

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
 Centro Regional do Porto
 Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA
 Publicação Quadrimestral
 ISSN 0870 — 080X

Do labirinto do desejo à emergência da ética

Edição e propriedade da Faculdade de Teologia
 Rua Diogo Botelho, 1327 (Tel. 680236)
 4100 PORTO
 PORTUGAL

Assinatura Anual

Portugal	1200\$00
Estrangeiro	US\$18.00

Fascículo avulso

Portugal	450\$00
Estrangeiro	US\$ 7.00

Ano 12 — Janeiro-Abril de 1991 — Fasc. 1

Director: Carlos A. Moreira Azevedo

Conselho da Direcção:

Angelo Alves
 António Maria Bessa Taipa
 Joaquim Monteiro
 Manuel de Pinho Ferreira

1991

Composto e impresso:

Editora Correio do Minho — Braga

Depósito Legal: 18086/87

As descrições mais ou menos exaustivas para caracterizar o nosso tempo, de uma forma ou de outra, aproximam os conceitos de Modernidade e de crise. Todavia aqui interessam-nos não propriamente uma aproximação discursiva entre Modernidade e Crise, mas apenas estabelecer algumas coordenadas que nos possibilitem um ponto de partida em ordem a estabelecer os lugares e as saídas do homem moderno confrontado, simultaneamente, com uma interpretação do real e o aceno do Absoluto.

Num artigo recente, Paul Ricoeur, afirma que o que parece caracterizar melhor a crise da nossa época é «a falta dum consenso numa sociedade dividida entre tradição, Modernidade e pós-Modernidade» e sobretudo o que chama «o recuo geral das convicções, com a concomitante diminuição de compromisso que esse recuo implica, ou o que é mesmo (segundo Ricoeur), a retirada geral do sagrado, entendido seja como sagrado vertical (religiosidade em sentido lato) seja como sagrado horizontal (política em sentido largo)¹.

Curiosamente já em 1962, um analista da cultura moderna tão perspicaz como Edgar Morin afirmava que a cultura de massas «é um embrião da salvação terrena, mas falta-lhe a

¹ PAUL RICOEUR, *La crisi come fenomeno della modernità*, in *Il Nuovo Areopago* 6/3 (1987) 101.

promessa de imortalidade, o sagrado e o divino, para se realizar em religião. Os valores individuais que ela exalta — amor, felicidade, realização de si — são precários e perecíveis; o indivíduo terrestre e mortal, fundamento da cultura de massa, é ele mesmo o que há de mais perecível; esta cultura está comprometida na história em movimento, o seu ritmo é o da actualidade, o seu modo de participação é lúdico-estético, o seu modo de consumo é profano, a sua relação com o mundo realista»².

Esta falta de promessa de imortalidade e consequente aceleração do tempo, na descrição de Edgar Morin, fora feita, algum tempo antes, no limiar dos anos trinta, pelo filósofo e psiquiatra Karl Jaspers, na perspectiva da perda da consciência da unidade da existência e do pensamento. Segundo Jaspers, lançado no turbilhão da sua época o homem torna-se incapaz de pensar o seu tempo e arrastado pelo fluxo da temporalidade que o submergia, dava sinais de perda do contínuo entre a realidade e a sua globalidade³.

Esta fuga para a frente que Jaspers afirmava de maneira dramática, perante a subida do nazismo na Alemanha e de que o cinema de alguns autores da época é um monumento imperecível, é colocada no mundo mais próximo de nós, por alguns autores, na relação entre a necessidade de submissão a imperativos lógicos e técnico-burocráticos e a permanência do contínuo da história e da tradição. Este processo está na origem dum movimento de dissolução⁴.

É no contexto desta espécie de contradição entre autonomia e coerção, na sociedade moderna, que se pode compreender, o triunfo da Psicanálise, num indivíduo que pretende conjugar romantismo privado e utilitarismo público. Os próprios saberes como mostrou G. Gusdorf, dispersaram-se no movimento centrífugo da especialização, fora duma fundamentação filosófica e dum mesmo esquema formal⁵.

² EDGAR MORIN, *L'esprit du temps*, Paris³ 1975, 198.

³ KARL JASPERS, *A situação espiritual do nosso tempo*, Lisboa 1968.

⁴ E. GELLNER, *O movimento psicanalista*, Rio de Janeiro 1988, 36-39.

⁵ G. GUSDORF, *Introduction aux Sciences Humaines*, Paris 1974, 7-30 e 471-511.

Se no domínio dos comportamentos se tem falado de era do vazio e de nihilismo, de maneira mais ou menos universal, no domínio dos saberes sente-se a vigilância metodológica e o rigor formal⁶.

A Psicanálise na medida em que representa um movimento totalizante, na sua pretensão de interpretação última, significaria ou ao menos poderia significar uma espécie de passagem da compreensão do homem como «sujeito transcendental para a sua explicação enquanto mero objecto dum sujeito epistémico», que culminaria na formulação da morte do homem⁷.

Sabemos como são vários, longos e complexos os problemas ligados à leitura e à interpretação de Freud, desde logo à problemática do desejo. Pela nossa parte, neste conflito de interpretações e sem nos pronunciarmos sobre a questão de fundo, adoptaríamos a posição de P. Ricoeur: «Fora da dialéctica entre arqueologia e teleologia, estas interpretações afrontam-se sem arbitragem possível ou justapõem-se em ecletismos preguiçosos que são a caricatura do pensamento»⁸.

2. É precisamente entre a arqueologia e a teleologia do sujeito, que o homem se pode fechar numa subjectividade opaca ou abrir-se à liberdade segundo a esperança, abarcando desejo e ética.

Nesta questão do sujeito entre uma arqueologia e um infinito segundo as palavras de Lévinas⁹ ou entre o eu e o si, se coloca a emergência da Ética e a escolha por uma ou outra forma de ser tem as suas consequências. A questão radical que representa este lugar de confronto e mais do que isso de opção, é a

⁶ Sobretudo G. LIPOVEISKI, *A era do vazio*, Lisboa 1988; e G. VATTIMO, *El fin de la Modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona² 1987.

⁷ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, S. Paulo s. d., 601 e s.

⁸ PAUL RICOEUR, *Le conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 176.

⁹ A terminologia arqueologia e teleologia do sujeito encontramos-la em Ricoeur; a terminologia e a reflexão de E. Lévinas vão no caminho do eu à totalidade e ao Infinito. Cf. sobretudo *Totalidade e Infinito*, Lisboa 1988.

da determinação por uma Ética do presente ou por uma Ética da esperança e do Infinito.

A sabedoria da primeira talvez se possa compendiar na expressão de Spinoza — *nec spe nec metu* — hoje talvez nossa contemporânea, nos fautores da demistificação e da desilusão. Sabemos que Nietzsche fala do amor do destino e dum sim eterno à existência, que alguns autores têm identificado ao renascimento do mito de Dionisos¹⁰; Freud, como se sabe, reintroduz no princípio da realidade a *ananké* trágica.

A esperança, ao contrário não vive apenas do presente, nem introduz o trágico como dimensão necessária. Na medida em que se liga à imaginação toma um caminho diferente da metamorfose do desejo, preferindo-lhe a possibilidade do futuro, a disposição a deixar-se afectar pelo novo e pelo diferente.

Enquanto as manifestações do nihilismo são reveladoras do esforço do homem para sair de si mesmo mas ao mesmo tempo reveladoras duma impossibilidade porque todas as metamorfoses do sujeito são metamorfoses do Ser, a esperança ou o infinito é a imaginação criadora do possível.

A vontade não é somente constituída, nota Ricoeur, pela relação entre o arbitrário e a lei (em termos kantianos pela relação entre *Willkür* ou vontade arbitrária e *Wille* ou determinação pela lei da razão) mas mais fundamentalmente por um desejo de realização ou de acabamento¹¹. Ora este horizonte de totalização exige a reconciliação de dois momentos (que o rigorismo separa): a virtude (dever ou fidelidade) e a felicidade, ou seja a satisfação do desejo.

Partindo da análise cartesiana do eu sem o seguir, Lévinas define a emergência da transcendência, pela diferença-separação entre objectividade e transcendência¹².

Para Lévinas «o infinito no finito, — o mais no menos que se realiza pela ideia de Infinito, produz-se como Desejo»¹³.

¹⁰ Cf. JEAN BRUN, *Adorateurs de Dionysos*, in *Revue Internationale de Philosophie* 85-86 (1968) 338-355.

¹¹ RICOEUR, *Conflit*, 428.

¹² E. LÉVINAS, *Totalidade*, 36.

¹³ *Ibid.*, 37.

Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como Desejo do Infinito que a posse do desejável suscita, em vez de satisfazer»¹⁴.

Para Lévinas, a globalização não é fornecida pela esperança como em Ricoeur ou J. Moltmann, mas pelo rosto, na medida em que o modo como o outro se apresenta ultrapassando a ideia do outro em mim, o chamamos de facto rosto.

Se para aqueles que crêem na liberdade segundo a esperança, o Reino de Deus é a totalidade e os totalitarismos da interpretação e da dominação são a patologia dessa mesma esperança, para os que seguem o caminho de Lévinas, a alteridade que o rosto representa oferece o estrangeiro que bate à porta da subjectividade, convidando-a a ultrapassar o culto do Mesmo e do neutro, mas também aqui contra a patologia das totalidades abstractas, dando realce à relação e ao frente a frente, ou, talvez melhor, face a face, fonte permanente do sentido.

O destino do desejo é, num e noutro caso, primeiro de ruptura e depois de anelo, em qualquer etapa lugar duma ligação ou religação à Ética. Ética do labirinto?

Penso que terá lugar aqui aquela reflexão que faz Lévinas sobre a relação entre separação e Absoluto¹⁵.

«Conceber a separação como decadência, ou privação, escreva Lévinas, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela necessidade»¹⁶.

Levados por esta apresentação de Lévinas, já vemos claramente como são diferentes as componentes do desejo quando o relacionamos com o Infinito ou com aquilo que Vattimo afirma como típico da razão moderna de pendor nihilista, o pensamento da fruição¹⁷.

O pensamento da pós-modernidade é chamado por G. Vattimo um pensamento da fruição, na medida em que não capta nenhum fundamento (*Grund*). Neste sentido e ainda segundo Vattimo esta ontologia hermenêutica daria origem a uma ética que se

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 89

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ VATTIMO, *Fin de la modernidad*, 155.

poderia definir «como Ética dos bens e não dos Imperativos». «Por outro lado a rememoração ou melhor fruição (o reviver) também entendido em sentido estético das formas espirituais do passado não tem a função de preparar alguma outra coisa, mas tem um efeito emancipador em si mesmo»¹⁸.

Indo mais longe e no seguimento de M. Heidegger, cuja reflexão sobre a técnica permanece um ponto indiscutível, Vattimo qualifica o pensamento pós-moderno como um pensamento da *Ge-Stell* (termo alemão de difícil tradução), do objecto ou coisa para aí¹⁹ em função da desligação entre técnica e Metafísica e técnica e fundamento.

A fruição definida pelas duas palavras anteriores, sem fundamento e das coisas para aí, gera provavelmente um certo labirinto do desejo, como típico deste tempo que Baudrillard descreveu, de maneira algo cruel, como tempo sem horizonte histórico, sem orientação, sem *telos* nem visão da totalidade²⁰. Retomando uma expressão de Elias Canetti, Baudrillard vai ao ponto de falar duma sociedade na qual se apresenta, pela primeira vez um facto singular, o de que «a história deixou de ser real»²¹.

3. É neste contexto actual da errância do desejo, que se pode falar duma sociedade onde impera o politeísmo de valores (M. Weber), ou onde, segundo Lyotard, a sociedade do contrato temporal supera a instituição permanente em questões profissionais, afectivas, sexuais, culturais, familiares, internacionais, da mesma forma que nos assuntos políticos. É também neste contexto²² que a Ética terá de buscar o lugar do seu confronto.

E coloca-se o problema se será suficiente os cristãos, nesta hora, entrarem de maneira acrítica, como mais um parceiro do *diálogo débil*, para usar os termos de Lyotard²³ ou se a palavra Ética envolve algo de mais radical e anterior, em última análise se não é necessário compreender como pretende Lévinas, «que

¹⁸ *Ibid.*, 156.

¹⁹ *Ibid.*, 157.

²⁰ Cf. J. BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales*, Barcelona 1984.

²¹ *Ibid.*, 12 e s.

²² J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1987, 118.

²³ G. VATTIMO, *De la ideología a la Ética*, in *El País*, (8.1.87).

a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar, a filosofia primeira é uma Ética»²⁴.

Sabemos como a chamada pós-modernidade reagiu e reage contra a ideia dum relato explicativo que sintetizava a Ética no saber. E se por um lado reagiu em alguma parte pelo nihilismo, não será verdade, que os cristãos deveriam reagir, conscientemente, lendo a sério palavras e realidades como transcendência, sagrado, alteridade, rosto, Absoluto, homem e mulher?

Na verdade como explica ainda Lévinas «na relação interpessoal não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção de frente a frente»²⁵.

Do ponto de vista do sujeito, que é necessário retomar na sua finitude, mas também na sua aspiração à plenitude ou teleologia, pensamos que a noção de Infinito como *telos* permanente e permanentemente novo, deveria presidir ao desabrochar do desejo e do grande desejo, sem fazer eclipse de patamares ou mediações e por outro lado a esperança e a liberdade segundo a esperança compendiária a vida na história cuja perspectiva última é o reino de Deus.

Tanto Lévinas como Schillebeekx coincidem num ponto curioso, segundo o qual o *início da história humana da liberdade coincide com o começo da criação*²⁶. O que vem a significar que o essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito, tal como a independência e consistência da história dependem, em última análise, duma Escatologia não revelada, mas dada em enigma.

No pensamento de Lévinas a afectividade aparece como a ipseidade do Eu e portanto a sua felicidade²⁷, a felicidade

²⁴ E. LÉVINAS, *Ética e Infinito*, Lisboa 1988, 69.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ E. SCHILLEBEEKX, *En torno al problema de Jesus, Claves de una Cristología*, Madrid 1983, 164-147-168. E também LÉVINAS, *Ética e Infinito*, 89-92.

²⁷ LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, 103.

da fruição floresce sobre o mal da necessidade e depende assim de um «outro» — encontro feliz, possibilidade, o que nos impede de denunciar o prazer como ilusório e a caracterização do homem no mundo pelo abandono²⁸, o amor da vida resultando do facto de o mundo ser um mundo em parte conhecido e habitável e não o estranho puro²⁹.

Na fruição, o egoísta estremece, porque sub-entende o dualismo, mas o que tem interioridade acolhe e dá, porque a fidelidade é interiorizada³⁰. Nem o ser infinito nem o ser separado são incomunicáveis.

Por esta razão a fruição parte dum rosto, que se estende à morada, ao corpo, ao feminino³¹ e ao trabalho.

O rosto coloca ao homem o desafio da exterioridade, é lugar da recusa e da posse e portanto emergência da Ética³², lugar enfim do para além do rosto, lugar de aparição do rosto de Jesus imagem de Deus e do homem, separado de Deus na Cruz e na Cruz lugar de atracção.

4. Desta ruptura instauradora que é a Ética, parte naturalmente a concepção da reflexão cristã do tempo e daquilo que Ricoeur tão bem nomeou, no comentário discreto a um texto de Moltmann³³ a *liberdade segundo a esperança*.

Se na verdade a Ética vai da descoberta do rosto, à exterioridade e à expressão, ela também se confronta com a experiência do tempo e da finitude, com a história pessoal e colectiva, com a opção entre conflito e reconciliação, com a cruz da fidelidade e o devaneio da ruptura.

No anúncio ou kerigma bíblico da esperança, há simultaneamente uma novidade de sentido e uma necessidade de inteligibilidade relativamente a modelos de compreensão estáticos ou totalizantes.

²⁸ *Ibid.*, 128.

²⁹ *Ibid.*, 129.

³⁰ *Ibid.*, 131.

³¹ *Ibid.*, 135-156.

³² *Ibid.*, 176.

³³ P. RICOEUR, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit des Interprétations*, 393-416. Neste texto Ricoeur comenta o texto de JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Munique 1964.

Ao abrir o célebre livro *Teologia da Esperança* Moltmann sublinha a relação entre esperar e pensar³⁴ realçando a criatividade e a fantasia em ordem a uma melhor liberdade do homem, a uma vida mais realizada, ao direito à solidariedade com os contemporâneos, ao domínio da Natureza, enfim uma utopia nascida da esperança como vida do tempo.

Comentando a razão da esperança de Moltmann, Ricoeur afirmará que a paixão pela possível deve engrenar sobre tendências reais, a missão sobre uma história com um sentido, a sobreabundância sobre os sinais da ressurreição em toda a parte onde podem ser decifrados. É necessário portanto que a lógica da ressurreição desenvolva a sua lógica própria, que faz perigar «a lógica da repetição»³⁵.

De tudo o que vimos dizendo se pode concluir, com toda a segurança, que não é propriamente na ordem do saber que o crer e a fé tem a sua pertinência. A fé não constitui propriamente um melhor saber, menos ainda um saber. Sem colocar de lado o saber, mais importante é todavia a atitude de fé quando esta se compreende ela mesma por referência à categoria Deus: lá há verdadeiramente acesso ao sentimento duma responsabilidade livre e de nascimento da reflexão.

Numa época em que o saber totalizante ou ideologia provou à sociedade que não trouxe a libertação mas o seu contrário, será aqui o lugar de colocar, com seriedade, a questão de outras formas de ser razoável, a saber em direcção a atitudes que dêem verdadeiramente lugar ao outro e exijam simultaneamente desinteresse e ascese do egoísmo pessoal.

Ou em outras palavras, face à razão totalizante hoje em descrença não será de abrir os olhos ao facto de que o que pode assegurar verdadeiramente a sociabilidade humana, nas suas dimensões últimas, é pura e simplesmente o acto de crer?

Respondendo a várias questões colocadas por Helmut Gummior, Max Horkheimer teve oportunidade de circunscrever melhor, em linguagem moderna, o que representa a fé em Deus para o desejo, ao afirmar num texto que em alemão se chamou *Senhsucht nach der ganzen Anderen*, palavra que

³⁴ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 28 e s.

³⁵ RICOEUR, *Liberté*, 402.

os espanhóis traduziram pelo termo *añoranza* e que nós talvez pudéssemos traduzir por anelo ou nostalgia, mas talvez melhor anelo, dado que parece encerrar um ensino mais positivo. .

«Seja qual for a forma porque se apresenta este ente transcendental, afirmava Horkheimer, ao mundo da aparência, esse ser positiva ou negativamente *incondicionado* a verdade é que essa representação se opõe à concepção de que toda a realidade conhecida mediante o entendimento se deve às funções intelectuais do sujeito e há-de entender-se como um momento questionável do fenómeno. Quanto mais avança o progresso, tanto mais está em perigo não só a fé, mas também o anelo em algo melhor: por isso tudo o que não é pensamento e sentir puramente positivista, converte-se cada vez mais num fenómeno característico do período infantil da humanidade»⁸⁶.

A situação cultural da nossa época, descrente das ideologias feita de diálogos débeis, como já foi dito, poderá efectivamente esperar do testemunho dos crentes uma fé capaz de fazer encontrar aos descrentes novos e fecundos encontros, novas e fecundas referências, que sirvam como fio de Ariana, para os conduzir para fora do labirinto do desejo, não separado, vivendo da imanência?

Esta é talvez, não a questão de saber, mas o desafio.

Em minha opinião sim, com três condições:

- a) A primeira seria que é necessário numa época de desconfiança dos metarelatos fundadores ou legitimadores Compreender e viver o crer como uma *atitude* capaz de tomar o lugar deixado pela razão, sem deixar de se articular a ela, abrangendo todo o campo da verdade, que ela não pode deixar de ver fora dela, nem tão pouco deixar de investir nela como lugar de decisão e para usarmos uma palavra já utilizada de anelo.
- b) A segunda condição seria que a fé deveria ser capaz de fundar e alimentar uma alteridade, sempre nova sobre a qual permanece a interrogação, mas ao mesmo tempo a experiência dum excesso e dum dom pressentido e acolhido, cujo vector finalmente decisivo é o mistério pascal.

⁸⁶ H. MARCUSE — K. POPPER — M. HORKHEIMER, *A la búsqueda de sentido*, Salamanca² 1989, 115.

Este alimentar e viver a alteridade não seria certamente um saber, mas também não seria somente um acesso à consciência de si (como hoje se faz a vários níveis) nem um simples viver em comunidade, na medida em que este pudesse significar uma recusa sistemática de tudo o que funda e sustenta essa comunidade.

- c) Finalmente e em consequência do que acabamos de dizer, mas que pela sua importância convém frisar, referir-me-ia àquilo que Michel de Certeau descrevia assim: «O cristão sentiria igualmente ligado aos valores humanos e aos valores cristãos como um habitante de vários mundos; ou então colocaria justapostos a filosofia da sua acção técnica e a sua fé cristã... Desta forma ele seria já testemunha do seu tempo, mas numa maneira que associaria as realidades sem escutar até ao fim a lição dos seus encontros; procuraria conciliá-los ao nível mesmo das suas diferenças, mas sem ver suficientemente que a coexistência dos sistemas mentais ou das funções sociais requer um aprofundamento interior a cada um deles, graças a este mesmo confronto»⁸⁷.

O ecletismo sem Absoluto é talvez hoje um dos labirintos do desejo, em que este se perde sem verdadeiramente chegar ao seu *telos*.

Curiosamente o Novo Testamento procede de outra maneira como recorda, algo graciosamente M. de Certeau: bem longe de entrar na confusão do sincretismo do Império Romano, Cornélio, o pagão a quem foi mandado Pedro acaba por confessar que é cristão e curiosamente Pedro responde que não passa dum homem.

Seria vão pretender hoje escapar ao progresso e ao aumento das trocas culturais. Mas o encontro de Pedro e de Cornélio permanece um paradigma: o sem Deus descobrindo que é cristão, o cristão descobrindo que não passa dum homem.

Arnaldo de Pinho

⁸⁷ MICHEL DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1969, 103.