

# O Encoberto que vem no Desejo

Alcir Pécora\*

*O Filho do homem é Cristo;  
o quase Filho do homem é o quase Cristo, ou Vice-Cristo.  
(A.V., Sermão de ação de graças pelo nascimento  
do príncipe D.João)*

Padre Vieira imaginou representar o desejo por meio de uma figura geométrica. Percebeu que só o círculo conviria:

*A eternidade e o desejo são duas coisas tão parecidas, que ambas se retratam com a mesma figura. Os egípcios, nos seus hieroglíficos, e antes deles os caldeus, para representar a eternidade pintaram um O, porque a figura circular não tem princípio nem fim, e isto é ser eterno.<sup>1</sup>*

\* Professor da UNICAMP. Autor de vários livros e organizador, entre outros de “Sermões - Padre Antonio Vieira” 2 vol. Hedra. 2001.

<sup>1</sup> Todas as citações de Vieira são feitas na edição dos Sermões feita pela Edameris (1957-59). O trecho citado aparece à página 103 do volume VI, correspondente ao início da quinta parte do Sermão de Nossa Senhora do O, dado como tendo sido pregado em 1640, na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, em Salvador.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>3</sup> *Idem*, p. 111-2.

Depois, pensou em adicionar som à imagem:

*O desejo ainda teve melhor pintor, que é a natureza. Todos os que desejam, se o afeto rompeu silêncio, e do coração passou à boca, o que pronunciam é Ó.<sup>2</sup>*

Por fim, para aperfeiçoar a figura, imprimiu-lhe movimento:

*Se acaso ou de indústria lançasses uma pedra ao mar sereno e quieto, ao primeiro toque da água vistes alguma perturbação nela; mas tanto que essa perturbação se sossegou, e a pedra ficou dentro no mar, no mesmo ponto se formou nele um círculo perfeito, e logo outro círculo maior, e, após este, outro e outros, todos com a mesma proporção sucessiva, e todos mais es-tendidos sempre, e de mais dilatada esfera.<sup>3</sup>*

Aí está a figura exata, mas qual pode ser o exato percurso que lhe dá substância? É o que me proponho a investigar neste texto, que reescrevo com base em antigos estudos cuja inspiração, em parte, **devo a Benedito Nunes**, um de meus mais queridos e inesquecíveis professores. Acrescento que, no caso específico de minhas leituras de Vieira, de quem Benedito é leitor e estudioso, tive a honra de, mais de uma vez, ser convidado por ele para apresentá-las em Belém. Curiosamente, por algum golpe de azar, os eventos vieirianos que programou comigo nunca chegaram a ser efetivados. Fica, pois, este estudo dedicado a ele, como a quem de direito participou de sua invenção.

## I. O desejo de ser

Um sermão datado por Vieira como sendo de 1643, o *Sermão de Todos os Santos*, caracteriza como próprio da natureza do homem, isto é, como móvel permanente de suas ações<sup>4</sup>, o “desejar ser”. A fórmula atende a uma perspectiva cristã, de matriz tomista, na qual um Ser singular, perfeito e infinito é causa exclusiva de todos os demais seres –, que apenas o são, em diferentes níveis, sempre limitados, por tê-lo como causa, vale dizer, por ter uma participação criada no Ser original<sup>5</sup>. Toda criatura teria seu ser dependente da expansão<sup>6</sup> do Ser que o criou, devendo ser considerado como imperfeita imitação<sup>7</sup> sua, tal como o pode ser o efeito de sua verdadeira causa. O “desejo de ser” teria de ser interpretado, assim, como um desejo natural de participar mais intensamente dessa causa – não obviamente no sentido platônico do termo participação, como “fazer parte”, “identificar-se”, mas na sua significação, delineada pela tradição cristã, de “aproximar-se analogamente”, como “imagem e semelhança” da Causa Primeira.<sup>8</sup>

Entretanto, nesse sermão, quando Vieira expõe a questão do desejo de ser, não está simplesmente pensando em reafirmar um paradigma tomista. Da maneira como faz a citação, interessa-lhe ressaltar o confronto entre o desejo natural e um outro tipo de desejo, desta vez efeito de operações deformantes da natureza conduzidas pelos seres, o qual é mais diretamente nomeado “apetite”. O desejo, neste caso, deixa de afirmar-se como ponto de fortalecimento analógico do Ser Primeiro, para tornar-se hábito vicioso, indiferente à sua condição de dependência substancial do Ser. Apenas aí, numa perspectiva católica, o desejo passa a ser interpretado como pecado, isto é, como relativo a um ato desordenado, contrário à ordem da natureza instituída por Deus<sup>9</sup>.

Quando Vieira diz:

*A mais poderosa inclinação e o mais poderoso apetite do homem é desejar ser*<sup>10</sup>,

o que está afirmando é que, degenerado pelo apetite, o que era da natureza mesma dos seres passa a negá-la e, em consequência, a negar a sua própria semelhança com o Ser. A “tentação”, cujo modelo o demônio se encarrega de fornecer, é justamente essa forma degenerada de desejo que, em vez de orientar-se para o Ser, encerra-se na negação dele:

*(...)o sereis do demônio não só nos tirou o ser como Deus, senão também o ser.*<sup>11</sup>

<sup>4</sup> A concepção de natureza, aí, é a mesma que Etienne Gilson identifica como predominante entre os filósofos medievais cristãos: natureza é a essência (causa) de uma operação que produz regularmente um fenômeno. Ver a respeito *L'esprit de la philosophie médiévale* (2ª ed., 4ª tiragem, Paris, Vrin, p. 83).

<sup>5</sup> A noção de *participação*, de inspiração platônica, permanece atuante entre os filósofos cristãos, mesmo tomistas, embora profundamente alterada: ela serve sobretudo para acentuar o elo não-casual entre o Criador e as criaturas. O termo *criada*, que especifica a *participação*, pretende deixar claro que, do ponto de vista cristão, apenas num sentido *análogo* as criaturas podem chegar a assemelhar-se ao Ser de Deus. Aqui, como ao longo de toda essa primeira parte do ensaio, adoto a interpretação de Gilson a propósito dos desdobramentos medievais de algumas noções da filosofia grega, tal como se mostra no seu *L'esprit de la philosophie médiévale*.

<sup>6</sup> Na perspectiva cristã é que, pela primeira vez, as criaturas são concebidas como tendo uma *contingência radical*: não apenas poderiam ser de uma forma diferente da atual, como poderiam mesmo não ser. Tudo o que não é Deus deve a ele a sua existência. O capítulo do *L'esprit de la philosophie médiévale* dedicado à discussão dos seres e sua contingência é especialmente importante para a compreensão desse ponto no sentido em que se toma aqui.

<sup>7</sup> Neste emprego, trata-se de mais um termo que descreve a relação *anológica* entre Criador e criatura. Há analogias entre a causa e o efeito, isto é, toda causa produz um efeito que lhe parece. O capítulo de Gilson a propósito das noções cristãs de *analogia*, *causalidade* e *finalidade* é o que, na obra citada anteriormente, trata mais diretamente desta questão.

<sup>8</sup> Um outro texto de Gilson importante para a compreensão do sentido ortodoxo do conceito de *participação* intitula-se justamente *Causalidade e participação* e encontra-se em seu livro *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris, J. Vrin, 1960). A ideia mais geral é de que “a relação do participado ao participante”

Assim, qualquer outro ser que não se defina em analogia com o Ser de Deus, *por maior que pareça, não é, porque vem a parar em não-ser*.<sup>12</sup>

Para entender o risco de não-ser implícito no desejo ainda será pre-ciso considerar que, catolicamente, o mal, o pecado, ou, se se quiser, o não-ser, apenas pode ser definido no interior das operações<sup>13</sup> que o homem é obrigado a realizar enquanto ser contingente, isto é, aquelas nas quais apenas se pode conduzir por meio das escolhas próprias. O desejo pressupõe, portanto, uma vontade livre, imagem da liberdade divina e análoga a ela.

O ato do arbítrio humano é, nele mesmo, busca da comunhão com o Ser que é Deus e que não pode ser buscado fora da liberdade em que existe<sup>14</sup>. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma condição da analogia com a perfeição divina e de uma instância possível do pecado: desejo natural de ser e igualmente potência do contingente ao não-ser.

## II. A necessidade do desejo

No interior dessas operações dos seres contingentes, em que o desejo pode decair em apetite, Vieira situa as suas fundas considerações sobre a questão. Por exemplo, a de que o desejo, na sua formulação contingente, sempre corresponde a alguma ausência de conhecimento, a certo nível de engano na definição que faz de seu próprio objeto. Quase todos os seus *Sermões da terceira Quarta-feira da Quaresma*, relativos ao tema dos pretendentes, cuja matriz nas Escrituras é dada pela mãe dos Zebedeus, tratam justamente dessa necessidade essencial do desejo. Num desses sermões, dado como de 1669, Vieira diz expressamente:

*Nenhum homem há neste mundo, falando do céu abaixo, que saiba o que deseja, nem o que pede*<sup>15</sup>.

E ainda:

*Tão errados são os pensa-mentos e desejos humanos, e tão certo é que no que pedimos com maiores ânsias não sabemos o que pedimos*<sup>16</sup>.

Como figuras da ignorância humana do próprio desejo, Vieira postula haver uma sentença tão verdadeira embutida na fábula pagã de Faetonte, cujo desejo de dirigir a majestosa carroça do pai havia de fulminar-lhe os ossos, quanto aquela que havia na narrativa bíblica de Sansão, cuja cegueira era inseparável do desejo que sentia por Dalila. Ambos os casos assinalam que o desconhecimento suposto no desejo contingente pode conduzi-lo a um falso objeto, cuja posse destrói ou afasta o bem desejado, em vez de possuí-lo.

Resulta dessa dramatização do confronto entre desejo e conhecimento o argumento vieiriano de que, sem alguma experiência antecipada do objeto do desejo e de seus efeitos, há sempre o risco da condução paradoxal desse desejo, de modo que o que se alcança é a impossibilidade mesma do bem que se procura.

deve ser entendida como uma “relação ontológica da causa ao efeito”. Cada ser particular, uma vez que é ser, participa da natureza do Ser divino, não como “a parte participa do todo”, mas como “o efeito participa de sua causa eficiente”.

<sup>9</sup> Mais uma vez, apóio-me na leitura feita por Gilson do conceito cristão de *lei e moral*. O capítulo 16 do *L'esprit de philosophie médiévale* é dedicado a esse tema; mostra-se aí que santo Tomás, apoiando-se na definição aristotélica de que um ato é moralmente bom quando concorre para a realização da natureza essencial daquele que o cum-priu, considera o *pecado* exatamente como um ato desordenado, contrário à *natureza*, pois esta, uma vez criada por Deus, inscreve-se no interior da lei divina.

<sup>10</sup> *Sermão de Todos os Santos* in *Sermões*, op. cit., p.227.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>12</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>13</sup> Retorno ao capítulo de Gilson a propósito da contingência dos seres: o *movimento* sobretudo é que os caracteriza enquanto tais.

<sup>14</sup> De acordo com a ortodoxia católica, o que se pode dizer é que, para ser capaz de buscar a plenitude de Deus, o homem tem de possuir liberdade de vontade: não há vontade real do bem, sem possibilidade de erro.

<sup>15</sup> *Sermão da terceira quarta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real de Lisboa, no ano de 1669, in *Sermões*, v. I, p. 240.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 242.

Jogando um pouco mais com as noções aparentadas à de desejo no esboço gramatical<sup>17</sup> que se tenta aqui, pode-se dizer que, sem o conhecimento de seu objeto em alguma forma de experiência antecipada do bem proporcionado por ele, a própria noção de “amor”, tomado platonicamente como desdobramento fecundo, natural e desinteressado do desejo na fruição da presença do bem, seria implausível, pois o objeto a que se chega não é o mesmo que o desejo supõe. Ainda mais, tal fruição seria implausível pelo fato de que esse falso objeto não tem ser, e o ser é a condição irreduzível do amor real<sup>18</sup>.

Nos termos de Vieira, ainda é possível dizer que o amor mais comum, no âmbito mundano dos desejos, significa uma espécie de deformação fantástica da imaginação, na qual o desejo, longe do conhecimento, torna-se progressivamente irreal. No *Sermão da primeira Sexta-feira da Quaresma*, dado como tendo sido pregado em Odivelas no ano de 1644, afirma o seguinte:

*Isto que no mundo se chama amor é uma coisa que não há nem é. É quimera, é mentira, é engano, é uma doença da imaginação*<sup>19</sup>.

A noção de “doença da imaginação” aplicada ao amor implica na sobreposição de um duplo engano. Primeiro, o de que, enquanto objeto imaginário (ou ser imaginário de um objeto trocado, diferente do que se supunha) deixa de cumprir o que o desejo promete, pois, sendo imaginário, não pode efetuar-se como presença real; segundo, o de que, por sua falta de ser, ainda tende a desdobrar-se em novas fontes de sofrimento, como as dos ciúmes e desconfianças em relação ao amado. Nesse momento, um longo e novo tormento seria acrescentado ao não-ser, como o da dor ao calafrio e à febre. A condição dolorosa seria, assim, efeito real e tradução afetiva da ausência de ser que, ao ser ignorada pelo desejo, imediatamente se contrapõe ao gozo amoroso.

Nessa perspectiva, toda forma de amor humano e, de maneira exemplar, o amor sensual, tem, na origem, um objeto de desejo ao mesmo tempo vazio de ser e assediado pela fantasia. As formas imaginárias daí resultantes, sem sustentação ontológica, logo rompem nos costumeiros horrores:

*Pode haver maior tormento que amar, quando menos em perpétua dúvida, amar em perpétua suspeita... ?*<sup>20</sup>.

E, mais declaradamente:

*(...)o amor desta vida e deste mundo é uma morte que só tem precitos, e não tem predestinados; é uma morte pela qual sempre se vai ao inferno e nunca ao paraíso. O paraíso do amor-se o houvera-havia de ser amar e ser amado, e amado com certeza de nunca ser aborrecido. Mas como não há, nem pode haver no mundo, nem este amor, nem esta certeza, senão as dúvidas, os escrúpulos, as desconfianças, os receios e as suspeitas de se me amam ou não me amam, ou de que já me ama menos que dantes, ou que trocam o meu amor por outro, ou de que outrem pretende o que eu amo, em que consiste por vários modos o tormento cruelíssimo do ciúme, este ciúme sempre duvidoso, sempre crédulo, sempre fixo na imaginação, e nunca satisfeito, este é o inferno inevitável e sem redenção a que todos os que amam se condenam, e em que são atormentados duramente, sem fim e sem remédio.*<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Emprego o termo em seu sentido wittgensteiniano, como relativo ao esforço de estabelecimento de uma *visão sinótica* de usos linguísticos que apresentam *semelhanças em família*.

<sup>18</sup> Na sistematização gilsoniana da questão ressalta a ideia de que o amor, entendido como ato divino ou participação humana nele, refere-se sempre à *generosidade do Ser*.

<sup>19</sup> *Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma*, dado na **editio princeps** dos **Sermões** como tendo sido pregado no convento português de Odivelas, no ano de 1644. Citação in **Sermões (op.cit.)** v. VI, p. 173-4.

<sup>20</sup> **Idem**, p. 174.

<sup>21</sup> **Idem**, p. 174-5.

O tormento amoroso é, pois, efeito da distorção imaginária do desejo, que é incapaz de conhecimento do seu objeto, e, por isso mesmo, incapaz de orientá-lo para o ser. Nessa roda mortal, de circuito falho, o amor, que catolicamente deve ser entendido essencialmente como “união”<sup>22</sup>, permanece irrealizado. Para ser fecundo, o desejo deve estar fundado sobre o conhecimento de seu objeto real, pois apenas a existência real permite a condução do desejo à forma superior do gozo unitivo. Sem esse conhecimento, com a vontade subjugada pela tentação néscia, apenas pode tomar formas dolorosas, cuja natureza exaltada e falta de ser contraria necessariamente a razão. Num *Sermão do mandato*, atribuído ao ano de 1645, Vieira propõe ser essa a causa da representação do Amor como uma criança na literatura erótico-galante (depois de propor, de início, que isso se dava apenas porque “nenhum amor dura tanto que chegue a ser velho”<sup>23</sup>). Diz ele:

*Pinta-se o amor sempre menino, porque, ainda que passe dos sete anos, como o de Jacó, nunca chega à idade de uso de razão. Usar de razão e amar, são duas coisas que não se juntam. A alma de um menino que vem a ser? Uma vontade com afetos, e um entendimento sem uso. Tal é o amor vulgar.*<sup>24</sup>

Diz ainda:

*(...)tudo conquista o amor quando conquista uma alma; porém o primeiro rendido é o entendimento. Ninguém teve a vontade febricitante, que não tivesse o entendimento frenético. O amor deixará de variar, se for firme, mas não deixará de tresvariar, se é amor. Nunca o fogo abrasou a vontade que o fumo não cegasse o entendimento. Nunca houve enfermidade no coração que não houvesse fraqueza no juízo.*<sup>25</sup>

De maneira mais direta, para acentuar a relação entre o irracional do amor vulgar e a falta de conhecimento que o preside, afirma:

*(...)isto, que vulgarmente se chama amor, tem mais partes de ignorância; e quantas partes tem de ignorância, tantas lhe faltam de amor*<sup>26</sup>.

O arremate é lapidar:

*Quem ama porque conhece, é amante; quem ama porque ignora, é néscio. Assim como a ignorância na ofensa diminui o delito, assim no amor diminui o merecimento. Quem ignorando ofendeu, em rigor não é delinquente. Quem ignorando amou, em rigor não é amante.*<sup>27</sup>

Assim, aplicando várias imagens de cruezas e esquivanças galantes contrapostas a lugares comuns platônicos, Vieira propõe que a irracionalidade do amor que desconhece o ser de seu objeto impede a sua existência mesma:

*(...) amar ignorando não é amar, é não saber.*<sup>28</sup>

Bem entendida, a máxima propõe que a ignorância mais ou menos inevitável na qual o desejo se formula, visto que existe na contingência dos

<sup>22</sup> *Idem*, p. 174.

<sup>23</sup> *Sermão do mandato*, pregado na Capela Real de Lisboa em 1645, in *Sermões (op.cit.)*, v. III, p. 364.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 364-5.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 365.

<sup>26</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>27</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 367.

seres criados, tem de ser reorientada por alguma espécie de ciência do ser, para evitar, assim, a sua dissolução nas formas estéreis e atormentadas do apetite. Ou seja, o desejo deve mover-se segundo um parâmetro ordenado que proporcione a sua consumação na união amorosa que exige o ser. Na direção contrária, a entrega à fermentação fantástica, fantasiosa, da ignorância inevitável do desejo impede o salto para o ser. A fantasia, absolutizada, conduz o desejo a submeter a vontade e a destruir a sua natural orientação para a livre obtenção do bem. Por fim, isto equivaleria à própria destruição do desejo, cuja finalidade última não é desejar, mas ser (“desejar ser”) à imagem do Ser primeiro.

Em outros termos, o perigo da representação imaginária do não-ser significa catolicamente -a renúncia – irracional e moralmente má – à comunhão com aquilo cujo maior bem, antes de ser qualquer coisa, antes de ter uma essência particular, é -*ser*<sup>29</sup>, e que, a rigor, só é desejável porque verdadeiramente é. Quer dizer, só o amor do que tem realidade e cuja natureza admite a existência é amor real. O amor do que não é não pode ser senão falso amor:

*(...)os homens não amam aquilo que cuidam que amam. Por quê? Ou porque o que amam não é o que cuidam, ou porque amam o que verdadeiramente não há. Quem estima vidros, cuidando que são diamantes, diamantes, estima, e não vidros; quem ama defeitos, cuidando que são perfeições, perfeições ama, e não defeitos. Cuidais que amais diamantes de firmeza, e amais vidros de fragilidade; cuidais que amais perfeições angélicas, e amais imperfeições humanas. Logo, os homens não amam o que cuidam. Donde também se segue que amam o que verdadeiramente não há, porque amam as coisas, não como são, senão como as imaginam, e o que se imagina e não é, não o há no mundo.*<sup>30</sup>

Ou ainda:

*Os homens amam muitas coisas, que as não há no mundo. Amam as coisas como as imaginam, e as coisas como eles a imaginam, havê-las-á na imaginação, mas no mundo não as há*<sup>31</sup>.

O reconhecimento do real, horizonte que se define na efetiva existência cristã, é condição da realidade do amor. A existência do amor decorre da realidade de seu objeto: só o amor do que é real permite realmente amar; só a incidência da ordem do desejo sobre o Ser que se manifesta sensivelmente no mundo pode significar uma aproximação amorosa do bem desejado.

### III. Um Mundo de Enganos

Até aqui, pelo que ficou dito, o desejo manter-se como busca do Ser que é Deus está em relação com manter-se igualmente no horizonte real do mundo, sem abandonar-se às fantasias irracionais, com seu cortejo de infelicidades. Mas deve ficar claro também que, para Vieira, o Ser buscado pelo desejo não é idêntico ao estado do mundo tal como se configura num determinado momento ou mesmo ao longo de toda a sua história até o presente. O realismo católico de Vieira não poderia ser traduzido por imanentismo. Para não se perder em falsas representações do Ser, o desejo deve evitar tanto o desregramento irreal da fantasia como o seu esgotamento no estado particular das coisas do mundo.

<sup>29</sup> Remeto aqui à concepção tomista do Ser divino como *ato puro de ser (esse)*, anterior a qualquer delimitação essencial. A essência divina, nessa concepção, seria seu próprio ser. Gilson, a propósito, diz o seguinte: *O ato de ser existe e atualmente em si e à parte, na pureza metafísica absoluta daquilo que não tem nada, nem mesmo essência, porque ele é tudo aquilo que se pudesse querer atribuir-lhe*. O capítulo intitulado *Aquele que é*, da **Introduction a la philosophie chrétienne**, discute particularmente essa questão.

<sup>30</sup> *Sermão do mandato*, in **Sermões**, v. III, p. 378.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 379.

Se a fantasia não responde ao desejo de participação no Ser de Deus, porque ignora a sua manifestação viva no real, tampouco o faz o mundo, considerado fora de sua finalidade transcendente. Em primeiro lugar, porque considerado num momento qualquer, o mundo representa sempre um estado decaído, distante da comunhão com Deus, por efeito dos sucessivos enganos da história humana; em segundo, porque o desejo se orienta pelo real para participar da finalidade divina de sua criação. Isto é, o desejo busca em meio aos efeitos o fim pretendido por Deus; logo, não são os estados circunstanciais do mundo, mas o seu movimento providencial que responde ao desejo na-tural, definido de maneira finalista, teleológica.

Se a fantasia é uma deformação do desejo à margem do real, os objetos do mundo, sem a Providência, são uma redução do real a sua matéria, uma interrupção do movimento desejante para o Ser. Um e outro – o imaginário fora do mundo e o estado imediato do mundo – têm muito em comum. Trata-se apenas de amplificar a irrelevância frenética das paixões viciosas pessoais até o mais vasto esvaziamento mundano.

Cumprir-se o desejo, nessas condições, significa ultrapassar tanto o imaginário vazio, como o engano da matéria; tanto o irreal da fantasia, como o infrarreal do mundo. A razão, entendida como discernimento do objeto do desejo, é decisiva para impedir o descolamento da fantasia do real ou o enrijecimento dele na sua matéria.

#### IV. A realidade sacramental

Neste ponto, a questão do desejo torna necessária a introdução de uma ordem do real capaz de responder a ele, de acordo com o que se chamou anteriormente de experiência antecipada de seu objeto. Nos seus termos mais gerais, trata-se daquela em que o Ser de Deus se manifesta sensivelmente, no seio das coisas do mundo, portanto, ao mesmo tempo em que preserva a sua substância além de toda precariedade material.

A definição dessa ordem do real, na qual se afirma com eficácia a busca da participação no Ser, essência mesma do desejo, gera algumas perguntas inevitáveis. Como Vieira pensa o real que se atualiza no mundo e, concomitantemente, difere dele? E, se há aí, aparentemente, um traço paradoxal, em que o Ser se manifesta no real, mas não se identifica com ele – em que o real se refere ao mundo, mas não se esgota nele nem se reconhece fora da finalidade inscrita nele –, qual “anatomia” da esperança<sup>32</sup> o paradoxo revelaria?

Para Vieira, o que responde verdadeiramente ao desejo, em seu caminho para a participação no Ser, é natureza própria dele, chamada “sacramental” ou “encoberta”, segundo se pretendesse ressaltar o aspecto litúrgico ou o profético que contempla. No seu âmbito, o Ser divino – que, por princípio, numa perspectiva tomista, está além de toda determinação – quer determinar-se essencialmente para tornar-se objeto possível do desejo humano. E determinar-se, aqui, significa “ocultar” sua substância infinita e indivisível nas espécies particulares existentes no mundo. Não concebo nada mais vieiriano que o investimento retórico em torno desses lugares em que convivem miste-riosamente a presença do Ser de Deus e a matéria comum do mundo.

<sup>32</sup> O termo *anatomia* é usado pelo padre Vieira em relação à sua discussão das potências envolvidas no afeto da *esperança*; tal sentido pareceu-me oportuno aqui. O sermão em que dá destaque ao termo é o do *Santíssimo Sacra-mento*, de 1669, pregado no Convento da Esperança (ver **Sermões**, v. IV).

O plano sacramental da invenção de Vieira permite supor pelo menos três instâncias distintas. Uma primeira, em que a accidentalização do Ser encontra-se manifesta em todo o universo, dado que este, não sendo autônomo, mas criado, sustentado e dirigido pelo Ser divino, guarda necessariamente em suas múltiplas circunstâncias os “vestígios”<sup>33</sup> daquele que o fabricou do nada. O que há nas variações do mundo e da história, e ainda no que nelas falta, está impregnado do Ser que é Causa final delas. Uma segunda instância sacramental destaca o lugar privilegiado dos mistérios litúrgicos para essa presença do Ser sob a capa das espécies do mundo-o da Eucaristia, sobretudo: “o mais alto de todos os mistérios”, “o mais alevantado de todos os sacramentos”, “soberano mistério”<sup>34</sup>. Uma terceira instância, enfim, está articulada à crença popular ao tempo da Restauração portuguesa, na qual o ocultamento inevitável que sofre o divino quando se apresenta no mundo, opera-se mediante a instituição da figura de um eleito, de um favorito da Providência destinado a atuar decisivamente no desfecho da história humana.

Quer dizer, nessa última instância, o Ser buscado pelo desejo toma a forma e o nome de “Encoberto”. Tal ideia do desejado que se encobre se compreende, portanto, quando a comunhão com o Ser de Deus, que o desejo busca, aparece mediada por um intermediário capaz de ajustar o desejo comum do homem à finalidade cristã da história. De maneira direta: o desejo apenas descobre o verdadeiro desejado quando o Ser assinala o que Vieira chama de “Vice-Cristo”<sup>35</sup>.

Aí estão os três passos da via sacramental do desejo, a única que assegura a posse do desejado. Tomados em separado, referem-se a passos bem conhecidos, seja da ortodoxia (na formulação predominante, mas não exclusiva, do tomismo), seja do sebastianismo da Restauração portuguesa, de que os jesuítas foram insistentes propugnadores.<sup>36</sup> Particular de Vieira é apenas o discurso que articula o tema do Encoberto, sem perda da carga que recebe do imaginário nacional da Restauração, a lugares argumentativos exclusivos da ortodoxia católica. A interpretação de seus sermões é, portanto, dependente do exame dos movimentos proporcionados por esse eixo sacramental.

## V. A via sacramental

O primeiro movimento da via sacramental diz respeito ao sacramento da Eucaristia, que fornece também o modelo da ideia contrarreformista de sacramento. Aí, pela presença do Ser divino encoberto sob as espécies materiais do pão e do vinho, há-, de acordo com a ortodoxia católica (que, como é sabido, recusa qualquer concepção de uma presença meramente simbólica), uma “comunhão” do homem com Deus, uma comunicação “abreviada” do Ser.<sup>37</sup> Vieira discute não apenas a natureza dessa comunicação, como também as razões para que ela se faça pela via sacramental, isto é, como presença encoberta na matéria. A primeira delas refere-se à ideia de que a presença manifesta do Ser, vista sem a mediação das espécies nas quais se sacramenta, tende paradoxalmente a fazer com que o desejo, dada a imperfeição humana em que se formula, seja dissolvido no plano exclusivamente material dos sentidos. Considerada a ignorância do homem, a vista direta de Deus no mundo traz o risco iminente de o desejo do Ser restringir-se ao âmbito imediato do visível, excluindo dele sua substância e fim.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Na ortodoxia católica, há analogia entre causa e efeito. O universo criado seria análogo, portanto, ao Criador. A causalidade física (entre os seres criados, portanto) seria um desses vestígios, um elemento analógico do Ser que é Causa. Gilson discute essa questão no capítulo do *L'esprit de la philosophie médiévale* dedicado às noções de analogia, causalidade e finalidade. Pode-se dizer que o mundo cristão tem um caráter sacramental porque tudo o que nele há se orienta pelo e para o Ser que o cria.

<sup>34</sup> São termos empregados no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado em Santa Engrácia, em 1645; in *Sermões* (op.cit.), v. I, p. 134.

<sup>35</sup> O eleito é assim descrito por Vieira no *Sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe d. João* (palavra de Deus desempenhada), dado como pregado na Bahia, em 1688: O Filho do homem é Cristo; o quase Filho do homem é o quase Cristo, ou Vice-Cristo. De sorte que, assim como o primeiro vigário de Cristo, que é o sumo pontífice, pela jurisdição universal que tem sobre toda a Igreja, se chama Vice-Cristo no império espiritual, assim o segundo vigário do mesmo Cristo, pelo domínio universal que terá sobre todo o mundo, se chamará também no império temporal Vice-Cristo: *Quasi Filius hominis*. A esse eleito caberá, então, efetivar o paraíso terreal que Vieira identifica como sendo o *V Império* (após o de assírios, persas, gregos e romanos): *E este é o império quinto e último, que se há de levantar depois da extinção do turco, não na pessoa de Cristo imediatamente, senão na de um príncipe seu vigário*” (in *Sermões*, v. XXI, p. 416-7).

<sup>36</sup> Sobre a participação jesuítica na elaboração e divulgação do sebastianismo da Restauração há muitos textos importantes. Cito dois muito conhecidos: *A literatura autonomista sob os Filipes*, de Hernâni Cidade, e *A Companhia de Jesus e a restauração de Portugal*, de Francisco Rodrigues, publicado no volume VI dos *Anais do Ciclo da Restauração de Portugal* (Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1942).

<sup>37</sup> *Cristo ao Sacramento tem abreviada e estreitada sua grandeza* (*Sermão do Santíssimo Sacramen-*

Para Vieira, se o desejo humano, por um lado, não se pode dar fora de sua condição corpórea, sensível, por outro, se os sentidos forem satisfeitos neles mesmos, romperão a finalidade substancial do desejo. Nessa perspectiva, quando se encobre nas espécies sacramentais, Deus é providente em relação à natureza dos sentidos, cuja satisfação imediata conduz à limitação do desejo ao próprio campo dos sentidos, abandonando-se o seu encaminhamento para o Ser. Encobrir-se é a forma eficaz de manter insatisfeito o desejo com a matéria e estado do mundo, a fim de apurá-lo enquanto desejo do Ser<sup>39</sup>. Assim é que Vieira afirma:-

*(...) amam os homens mais finamente a Cristo desejado por saudades, do que gozado por vista*<sup>40</sup>.

Ou então:

*(...)o amor de Cristo desejado por saudades é muito mais eficaz nesta parte, ou mais afetuoso, ou mais impaciente, que o mesmo amor de Cristo gozado por vista*<sup>41</sup>.

A expressão “desejo por saudades” deve ser expressamente entendida em relação à propriedade encoberta do Ser no Sacramento:

*E como a Cristo lhe vai melhor com as nossas saudades que com os nossos olhos, por isso se quis deixar em disfarce de desejado, e não em trajos de visto. Descoberto para os olhos, não; encoberto sim para as saudades. Co-nheça logo a nossa devoção que é fineza, e não implicação do amor de Cristo, o deixar-se invisível naquele mistério (...).*<sup>42</sup>

Além de impedir a satisfação no visível, a eficácia própria da via sacramental multiplica a presença de Deus no meio humano, isto é, torna presente em muitos lugares, ao mesmo tempo, esse “viático de caminantes”<sup>43</sup>. É assim que Vieira relaciona a presença multiplicada no Sacramento às muitas estrelas que, à noite, fazem as vezes do sol:

*Não debalde instituiu Cristo o Divino Sacramento de noite, quando, por uma presença que nos levou da vista nos deixou muitas à fé. Mete-se o sol no ocidente, escurece-se o mundo com as sombras da noite, mas se olhar-mos para o céu, veremos o mesmo sol multiplicado em tantos sóis menores quantas são as estrelas sem número, em que ele substitui a sua ausência, e não só se retrata, mas vive. Assim se ausentou Cristo de nós sem se au-sentar, deixando-se abreviado sim no Sacramento, mas multiplicado em tantas presenças quantas são as hóstias consagradas em que o adoramos e temos realmente conosco.*<sup>44</sup>

A forma encoberta do Sacramento é, pois, duplamente eficaz: uma vez, como maneira de intensificar o desejo pelo que adia ou nega de satisfação aos sentidos; segunda vez, como maneira de disseminar nas espécies sensíveis as presenças reais do Ser único. Uma vez, como afirmação da substância subjacente à matéria; outra vez, como indicação das marcas sensíveis e materiais do Ser substancial. Uma vez, para impedir a totalização do desejo na matéria; uma segunda vez, para cumprir a condição sensível de formulação do desejo humano.

to, pregado no Convento da Esperança em 1669, in **Sermões**, v. IV, p. 93).

<sup>38</sup> O ensaio que escrevi para o volume **O Olhar**, da Companhia das Letras, é inteiramente dedicado a essa questão; restrinjo-me, portanto, aqui, à formulação mais conclusiva.

<sup>39</sup> Quanto a esta questão, das relações entre o desejo e o encoberto do mistério, dediquei um ensaio particular: *O mistério eficaz*, in **Estudos portugueses e africanos**, Unicamp, 1987, n. 10.

<sup>40</sup> *Sermão do Santíssimo Sacramento*, de 1645, in **Sermões**, v. I, p. 175-6.

<sup>41</sup> **Idem**, p. 176.

<sup>42</sup> **Idem**, *ibidem*.

<sup>43</sup> (...) o Sacramento é viático de caminantes, em que somente se nos dá Cristo enquanto dura a peregrinação e passagem desta vida (*Sermão do Santíssimo Sacramento*, de 1669, in **Sermões**, v. IV, p. 93).

<sup>44</sup> **Idem**, p. 101.

O postulado dessa dupla eficácia não compreende o movimento inteiro da via sacramental do desejo, pois, tal como está proposto em Vieira, ele ainda supõe a “comunhão”, essencial ao mistério. O sentido da comunhão com o Ser por meio do Sacramento Eucarístico não se esgota no contato entre o homem e Deus, pois exige ainda a produção de uma particular relação de identidade entre os homens que têm o mesmo desejo de Deus.

Num *Sermão do Santíssimo Sacramento*, dado como tendo sido pregado no ano de 1662, Vieira expõe assim a questão:

*(...) pergunto: que quer dizer comunhão? O nome comunhão-**communio**-não é inventado por homens, senão imposto por Deus, e tirado das Escrituras Sagradas em muitos lugares do Testamento Novo. E que quer dizer **communio**? Quer dizer **communis unio**: união comum. Assim expli-cam sua etimologia todos os intérpretes. De maneira que dando Cristo nome à Comunhão, não lhe pôs o nome da união particular que temos com ele, senão da união comum que causa entre nós. A união que cada um de nós tem com Cristo no Sacramento é união particular; a união que mediante Cristo temos todos entre nós é união comum, e esta união comum, como efeito principal e ultimadamente pretendido por Cristo, é a que dá o Ser e o nome à Comunhão: **communio**: **communis unio**.<sup>45</sup>*

### E um pouco mais adiante:

*Assim como os acidentes sacramentais são composição de muitas coisas unidas em uma, assim, o efeito do Sacramento é união de muitos homens entre si.<sup>46</sup>*

Resulta da via sacramental uma identidade fraternal dos que desejam o mesmo. A comunhão proporciona o reconhecimento de uma substância desejante comum e ordenada para o Ser, e não apenas o contato individual e vertical entre cada homem e Deus. A presença divina encoberta, multiplicada nas espécies sacramentais, descobre o real comum dos desejos humanos, sem o risco do individualmente deli-rado ou institucionalmente decaído.

O movimento do desejo, em sua instância eucarística, significa, pois, o reconhecimento decisivo da existência de uma relação analógica essencial entre o Ser único que se encobre nas espécies do Sacramento Eucarístico e a identidade que o desejo comum de participar desse Ser estabelece entre os homens. Em suma, apenas no ser comum do desejo se dá a imagem do Ser que se busca.

## VI. O Encoberto que vem

Reconhecida a identidade comum dos desejos, o movimento seguinte para a efetiva participação dela no Ser implica a sua parturição na figura do Encoberto – um movimento que, em Vieira, tem nuances, mas que em seu aspecto geral é relativo ao desdobramento do desejo de Ser (até aqui revelado em sua dimensão coletiva pelo Sacramento) numa existência particular. Melhor, mais que particular: uma existência correspondente tanto ao desejo comum dos homens como à destinação dele traçada pela Providência.

O desejo estabelece um momento de comunhão em torno da presença divina encoberta no Sacramento, mas propõe também, a fim de cumprir-se

<sup>45</sup> *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado em Santa Engrácia no ano de 1662, in **Sermões**, v. XV, p. 282.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 286.

inteiramente, a indicação de uma forma externa àquela que subjaz a essa comunhão coletiva. Melhor: forma mais que externa, isto é, capaz de representar essencialmente a comunhão, sem deixar de ser distinta dela.

O argumento de Vieira é, portanto, o seguinte: à identificação do desejo comum, segue-se a identificação de uma pessoa, real, única, que possa responder tanto à esperança de participação no Ser, quanto aos desígnios do Ser para suas criaturas. Primeiro, o desejo busca a substância de sua manifestação humana, o que implica a existência de uma coletividade como imagem possível do Ser divino que se busca; em seguida, essa imagem ganha vida autônoma, fora do desejo coletivo, pois, além de lhe ser correlata, deve ser também manifestação da vontade soberana do Ser que está ao fim e além do desejo. O Encoberto concilia, portanto, numa existência humana única, o mais fundo do desejo – a sua substância coletiva – com o ato de eleição divina, ato de escolha amorosa de Deus que a aceita como sua. Ou seja, quando a comunhão entre os homens reconhece o seu desejo essencial do Ser, este gera, nele, o ser capaz de conduzi-lo ao seu legítimo destino.

Assim como Cristo é o encoberto no ventre de Maria – cujo parto é tanto mais esperado quanto mais se aproxima a hora (“quanto o bem desejado está mais vizinho, tanto é maior o desejo”<sup>47</sup>) –, o Encoberto é o esperado parto do desejo comum. Assim como o Cristo não é simples fruto do desejo de Maria, o Desejado não se confunde com um fruto exclusivo do desejo do homem (o que implicaria recair na tentação irrealista do imaginário).

Vieira propõe que, quando a natureza comum desejante se revela, na clareza possível, como imagem do Ser de que se quer participar, ela é fecundada por um ato do Ser capaz de gerar a existência do desejado, até então encoberto. A presença divina na imagem comum toma, então, a forma de um corpo real. Ou, para dizê-lo à Vieira, o desejo precisa sofrer a ausência para chegar ao seu objeto. A esse respeito, dedica algumas páginas de seu belo *Sermão de Nossa Senhora do O*, de que teria sido palco a Igreja da Ajuda, na Bahia, em 1640. Ao discorrer sobre a natureza do desejo, que nem sempre se desfaz na presença de seu objeto, afirma:

(...) *a presença, para ser presença, há de ter alguma coisa de ausência*<sup>48</sup>;

Um pouco depois, reafirma:

(...) *a presença, para ser presença, não há de passar a ser íntima, nem há de estar totalmente unida, senão, de algum modo, distante*<sup>49</sup>.

A imagem do Ser, unida ao desejo comum, íntima dele, enseja uma queixa semelhante àquela que Vieira figura em Narciso, “com verdadeira razão, em história fabulosa”:

*O que desejo, tenho-o em mim; e porque o tenho em mim, careço do que tenho. - Pois, que remédio? **Votum in amante novum**: o remédio é um desejo novo, qual nunca desejou quem amasse. E que desejo é esse? **Velle quod amamus abesse**: desejar que o que amo se ausente e se aparte de mim.*<sup>50</sup>

<sup>47</sup> *Sermão de Nossa Senhora do O*, in *Sermões*, v. VI, p. 119.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>50</sup> *Idem*, *ibidem*.

## **É a mesma queixa da Virgem, com o Cristo no ventre:**

*Carecia do mesmo bem que tinha, porque o tinha dentro em si. Por isso suspirava e desejava com ânsia vê-lo já fora.*<sup>51</sup>

O movimento do desejo para o Ser, portanto, não finda na virtualidade da imagem coletiva que se possa ter dele, mas exige uma manifestação externa ao conjunto dos seres que o desejam. O movimento inicial, discutido em torno do encoberto eucarístico, representa uma internalização coletiva da presença divina, como Vieira o diz de tantas maneiras:

*(...) dando-nos Cristo sua própria carne no Sacramento, encarnou em todos os homens, que somos nós, os que a comungamos*<sup>52</sup>; *(...) unindo-se Cristo por meio de sua carne a cada um de nós, todos como membros seus ficamos um só corpo*<sup>53</sup>.

Já o movimento seguinte significa o desdobramento dessa presença, a partir do desejo comum que ela suscita e sustenta, no nascimento feliz do desejado Encoberto. Tal desdobramento não se pode fazer, contudo, sem um ato fundamental de eleição por parte de Deus. A figura do Encoberto que vem é gerada pela vontade divina que incide sobre a condição da comunhão desejante dos homens. Apenas nesse momento, quando o Encoberto existir na história, está segura a evolução do desejo para o Ser e superado o risco sempre iminente de sua degeneração nas fantasias do não-ser. O Encoberto, só ele, para Vieira, concilia o desejo de todos com a Providência divina: piloto da nau humana a acertar finalmente com o sopro de Deus.

<sup>51</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>52</sup> *Sermão do mandato*, de 1655, in *Sermões*, v. VII, p. 100.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 101.