz a Moisés. Perfeição traduzida não como uma realidade acabada, mas de seguimento. “O ensinamento que Moisés

²² “Gregório opõe o movimento biológico, que é cíclico e imóvel, ao movimento espiritual, que é progresso e estabilidade. A estabilidade é a realidade da participação (...) o movimento é a deficiência dessa participação em relação ao participado” (DANIÉLOU, 1955, p. 111). Vale lembrar que, para a concepção antiga, o movimento (κίνησις), por gerar mudança no ser, significa imperfeição. Portanto, os seres perfeitos são marcados pela imutabilidade. Nesse contexto, Gregório tem a ousadia de afirmar que a perfeição humana consiste no que se poderia chamar de um “eterno *cinetismo* (...) em direção a Deus” (DOUGLASS, 2007, p. 356).

²³ “A perfeição, em todas as coisas que são da ordem sensível, é compreendida a partir de certos limites determinados, como a quantidade contínua ou descontínua. (...) Mas, em se tratando da virtude, aprendemos com o Apóstolo que sua perfeição não possui senão um limite, o de não ter nenhum” (VM, I, 5).

recebe (...) é este: seguir a Deus, onde quer que ele o conduza, isto é ver a Deus" (VM II, 252). Se experimentar a Deus intimamente significa segui-lo, não há como dissociar em Gregório vida espiritual e vida virtuosa. Desse modo, a vida justa do místico não é senão reflexo da intimidade experimentada em Deus. Sob essa ótica, é coerente afirmar que a vida virtuosa, ou ética para os ouvidos contemporâneos, se apresenta como critério que baliza a vida mística.

O reverso dessa condição, Gregório o retrata ao considerar a atitude de olhar diretamente para Deus, e não pelas costas, como caminho dos que se perdem. Aqui o voltar-se para Deus, arrostando-o, significa ter a face voltada na direção contrária à qual segue Deus em sua passagem. Desejo humano antigo de apoderar-se do divino, de não aceitar sua finitude. Esta é a interpretação espiritual dada por Gregório a Ex 33,20: "Ninguém verá a face do Senhor e viverá".

Por essa razão, Moisés só pode verdadeiramente satisfazer seu desejo se não desejar satisfação absoluta (VM II, 235). Ele se vê uma vez mais lançado (*epektasis*) no caminho de Deus. Repouso inquieto, sempre vigilante, pois somente assim se pode "realmente ver Deus: não encontrando jamais saciedade do desejo" (VM II, 239). Poderíamos imaginar que Gregório pretende resguardar a plena satisfação do apetite humano para outra vida, isto é, para a ressurreição. De fato, Gregório jamais discordaria do Apóstolo, quando este afirma: "Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face" (1Cor 13,12). Mas isso não significa dizer que, após a ressurreição, cessará em nós o desejo de Deus. É disso que se trata quando Gregório insiste em afirmar a ilimitação do desejo humano de Deus: o ser humano jamais experimentará a sensação de fastio de Deus. Fastio, saciedade, ambos os termos traduzem a noção gregoriana de κόρος. Deixando a palavra a Gregório (2001, VIII, 1, p. 108), recorramos a uma significativa passagem das *Homilias sobre o Cântico dos cânticos*:

Os puros de coração verão a Deus, diz o Senhor (Mt 5,8). Certamente tem-se experiência disso sempre quando se aumenta na alma a capacidade deste conhecimento. Deus, que é infinito, está acima de toda compreensão. Ele (...) não tem limites. Sem mais nem menos por toda a eternidade. Quando o grande Davi fala de ascensões das 'subidas no coração' (Sl 84,9) (...) Creio que através dessas palavras queria dizer isso: *em toda a eternidade, pelos séculos intermináveis, o que corre para ti, sempre sobe mais alto; cresce em proporção à sua capacidade. Mas tu és o mesmo, sempre sublime. (...) Isto é o que ao meu modo de ver ensinava o Apóstolo sobre a natureza dos bens inefáveis (...)* De fato, o bem alcançado é sempre maior do que o bem precedente (...) O que sobe não se detém jamais, segue de ascensão em ascensão (...) O desejo do que sobe jamais se satisfaz com o andado, segue um desejo mais intenso, logo outro, ainda mais profundo, e outro e outros, que impulsionam a alma a elevar-se sem cessar pela rota do infinito, anelando sempre bens superiores (grifos nossos).

Se atualmente afirmamos com tranquilidade a vida eterna como lugar de satisfação absoluta dos desejos mais profundos do ser humano, o mesmo não ocorria na época de Gregório. Daniélou (1955, p. 147) considera que a noção de κόρος “era a pedra de tropeço da teologia de Orígenes”, pois apontava o fastio tedioso do céu como causa da queda dos anjos. Desse modo, a noção de progresso espiritual perpétuo, presente na doutrina da *epektasis* de Gregório, cuja plasticidade se expressa na mística das trevas, visa superar a dificuldade posta por Orígenes²⁴. A cada passo dado em direção a Deus, o coração humano, já purificado, torna-se cada vez mais capaz de experimentá-lo.

Progredindo na virtude, o caminhante “se fez capaz de receber a Deus²⁵ (...) [Em consequência:] ‘Eu e meu Pai viremos e faremos nele morada’ (Jo 14, 23)” (VM, II, 136). A capacidade de Deus alarga-se sempre para que o ser humano se torne cada vez mais morada de Deus. O tema da capacidade visa, portanto, a inabituação (*shekinah*) de Deus no ser humano. Na verdade, foi para isso que Deus o criou, pois o escopo da vida humana é a comunhão com Deus. Isso significa afirmar que a mística das trevas de Gregório, que se expressa na terceira epifania com o tema do seguimento, não se restringe a um escasso grupo de privilegiados. Ao contrário, todo e qualquer ser humano é capaz de chegar às trevas onde Deus se encontra.

Da parte de Deus, Ele se dá de acordo com a capacidade de cada um. É esta a interpretação espiritual que Gregório faz do maná recebido pelos hebreus no deserto. O pão que caía do céu “adaptava sua força às capacidades dos que o comiam” (VM II, 140). Os mais sólidos, para aqueles mais perfeitos; os legumes, para os mais frágeis. Alimentos distintos, um mesmo itinerário: aquele traçado pelo Senhor, que passa pelas trevas da *theognosia* e se torna seguimento de Deus. Não é outro o objetivo de Gregório na VM senão apresentar um modelo passível de ser imitado por todos (VM II, 319). Com Moisés o leitor aprende que a vida virtuosa ou espiritual consiste justamente “em não perder a amizade divina. E não estimar mais do que uma coisa honrável e amável: tornar-se amigo de Deus, isto é o que, ao meu juízo, é a perfeição da vida, que poderá ser alcançada por ti” (VM II, 320).

Conclusão

Poderíamos nos perguntar ao final desta reflexão: acaso não extravasamos nosso objetivo ao fazermos uma apresentação demasiado abrangente da obra VM? Não deveríamos ter concentrado nossa atenção

²⁴ Fundamentando-se na pesquisa de M. Harl, Mateo-Seco (2007, p. 247) afirma que o problema da *saciedade* (κόρος) inquietava não apenas a Gregório, mas também a muitos autores da época: preocupados com o fastio “que poderia produzir uma eternidade que contempla sempre a mesma realidade (...) todos afirmam explicitamente que no céu se dá uma felicidade sem tédio e sem saciedade, uma felicidade que satisfaz sem entediar”.

²⁵ “A noção da ‘capacidade’ (δέχομαι) interior, à qual se proporciona a comunicação divina, é central na antropologia de Gregório” (Nota de Jean Daniélou, 1955, p. 72).

na chamada teofania das trevas? A essas questões, nossa resposta seria negativa, pois a "mística das trevas" de Gregório constitui um resumo de toda sua doutrina mística e, por que não dizer, de sua própria teologia. Se nos restringíssemos ao trecho da *VM* que apresenta a epifania das trevas, correríamos o risco de uma leitura assaz superficial da proposta de Gregório, reduzindo-a a uma sorte de apofatismo que segue a esteira das doutrinas místicas do neoplatonismo precedente.

Com efeito, o foco ampliado de leitura da mística das trevas de Gregório nos permitiu enxergá-la em uma trilha que, partindo do itinerário especulativo-filosófico de seus antecessores, ultrapassou-o inteiramente. O diferencial da mística das trevas de Gregório deve-se ao fato de que ela constitui uma proposta radicalmente cristã e, por isso mesmo, trinitária. Mística não exclusivista, alicerçada numa antropologia da imagem que a todos garante a capacidade de encontrar-se com Deus.

Refletindo o pensamento teológico de Gregório, a mística das trevas se interliga às grandes áreas da teologia. Não podemos compreendê-la sem uma mínima noção da antropologia, cristologia, doutrina trinitária, escatologia, ética de Gregório. Tudo isso sem desconsiderar o fio contínuo que liga a mistagogia dos sacramentos da Iniciação Cristã, através dos quais o discípulo chega à purificação e à iluminação, ao adentramento no Mistério infinito do Amor, cuja contemplação se dá nas trevas.

Por tudo isso, elegemos a via longa da apresentação. Foi ela que nos permitiu concentrar nossa atenção em algumas noções centrais de Gregório, a exemplo da doutrina da *epektasis*, indispensável para a compreensão da mística das trevas ao expressar o dinamismo incessante do ser humano em direção a Deus. Ainda a doutrina da *epektasis* permitiu-nos compreender que o caminho da *theognose*, ao conduzir o ser humano à contemplação de Deus, lança-o em seu seguimento, tornando-o seu servidor. Contemplação e ação se interpenetram e mutuamente se fecundam na obra de Gregório, de modo que dela se exclui toda tentativa de cisão entre vida no espírito e vida virtuosa, uma vez que o caminho que conduz o ser humano a Deus é o mesmo que o faz ser bom e justo em todas suas ações. Nas palavras de João, frequentemente citado pelo autor: "quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar" (1Jo 4,20). A fé que vem de Deus e segue em direção a Ele passa pelos caminhos da justiça.

Por fim, nosso longo itinerário nos fez compreender que, apesar de resguardar Deus em sua infinita transcendência, a experiência das trevas não olvida que, pela encarnação do Verbo em Jesus Cristo – a rocha sobre a qual Moisés se firmou desejando ver a Deus –, adveio ao ser humano o dom da inabitação de Deus. Comunhão, a um só tempo, plena e plenificante, que incessantemente realiza o ser humano, tornando-o seguidor, servidor e amigo de Deus, sedento de infinito. Infinitude que o faz caminhar sempre avante, vendo a Deus sem o ver, pois não pode dele se apropriar. Deus, sempre maior, aumenta cada vez mais no ser humano sua capacidade de experimentá-lo, tornando-o mais

e mais capaz de amar, a Deus, a quem não vê, e ao próximo, a quem vê. Eis a originalidade da mística das trevas de Gregório cuja riqueza se mostrou atualíssima. Ainda mais agora, quando testemunhamos um processo crescente de privatização da fé e de apropriação de deus com fins os mais espúrios.

Referências

- Santo AGOSTINHO. *Confissões*. 17 ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERNARD, Charles André. *Le Dieu des mystiques*. Paris: Cerf, 1994.
- A Bíblia de Jerusalém*. Edição revista e atualizada. São Paulo: Paulus, 2004.
- CÂMARA, Helder. *Em tuas mãos, Senhor!* Paulinas: São Paulo: 1986.
- CANÉVETE, Mariette. Saint Grégoire de Nysse. In: VILLER, Marcel (Org.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1965. v. 6, col. 971-1011.
- CATRET, Juan V. Espiritualidad del camino: símbolo y realidad en la "Vida de Moisés" de S. Gregorio de Niza. In: *Manresa: revista de investigación e información ascética y mística*, v. 44, n. 172, p. 245-256, jul./set. 1972.
- DANIÉLOU, Jean. Introduction. In: GREGÓRIO DE NISSA. *La vie de Moïse: traité de la perfection en matière de vertu*. Trad. Jean Daniélou. Paris: Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 1).
- _____. *Mystique de la tenèbre chez Grégoire de Nysse*. In: VILLER, Marcel (Org.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1953. v. II, col. 1872-1885.
- _____. *Platonisme et théologie mystique: essais sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- DOUGLASS, Scot. Kinêsis (κίνησις). In: MASPERO, Giulio; MATEO-SECO, Lucas F. (Orgs.). *Gregorio di Nissa: Dizzionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 356-357.
- DROBNER, H. R. Gregório de Nissa. In: DI BERNARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (Orgs.). *Dicionário de literatura patrística*. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 885-892.
- DUPUY, Michel. Nuit (Tenèbres). In: VILLER, Marcel (Org.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1981. v. 11, col. 519-525.
- GREGÓRIO DE NISSA. *La vie de Moïse: traité de la perfection en matière de vertu*. Trad. Jean Daniélou. Paris: Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 1).

_____. Homilías sobre el Cantar de los cantares. In: _____. *Semillas de contemplación: Homilías sobre el Cantar de los cantares; Vida de Moisés: historia y contemplación*. Trad. Teodoro H. Martín. Madrid: BAC, 2001. (Clásicos de Espiritualidad).

MATEO-SECO, Lucas. Epektasis; Mistica; Virtù. In: MASPERO, Giulio; MATEO-SECO, Lucas F. (Orgs.). *Gregorio di Nissa: Dizzionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 243-247; 390-400; 570-573.

PAMPALONI, Massimo. A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa. *Cadernos patrísticos*, Florianópolis, v. 5, n. 9, p. 69-88, mai. 2010.

PLOTINO. *Ennéades*. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1954. v. VI, 2

SOLIGNAC, Aimé. Voies. In: VILLER, Marcel (Org.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1992. v. 16, col. 1200-1215.