

plenitude da sua humanidade, é necessário que o ser humano, sem descuidar as exigências do tempo presente em cada caso seu, mantenha sempre viva a capacidade de rir, pondo-se a si mesmo em questão. O século XX mostrou à saciedade as consequências trágicas da recusa ideológica de reconhecer e aceitar o potencial humanizador da religião. Com Dietrich Bonhoeffer, podemos enfim dizer que na cultura contemporânea há suficientes *rumores de anjos* para nos recordar que aquilo que de melhor nos pode acontecer é, no fundamental, uma lembrança de que todos os acontecimentos históricos são apenas “penúltimos” e de que a sua significação última repousa numa realidade que os transcende, assim como transcende todas as coordenadas empíricas da existência humana — realidade essa a que se dá o nome *Deus*.

JOÃO J. VILA-CHÃ

Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Braga)

Interpretação teológica da «nostalgia pelo totalmente-outro». Do desejo de sentido ao sentido do desejo

“O lisonjeiro poder da mentira apaga a nostalgia da verdade e o Homem, então, fica só, como o único ser da natureza que não atinge o seu fim; o único membro, no universo da criação, que não é digno do Deus que o criou”¹.

Não se trata de uma citação de qualquer documento papal ou episcopal... mas sim de uma afirmação convicta do jovem Karl Marx, como núcleo possível de todo o seu trabalho posterior. Mas o marxismo, sobretudo nas suas diversas e posteriores transformações teóricas, não se ficou por aí. Senão escutemos:

“Qualquer ser limitado – e a Humanidade é limitada – que se considera como o último, o mais elevado e o único, converte-se em ídolo faminto de sacrifícios sanguíneos e possui, para além disso, a capacidade demoníaca de mudar de identidade e de assumir, nas coisas, um significado diferente”².

Desta vez, é um neo-marxista que fala, Max Horkheimer, fundador da famosa Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e que enunciou, em entrevista de 1970, a expressão evocada no título destas considerações, a «nostalgia do totalmente-outro», a qual se tornou paradigmática na segunda

¹ K. MARX / F. ENGELS – *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 40.

² M. HORKHEIMER, cit. in: H. MARCUSE (et al.) – *A la búsqueda de sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976, 68.

metade do séc. XX, sobretudo no debate e na aproximação entre herança marxista e herança cristã.

A interpretação teológica foi-lhe dada pelo seu autor, no mesmo momento da sua formulação, já que ele pretende com isso exprimir o fundo teológico – sobretudo judaico, mas também cristão – de todo o seu pensamento. Por isso, a interpretação que aqui irei formular será uma reinterpretação: assumidamente, por um lado, como eco da sua original intenção e, simultaneamente, como respectiva crítica, a partir da própria tradição judaico-cristã.

Mas, para além disso, pretende-se aqui contextualizar o assunto no início do séc. XXI, que é o tempo que nos cabe interpretar e em que nos cabe interpretar. Mesmo aí, situar-me-ei de novo no eco das palavras de Horkheimer, profeticamente actuais, mesmo que não prescindam de algum trabalho crítico. Começamos de imediato por esse enquadramento, para a ele regressar, no final, após breve percurso por questões teológicas propriamente ditas.

1. Dialéctica da modernidade

Dialéctica da modernidade – *Dialektik der Aufklärung* – é uma das mais conhecidas obras de Horkheimer, escrita em conjunto com Adorno³ e que constitui uma das primeiras reflexões de fundo sobre as contradições presentes no próprio processo iluminista – hoje, chamar-lhe-íamos uma reflexão tipicamente «pós-moderna», mesmo sem deixar de ser moderna. Essa dialéctica poderá, contudo, esconder uma aporética – ou até uma dupla aporia – na medida em que evoca realidades que mutuamente se chegam a contradizer. Vamos partir já da primeira aporia, que colocará em jogo as complexas questões da «morte de Deus» e da «era do vazio».

1. Horkheimer, em leitura antecipada do ambiente cultural que viria a marcar a sociedade tipicamente «pós-moderna», afirma claramente que “a falta de sentido do destino individual, que já antes estava condicionada, dada a ausência da razão, pela naturalidade do processo produtivo, constituiu-se, na fase actual, na característica mais aguda da existência. Todos se encontram abandonados ao acaso cego”⁴. Falta o sentido orientador do todo e, mesmo se orientados por sentidos pequenos e parciais, encontramos-nos

em plena «era do vazio». Mas a situação torna-se, assim, próxima da catástrofe. Surge, por isso e de forma sempre irreprimível, o desejo de que haja um sentido que possa ainda salvar-nos.

Só que, na situação histórica em que nos encontramos, parece quase evidente que “não podemos basear-nos em Deus. Não podemos afirmar que haja um Deus onipotente, que nos indica constantemente o que é bom e mal”⁵. Ora isso é, precisamente, um dos significados da tão invocada «morte de Deus», no contexto da cultura e sociedade modernas ou pós-modernas.

O problema é que o sentido orientador último era, precisamente, essa orientação para Deus. Ou seja, a «era do vazio» é consequência directa dessa impossibilidade de fundamentação em Deus – pelo menos no sentido que Nietzsche atribuía ao nihilismo passivo. Parece ter-se realizado a sua profecia, assumida também claramente pelo mesmo Horkheimer: “Eliminar-se-á o aspecto teológico, desaparecendo com ele do mundo aquilo a que chamamos «sentido». Dominará, sem dúvida, uma grande comercialização, mas carente de sentido e, por isso, aborrecida”⁶.

Mesmo a preocupação e ocupação com as coisas públicas, a que costumamos denominar política, encontra-se marcada por esta era do vazio, devido ao crepúsculo, ou mesmo ao desaparecimento da sua dimensão teológica: “a política que não contenha teologia, mesmo que de maneira pouco consciente, não passará, no fim de contas, de um negócio, por mais hábil que seja”⁷.

Porque, em realidade, qualquer possível orientação ética, que deveria determinar todas essas actividades humanas, encontra a sua possibilidade de fundamentação apenas na teologia: “Como justificar, com exactidão, que eu não possa odiar, se isso me causa prazer? O positivismo não encontra nenhuma instância que transcenda os Homens para poder distinguir entre a disponibilidade e a procura de proveito próprio, entre a bondade e a crueldade, a avareza e a entrega de si mesmo... Tudo o que tem relação com a moral fundamenta-se, em definitivo, na teologia”⁸.

Como possibilitar, então, a salvação dessa ausência de sentido, sem recorrer a Deus ou à dimensão teológica, se esta é a única que pode reimplantar a questão do sentido? O caminho parece bloqueado pela aporia ou

³ M. HORKHEIMER / TH. W. ADORNO – *Dialektik der Aufklärung*. Fischer: Frankfurt, 1969.

⁴ M. HORKHEIMER – *La añoranza de lo completamente otro*, in: MARCUSE, 112.

⁵ *Ibidem*, 111-112.

⁶ *Ibidem*, 124.

⁷ *Ibidem*, 105.

⁸ *Ibidem*, 106.

círculo instaurado pela própria dialéctica da modernidade, que se nos apresenta, assim, presa nas suas próprias teias. Vejamos mais de perto.

2. A modernidade caracteriza-se, essencialmente, pela radicalidade da sua actividade crítica. Frente a uma forma específica de referência do sentido do ser humano, que marcou de perto a pré-modernidade, a crítica pretende, precisamente, trazer à luz do dia a ilusão dessa articulação. Assim, o simples e directo recurso a Deus, como claro fundamento desse sentido, foi colocado em questão por esse primeiro passo da crítica.

Mas outros fundamentos de sentido tiveram que ser adiantados, como seus substitutos divinizados: a razão, a ciência, a política, a economia, o estado, a nação, etc. Só que estes, sujeitos ao mesmo processo do interminável desejo de crítica, também foram sucumbindo à suspeita de ilusão. Assim, a modernidade instaurou-se como permanente e inesgotável processo de crítica e contra-crítica das ofertas de sentido, num movimento sem fim, num ritmo dialéctico insaciável.

O saber da modernidade transformou-se, então, quer como ciência quer como tecnologia ou mesmo como ideologia, em destruição permanente dos fundamentos que parecia ir construindo, aos quais inicialmente atribuía dimensão «religiosa». Um saber assim, só poderia emaranhar-se na sua própria dialéctica, o que de facto viria rapidamente a acontecer.

Em primeiro lugar, porque se levanta logo a questão de se não conduzirá, todo esse movimento de procura de fundamentos diversos, à paradoxal afirmação do próprio saber “como se fosse uma religião”? ⁹ De facto, a actividade crítica, enquanto actividade da capacidade humana, tornou-se por assim dizer a própria «religião» da modernidade, com a afirmação absoluta do seu deus, com os seus rituais, as suas crenças e até os seus sacrifícios – mesmo humanos.

Mas, para além de isso ser uma fundamental violação da verdade implicada na finitude humana, que nada poderia absolutizar daquilo que lhe é imanentemente constitutivo, a absolutização da crítica pela crítica torna-se num processo sem fim, que termina em nada. A crítica absoluta transforma-se em algo corrosivo, que acaba por se moer a si mesma, originando apenas o nihilismo total.

Permanece, contudo, o problema do mal – sobretudo na sua fisionomia de injustiça ou vitória dos algozes sobre as vítimas – e, com ele, a questão da possibilidade de salvação, mesmo no nihilismo instaurado pela

⁹ *Ibidem*, 101.

crítica total. E permanece essa questão como questão paradoxal, no interior da dialéctica da modernidade; mesmo como questão aporética, pois não vislumbra solução em nenhum saber ou nenhuma praxis imanente ao mero processo crítico. “A ânsia por uma justiça plena. Isso não se pode realizar jamais na história secular; pois mesmo quando uma sociedade melhor rompesse com a ordem social actual, a miséria passada já não poderia evitar-se, nem tão pouco as deficiências da natureza circundante” ¹⁰. Resta o caminho da esperança, enquanto orientação para a utopia, já que a solução parece não encontrar entre nós qualquer *topos* ou enquadramento real.

3. Horkheimer di-lo explicitamente: “O conhecimento consciente do desamparo, da nossa finitude, não se pode considerar como prova da existência de Deus, mas apenas pode produzir a *esperança* de que exista um absoluto positivo.” ¹¹ Mas a característica dessa esperança, à semelhança do que foi também e magistralmente desenvolvido por Ernst Bloch, é precisamente a sua orientação utópica, para um *nenhures* de realização terrena, embora com efeito directo sobre todas as realizações concretas.

Esta «localização» do conteúdo da esperança em *nenhures* resulta da própria relação ao absoluto da salvação imaginada e por isso esperada. Esse absoluto esquiva-se a qualquer representação, não podendo por isso originar um saber ou um fazer específicos, de acordo com um conteúdo determinado. “Não podemos representar o absoluto, não podemos, quando falamos do absoluto, afirmar realmente muito mais do que isto: o mundo em que vivemos é algo relativo” ¹².

Sendo assim, a relação de esperança ao absoluto utópico torna-se uma relação simplesmente negativa, isto é, apenas nos permite dizer e saber que é algo distinto do que conhecemos entre nós e que, como consequência, o que conhecemos é relativo, não absolutizável, porque não é esse absoluto por que aspiramos, mas que, em realidade, desconhecemos.

4. A via de acesso ao absoluto que nos salvará do vazio de sentido, que nem a crítica moderna conseguiu salvar, é por isso um *via negationis*, explicitamente inspirada na tradição da teologia negativa, mas ficando-se, em realidade, por uma espécie de negação da teologia, enquanto discurso

¹⁰ *Ibidem*, 111. Antecipação da tese de H. PEUKERT – *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

¹¹ M. HORKHEIMER – *La añoranza*, 103.

¹² *Ibidem*, 103.

possível sobre o sentido – Deus – que nos salva. “No conceito do «totalmente outro», confluem em Horkheimer a teologia negativa judaica e o agnosticismo filosófico, que se unem na «nostalgia deste algo completamente outro»”¹³.

Mas se do totalmente-outro a que aspiramos nada sabemos, como poderemos sequer desejá-lo? E não será, por isso mesmo, esse desejo mera ilusão, criada pela própria dialéctica da modernidade, que estende o seu titânico trabalho aporético de negação crítica ao próprio absoluto assim imaginado? Mas, quem garante que essa imaginação negativa não é mais uma falácia da própria modernidade?

De facto, será que o totalmente outro surge apenas como negação do nosso mundo – o que levaria a que o nosso mundo apenas fosse a negação do «totalmente outro»? Mas, como pensar, precisamente por isso, a positiva existência dessa nostalgia pelo «totalmente outro»? Apenas como negação de nós – ou apenas como negação do absoluto? Não haverá, no nosso mundo, manifestações positivas desse totalmente outro? E não será o desejo de sentido, núcleo do pensamento de Horkheimer, precisamente uma dessas manifestações? Mas, que desejo é esse e o que significa desejar?

2. Dialéctica do desejo

1. O desejo é, basicamente, positivo, isto é, orienta-se para a afirmação de algo, que procura realizar, como satisfação de si mesmo. Mesmo que o processo complexo do desejo – sobretudo a complexidade abismal do próprio desejo de desejo, como imemorial presença de uma origem indefinida – nunca permita atingir um ponto de satisfação absoluta em contexto finito, isso apenas prolongará a positividade do desejo ao infinito, transformando-o na manifestação mais positiva da própria positividade ontológica do ser.

Mas o desejo é, à primeira vista, uma realidade humana, finita. Realiza-se mediante a construção imaginária do seu objecto. Sendo assim, diríamos que, no desejo de algo, o ser humano projecta-se a si mesmo, procurando nesse algo apenas a realização ou satisfação de uma necessidade que ele próprio produziu ou, pelo menos, que ele próprio sentiu como profundamente sua. Esse algo em que se projecta passaria a ser, praticamente, também um produto seu, pois seria originado pelo seu

¹³ MARCUSE, 94.

desejo – tal como uma resposta é possibilitada e mesmo originada por uma pergunta.

Ora, ao processo pelo qual o ser humano se projecta a si mesmo noutra realidade, como num espelho, pode chamar-se idolatria já que, mesmo na ilusão de transcendência de si, o ser humano acaba assim por não sair de si mesmo. A nostalgia de sentido, enquanto orientação para um absoluto «totalmente outro», resultando da necessidade que o ser humano, perdido, possui de encontrar o sentido para a existência, pode ser vista como projecção idolátrica de um desejo que nos é imanente. O que faria que imanente continuasse o objecto dessa projecção – como acontece, em parte, com a utopia de Bloch.

Vergílio Ferreira, que sentiu na carne essa mesma dialéctica do desejo – assim como a anterior dialéctica da modernidade – exprime-o de forma claríssima: “Deus existe como a corporização ou a resposta não apenas da procura do homem, mas ainda do estilo ou qualidade dessa procura. Criado à imagem e semelhança do homem, ele fixa o resultado do mistério que se saldou em problema, da interrogação que se degradou em pergunta”¹⁴. E a pergunta criou a resposta, vindo esta matar a pergunta e, com ela, a própria interrogação humana.

Mas a salvação do sentido exige a manutenção da interrogação, contrariando assim o processo de projecção idolátrica do nosso desejo sobre a sua satisfação numa resposta final. Um Deus verdadeiramente salvador não poderia ser, portanto, o ídolo que responde ao nosso desejo, pois seria a resposta construída previamente pela pergunta. Nesse sentido, a tendência afirmativa do desejo terá que ser equilibrada e mesmo contrariada pela negatividade da sua orientação para um objecto.

Mas a focalização no desejo imanente do ser humano, que apenas se refere ao absoluto como ideia reguladora para negar o relativo, poderá cair paradoxalmente na constituição desse relativo e do seu desejo ou nostalgia como única origem possível de qualquer resposta à questão do sentido. E Deus passaria a ser, assim, o ponto final que transformaria as nossas interrogações em respostas afirmativas e acabadas – mesmo que dele nada soubéssemos, a não ser que não é como nós e que nós não somos como Ele.

2. Na tentativa de recusar esta saída para a nostalgia de sentido que continua a habitar o ser humano – mais fortemente ainda na referida «era

¹⁴ VERGÍLIO FERREIRA – *Invocação ao meu corpo*. 3ª Ed., Venda Nova: Bertrand, 1994, 57.

do vazio» – a modernidade tentou encontrar substitutos para a resposta «Deus», mas tentando também que esses substitutos não fossem a resposta definitiva. A arte tem sido o candidato mais procurado, nesta ânsia de salvação que continua a animar os espíritos sinceros da nossa cultura.

Mas, para não se transformar em mais uma projecção idolátrica do desejo de sujeitos sedentos de salvação, a arte foi abordada sobretudo como *dialéctica negativa*¹⁵. Ou seja, só na medida em que contradiz o mundo e não possibilita soluções finais, nem conceptuais nem pragmáticas, é que a arte pode salvar, pois constitui uma espécie de janela aberta para o desconhecido daquilo a que aspiramos, sem o poder representar. Mas, se não o pode representar como ponto de orientação que lhe é transcendente, apenas se representa a si mesma, tornando-se tendencialmente o seu próprio absoluto.

Em realidade, a salvação pela arte, como substituto da salvação por Deus, na continuidade da nostalgia do sentido, acaba por se encontrar enredada nos mesmos problemas, quer da anterior proposta religiosa quer da seguinte dialéctica moderna. Ou envereda pela posituação positivista da salvação, reduzindo-a a realizações imanentes – como o faz, aliás, o marxismo nas suas tentativas práticas – ou se reduz ao mecanismo negativista da crítica, como o pretendeu o neo-marxismo teórico e utópico, de que Horkheimer é saliente representante. Continua em aberto a questão da salvação pelo sentido, portanto. Como resolvê-la?

3. Parece que teríamos que regressar à questão de Deus, exigida pela questão do absoluto que nos salva. Falharam os substitutos e o ser humano continua, com razão e por amor de si mesmo, nostalgicamente à procura de um sentido absoluto, que não encontra no mundo que o rodeia, nem em si mesmo, pelo menos directamente. Vergílio Ferreira admite-o: “Assim o absoluto da Arte exige um absoluto em que se integre o próprio artista. Assim Deus se levanta de novo à nossa obsessão, desde as cinzas em que se converteu”¹⁶.

Levanta-se Deus, ou será levantado pela nossa exigência, por uma necessidade nossa, ela própria levantada pela nossa lógica de sentido? Mas será Deus, afinal e segundo esse esquema, necessário? Se o é, o que ou quem lhe estabelece a necessidade: o nosso desejo de sentido, segundo

a sua lógica imanente? Ou uma instância superior a nós e a Deus, que lhe exige a sua existência e o seu ser-resposta à nossa questão e à nossa nostalgia? Assim, Deus seria afirmado, apenas, em nome de nós mesmos e do nosso desejo de sentido?

4. No oposto da *via negationis* de uma dialéctica que apenas pensaria o absoluto como aquilo que desconhecemos e a que, estranhamente, aspiramos, encontra-se agora o percurso linear da *via affirmationis*, que elabora Deus à imagem e semelhança da nossa aspiração, preenchendo a sua essência com os atributos daquilo que para nós desejamos, de modo excelente.

Mas, frente a esta afirmação de Deus a partir de uma necessidade nossa, a necessidade de Deus passa a estar marcada, necessariamente, pelo estigma irradicável da crítica de Feuerbach: não é Deus apenas um nome para a projecção ideal da essência humana, naquilo a que aspira ser? E não será necessário eliminá-lo, para lhe chamar pelo seu verdadeiro nome: o ser humano?

Assim, a afirmação da necessidade de Deus, de acordo com o nosso desejo, desembocaria necessariamente em ateísmo. Mas este, por seu turno e no desenrolar do seu processo, deixaria o ser humano entregue a si mesmo, isto é, de novo a contas com o problema irresolvido do seu sentido, para além da sua produção artificiosa e imanente. Não muito longe, espreita-nos de novo a «era do vazio» que pretendíamos superar. A *via affirmationis*, vista deste modo, desemboca também numa aporia, relativamente à questão do sentido. Dialéctica (negativa) da modernidade e dialéctica (afirmativa) do desejo parecem encontrar-se neste beco sem saída, que nos inquieta e nos deixa nostálgicos.

Ora, a questão que se esboça com suficiente clareza, após esta breve reflexão sobre a dupla dialéctica da modernidade e do desejo, tem a ver precisamente com o facto de se tratar de dialéctica, pois esta assenta sempre na necessária relação entre afirmação e negação, num processo sem fim. Mas não será possível escapar a essa aporia fechada entre afirmação e negação, própria de toda a dialéctica? Não haverá um «momento» ou uma dimensão anterior a toda a dialéctica – e que lhe possa ser, por isso, posterior, isto é, permita superar a sua aporia? E não será o desejo ou nostalgia precisamente uma privilegiada revelação dessa dimensão?

¹⁵ Cf.: TH. W. ADORNO – *Negative Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt, 1966; ID. – *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt, 1970.

¹⁶ V. FERREIRA, 208.

3. Reféns do Outro

1. A nostalgia é – pensemos na saudade... – a presença, no desejo, de algo ausente. Presença essa que, antes de ser produzida por quem deseja, é por ele sofrida. Ou seja, o desejo desse ausente marca uma presença imprevista, como irrupção do outro, no interior de nós mesmos, independentemente da nossa vontade e mesmo da consciência que disso tenhamos. Tal como no despertar, somos assaltados por algo que se nos impõe, no mais íntimo de nós mesmos, como sendo aquilo que de mais transcendente existe relativamente à consciência que dele possamos ter. E quando consciencializamos ou formulamos esse desejo, já chegamos tarde demais, pois já ele previamente marcou a sua presença, dependendo a nossa tomada de consciência dessa marca anterior – nunca sendo, por isso, primeira ou originante.

Nessa sua presença, por vezes incómoda, sempre imprevista, manifesta-se para nós a transcendência de uma interpelação, até ao infinito, porque prévia a qualquer contextualização, significação ou justificação finitas. Desejamos, mesmo que não desejemos desejar – porque o desejo irrompe em nós como marca de uma alteridade inabarcável e indisponível. No desejo que em nós brota, tornamo-nos «reféns do outro», na linguagem de Levinas – em última instância, reféns do «totalmente outro», enquanto «infinito em nós».

2. Mas, na sua inabarcabilidade e indisponibilidade, essa alteridade, que no desejo nos assalta, torna-se nele verdadeiramente presente. E o desejo está em nós, mesmo sem ser nosso; o desejo habita-nos e define-nos, mesmo sem o produzirmos. Por isso, o outro que nele atrevidamente se nos insinua, mesmo sendo «totalmente outro», é no desejo precisamente o «não-outro», pois é sempre o outro em nós. Assim, a nossa relação à transcendência do absoluto que, na nostalgia de si, se nos insinua, não é uma relação meramente negativa, mas a mais profunda afirmação do nosso próprio desejo; mas também não é pura afirmação do nosso desejo, projectado no seu objecto, pois se situa para além do seu ser nosso, vindo a ele de um infinito inabarcável.

3. Portanto, o desejo não é necessariamente mero mecanismo de projecção daquilo que somos ou imaginamos ser, num objecto idolátrico que para nós inventamos, como ilusão de salvação. No desejo, como irrupção do outro em nós, o sentido é-nos oferecido pelo outro e não é resultado de

conquista nossa, siga essa conquista a via da negação ou a da afirmação – que, no fundo, são as duas faces da mesma realidade dialéctica. O desejo pode ser assumido, assim, como realização e manifestação de uma presença, embora de uma presença ausente, isto é, de uma presença em nós de algo – ou alguém – que não é nós, mas nos transcende, precisamente como desejado. Por isso, o desejo não é, nem mera negação do que somos, nem mera conquista do que procuramos, mas o surgir em nós daquilo que devemos ser, para além daquilo que conseguimos ser. Por isso o desejo nos torna seus reféns – ou melhor, reféns de um outro que, nesse desejo, nos interpela incondicionalmente e, desse modo, se nos revela como presente e actuante em nós.

4. E a revelação mais apropriada ao absoluto que nos habita, desde além de nós, é a presença positiva do desejo, na sua ânsia de justiça e amor. Esse desejo positivo, mesmo que origine a negatividade de tudo o que contradiz ou se opõe à justiça e ao amor, é um desejo mais originário e que prevalece para além do simples desejo negativo e sem conteúdo da superação deste mundo. De facto, o que se pretende com o desejo ou nostalgia de justiça, não é simplesmente que este mundo passe, para se manifestar a sua negatividade total e o absoluto da utopia esperada, mas sim que a justiça desejada vá manifestando a sua presença positiva num mundo possível. Ou melhor, espera-se que essa presença transite, constantemente, do desejo para os factos, dentro das possibilidades da nossa finitude e limitação.

Assim, o nosso desejo adquire um conteúdo concreto, mesmo que esse conteúdo não seja por nós produzido mas nos interpele na própria irrupção do desejo. Assim, a realização positiva do desejado, sendo nossa, é sempre um dom do absoluto que nos transcende e que, pelo desejo, nos conduz à realização daquilo a que vamos aspirando.

Assim, a nostalgia pelo «totalmente outro» torna-se uma paradoxal presença do «totalmente outro» nessa mesma nostalgia, ou a presença de Deus na questão que, sobre ele, constantemente levantamos. Deus, no desejo, é que possibilita o desejo de Deus, passando este a ser uma manifestação do Deus que nele, para nós e por nós, irrompe. Mesmo, ou sobretudo, o protesto contra o mal, que esse desejo implica, significará, em última instância, a presença do próprio Deus, nesse protesto, sobretudo enquanto horizonte que possibilita e provoca o próprio protestar. A questão de Deus, na medida em que pode colocar Deus em questão, coloca sempre Deus na questão. E o vir de Deus à questão – ao nosso questionar

nostálgico, ao nosso «até quando?» – dá-se privilegiadamente pelo desejo de sentido.

Mas, afinal, que desejamos nós, habitantes ocidentais ou europeus de uma modernidade crepuscular – se é que ainda desejamos alguma coisa? Ou desejaremos demasiado?

Para responder a estas questões, seria necessário elaborar uma sociologia do desejo ou uma *erótica social*, que não posso realizar aqui, por falta de meios e competência. Resta-me esboçar alguns elementos intuitivos, relativamente à situação do desejo na cultura contemporânea, para também esboçar, sobre esse pano de fundo, alguns elementos de uma *erótica teológica*, que considere a raiz metafísica mais profunda do desejo humano.

4. Reféns de nada

1. Vivemos, paradoxalmente, numa cultura preponderantemente erótica mas que, constantemente, parece neutralizar o erotismo, matando o próprio desejo. Mesmo que não seja essa a marca exclusiva do mundo contemporâneo, temos que admitir que uma das características que mais o define é a relação publicitária – e isso muito para além da publicidade comercial propriamente dita. A relação publicitária é, por isso, manifestação clara – mesmo se encoberta – de outras dimensões mais complexas que percorrem as veias da nossa cultura.

Ora, o próprio da relação publicitária é viver em função do desejo. Só que essa vivência se dá de um modo específico, poderíamos dizer circular. O desejo, em publicidade, é uma construção da própria publicidade, orientada previamente pela satisfação desse mesmo desejo. Porque a finalidade não é desejar, mas satisfazer o desejo, comprando. Por isso, a qualidade do desejo, para além de ser orientada pela prévia construção, pauta-se pela possibilidade de satisfação, mesmo que com isso se inaugurem outros desejos. Mas o círculo fechado da estimulação constante, para a constante satisfação, nunca é rompido nem interrompido por nenhum desejo aberto.

Ora, o círculo do desejo funciona constantemente, sem parar, como a roda do tempo, sempre com novas produções e novas soluções. Assim, para utilizarmos a nomenclatura de Vergílio Ferreira, a infinda interrogação que habita o ser humano é transformada em pergunta ou em procura imediata, que termina na resposta directa ou na solução da procura, previamente determinada pela oferta. Atinge-se, desse modo, uma espécie de

saturação do desejo, que tendencialmente anula o potencial infinito do desejar: quer por satisfação imediata de desejos parciais, quer mesmo por cansaço de todo o desejar. Essa poderá ser uma das leituras do problema de certa pós-modernidade nihilista, que elimina o desejo pela saturação da satisfação ou pelo abuso do recurso ao seu mecanismo imanente.

2. Numa cultura marcada – ainda que não exclusivamente – por esta tendência de anulação do desejo, pelo excesso ou abuso da sua prática, torna-se necessário reinventar o erotismo, como capacidade de verdadeiramente desejar, até conduzir o desejo ao seu mais profundo processo de infinitude.

O desejo do In-finito, como presença do Infinito em nós, constitui a proposta mais válida, também na cultura contemporânea, tal como já o tinha visto Horkheimer. Só assim se pode impedir que o processo da construção artificial e da satisfação do desejo se vire contra si mesmo, destruindo-o. A abertura ao Infinito, por parte do desejo que nos assalta, impede a fixação em metas parciais da sua satisfação, instaurando o nível mais profundo de todo o movimento erótico, que nunca atinge um ponto de repouso, relativizando assim todas as produções imanentes e mantendo aberto o caminho do absoluto, mesmo sem definir, ainda, se é o caminho do absoluto, até nós, ou de nós, até ao absoluto – ou ainda, de modo mais complexo, em que medida o nosso caminho para o absoluto é a forma do caminho do absoluto até nós. Daí que uma reflexão sobre a antropologia e sociologia do *eros*, como, aliás, a própria antropologia e sociologia, em si mesmas, exijam uma teologia do desejo, isto é, uma *erótica teológica*.

3. Mas, para evitar emaranhar-se no problema dialéctico da mera negatividade daí resultante e que seria instaurada pela abertura abstracta do desejo, sem conteúdo próprio a não ser talvez a negação do relativo frente ao absoluto, a *erótica teológica* terá que ser capaz de perceber a presença do infinito no desejo que nos habita – e não apenas a sua ausência. Essa presença possibilitará que reconheçamos, em conteúdos determinados desse desejo – de que sobressai o desejo de justiça, como aspecto do desejo de sentido – a presença real e positiva desse infinito.

Assim sendo, o desejo permite pensar o carácter tópico e real da salvação, mesmo que mantenha o seu carácter fundamentalmente utópico. Só assim evitaremos que a salvação seja pensada apenas para um nenhures, sem pertinência real para os nossos tempos e os nossos lugares. Contrariamente ao que, de forma deveras estranha, pensa o marxista

Horkheimer, o desejo de absoluto não implica que as nossas realizações terrenas nada valham, mas é o que lhes confere o seu valor, enquanto relativas ao absoluto.

Porque, em última instância e pensando teologicamente, não há oposição entre utopia e topia, já que a realização da utopia em nós é sempre doação e nunca simples conquista humana. E o processo de doação, manifesto e presente no desejo, é um processo infindo, sem que cada realização do desejo seja a realização final, que anularia a utopia.

Do que se trata, partindo da ideia lançada por Horkheimer da «nostalgia pelo totalmente outro» e indo além dos termos em que ele a formula, é de conseguir a conjugação teológica entre *eros* (desejo, como procura e como acolhimento do outro) e *agapê* (enquanto doação do próprio desejo e doação desejada), na configuração concreta de um desejar que origina um agir e um pensar, de acordo com o desejado – porque nesse desejo nos assalta a interpelação do Infinito, relativamente ao que devemos fazer e pensar, ao que devemos ser.

E que seríamos nós sem a presença, em nós, do desejo *de* Deus: enquanto presença do próprio Deus no desejo que dele temos? Esse será o sentido primordial do desejo, sobretudo na sua manifestação como desejo de sentido, como «nostalgia pelo totalmente outro».

JOÃO DUQUE

A experiência espiritual e os conselhos evangélicos

A cultura de hoje tem mais virtualidades de abertura ao espiritual do que a modernidade pura e dura do racionalismo iluminista. Muito embora conheçamos os defeitos da chamada pós-modernidade, a sua sedução imoderada do consumo, o seu desinvestimento ético, a sua debandada da instituição, cremos que estão a surgir aí caminhos de liberdade, menos combativos mas mais sensatos, do que nos tempos áureos das revoluções sem espírito e das disciplinas sem felicidade. Sob as sufocantes árvores da floresta hedonista de hoje há vestígios de uma erva tenra de modéstia contemplativa, de proximidade da natureza, de sentimento religioso, de calor fraterno. As grandes construções faraónicas da modernidade fazem ainda a sua sombra de intolerância para consigo mesmo, para com o semelhante e para com a natureza. O ser humano, de ontem, bem nutrido, de figura proeminente e de chapéu altivo, vai dando lugar à figura de hoje, concisa e sem opulência, que caminha pela orla das grandes vias, de rosto dado ao influxo dos elementos. Um pensamento mais próximo das coisas escreve nomes menos sonantes mas mais conformes à poesia do real que se faz ouvir na brisa das tardes, oferecida sem preço aos olhos sem pressa. Ao longe vêem-se ainda as correrias de formigas, de olhar neurótico, que carregiam sem tino grandes rimas de alimentos. Aqui cresce o honesto labor em que as mãos irmanadas elevam da terra o honesto sustento de pão e de amor. Assim, os seres humanos constroem com mais parcimónia a sua felicidade possível neste mundo, espreitando com esperança os sinais imprecisos que chegam da pátria onde todos os sonhos serão dados em herança. Assim, o mundo fica mais habitável e corta com a desmesura dos caminhos de ontem que feram de morte o palco da vida. Não é este um bom caminho para a emergência do espiritual?