

Para uma estética da fé cristã na modernidade tardia

O conceito de estética é – apesar da sua clara etimologia grega – sobretudo um conceito moderno. Enquanto tal, poderá ser visto mesmo como um dos conceitos fundamentais de toda a modernidade. Em realidade, e mesmo se predominantemente de modo negativo, o processo de racionalização moderna ser-nos-ia totalmente incompreensível sem relação à racionalidade dita estética.

Mas a verdade é que se fala de «pensamento estético» sobretudo em relação à pós-modernidade, precisamente na medida em que se trata de uma tentativa de superação da modernidade. Isso parece trazer à luz do dia a complexidade das relações entre modernidade e pós-modernidade, para além de evocar a eventual riqueza de significados do conceito de estética.

Na considerações que se seguem pretendo colocar em jogo alguns aspectos dessas relações múltiplas, em perspectiva teológica, para mostrar em que medida (essa será a minha primeira tese) tanto a estética moderna como a pós-moderna inauguram e até percorrem um caminho de *anestésica*, de tal modo que se torna necessário pensar uma outra forma de estética, para fazer justiça à própria dimensão estética do ser humano. Essa alternativa poderia ser desenvolvida (e essa é a minha segunda tese) precisamente como estética da fé cristã. Tratar-se-á, por isso, de uma estética teológico-fundamental, na medida em que assenta, quanto à forma como quanto ao conteúdo, na referência à pessoa de Jesus Cristo e na referência a toda a realidade, segundo o seu modo de a interpretar. Nesse sentido, proponho o que se segue como uma hipótese de reinvenção da atitude de Jesus – enquanto atitude do cristão – no nosso contexto sócio-cultural. Essa hermenêutica pragmática poderá, even-

tualmente, ser assumida como hipótese de releitura (e re-escrita existencial), no contexto da modernidade crepuscular, das próprias narrativas evangélicas, a cujo estudo o homenageado tem dedicado toda a sua vida.

Para que a minha proposta se torne algo mais clara, esboçá-la-ei em três momentos: em primeiro lugar, será analisada – de forma brevíssima, evidentemente – a relação dialéctica entre racionalização e esteticização, ao longo da modernidade; isso conduzir-nos-á à categoria da esteticização pós-moderna; tendo isso como pano de fundo, espero que se torne mais claro o que poderá significar uma estética da fé cristã na modernidade tardia ¹.

1. Racionalização moderna

1. Como é sobejamente sabido, Nietzsche resumiu toda a história do pensamento ocidental como «vontade do nada» ². Não pretendo, aqui, discutir este diagnóstico radical e, pelo menos por isso, falso, mas apenas assumi-lo como desafio. Nesse sentido, o nihi-lismo seria – assim foi que Heidegger, por seu turno, leu Nietzsche – o «destino» do pensamento ocidental. Este ter-se-á orientado sempre pela intenção de reduzir a variedade e pluralidade de tudo o que é – dos entes – à unicidade e unidade do ser – precisamente no pensamento e enquanto unidade de pensamento. Tal caminho terá repetidamente conduzido a que não fosse feita justiça à realidade do real, sacrificando-a à abstracção, em vez de perceber ou captar a verdade dos entes concretos – isto é, a sua «figura/forma» ³. A esta tendência nihilista poderíamos chamar, precisamente, *anes-tética* – em proximidade semântica com o nosso termo «anestesia» – na medida em que se trata de um defeito de percepção. Anestésica seria, portanto e ao longo de todo o percurso ocidental, outro nome para «gnosticismo» e o pensamento metafísico mais não seria do que pensamento gnóstico ⁴.

¹ Como facilmente se poderá verificar ao longo do texto, inspirar-me-ei – assumindo ou criticando – nos contributos de Odo Marquard, Wolfgang Iser, Emmanuel Levinas, Johann Baptist Metz e Jörg Splett.

² Cf. F. NIETZSCHE, *Der europäischer Nihilismus*, KSA XII.

³ Tomaremos, aqui, o conceito de «estética» precisamente como concentração nessa percepção.

⁴ Tomemos aqui «gnosticismo» precisamente como movimento que dissolve o real no pensamento, assumindo esse processo como verdade e salvação do próprio real. Em que medida a aplicação deste esquema ao pensamento metafísico apenas

2. A modernidade poderia, então, ser vista como o ponto alto do nihilismo e não propriamente como sua superação. Ciência, política, sociologia e técnica seriam, precisamente, manifestações claras, quase extremas, de um processo de racionalização de tendência marcadamente gnóstica. Tanto a razão subjectiva como a razão instrumental mais não significariam do que o ponto de chegada de uma longa história de interpretação nihilista de tudo aquilo que é. No final, o mundo inteiro parece aniquilado, ao ser transformado em artefacto: convertido «em mundo científico-experimental, em mundo de produção tecnológica, em mundo comercial do dinheiro e da mercadoria, em mundo político do estado e da reforma»⁵, em mundo mediático da aparência auto-construída.

O nihilismo oculto de um trajecto histórico do pensamento parece assim, finalmente, ter-se manifestado de forma clara, vindo visivelmente à luz do dia e assumindo contornos culturais mesmo massificados. O que terá conduzido, no interior da modernidade, pelo menos a uma dupla estratégia de superação: por um lado, enquanto *dialéctica*, por outro, enquanto *arte*. Ambas, contudo, podem descrever-se como simples variações anestésicas sobre o real abandonado.

3. A crítica dialéctica da racionalização moderna deu-se, sobretudo, como negação da negação, isto é, como «dialéctica negativa»⁶. Da modernidade, herdou o gesto radicalmente crítico, mesmo se transformado em consciência crítica da própria dialéctica interna à mesma modernidade. De qualquer modo, poderemos assumir esta crítica das formas modernas de racionalidade e dos seus efeitos nihilistas ainda como dialéctica *nihilista* da razão. Mesmo sob a forma de razão utópica, o caminho permanece a negação do presente, seja naquilo que realmente é, seja naquilo que, presentemente, é engolido pela razão instrumental.

Ora, a negação da negação não é necessariamente afirmação, mas permanente negação. Nesse sentido, a dialéctica negativa constitui um processo que conduz internamente à crítica da crítica e, nessa medida, à dissolução de si mesma e de tudo aquilo que é. No

constitui meia verdade, não precisa de ser aqui discutido. Sobre a leitura da cultura ocidental em registo nihilista, cf. J. DUQUE, *O nihilismo europeu*, in *Theologica* (2004).

⁵ O. MARQUARD, *Ästhetica und Anästhetica*, Paderborn, 1989, 13.

⁶ Via condensada magistralmente na famosa obra de TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975.

final, encontramos-nos inevitavelmente no nada. A pretensa superação da anestésica resultante da racionalização moderna, através da dialéctica negativa, não consegue fundar nenhuma estética autêntica, mas apenas agrava e aprofunda, de modo dialéctico e absolutamente crítico, a anestésica nihilista. Mesmo no caso em que – como em Adorno – esta dialéctica negativa é desenvolvida como teoria estética, a estética – *aisthesis*, percepção sensível – permanece prisioneira da *an-aisthesis*. Ela é apenas a forma artística de uma interminável *via negationis*. Na obra de arte não captamos realidade, mas apenas a superamos – precisamente em direcção a nada⁷.

4. Ora, o outro caminho em ordem à superação da modernidade, através de si mesma, manifestou-se precisamente como esteticização da arte e através da arte. Se o mundo é aniquilado pela modernidade nihilista, então deve ser reconstruído, precisamente como produto do fazer – *homo faber* como definição do humano. E tal acontece, fundamentalmente, como arte, enquanto alternativa à razão, pois que fundada sensivelmente. A arte torna-se, de repente, ela própria estética e, simultaneamente, compensação estética do moderno desencantamento racional do mundo⁸. A esteticização tornou-se em moderna crítica da modernidade.

É claro que poderíamos perguntar-nos se a arte pode ser vista apenas como compensação, ou antes como manifestação dos limites da interpretação racionalizante do mundo. Compensação cria, de certo modo, um equilíbrio, o que permite deixar a questão repousar em si mesma. Manifestação mostra o que é falso e exige mudanças. Dito com as palavras de Jörg Splett: «Vida, assim como beleza, colocam limites à compreensão conceptual e tornam-se, desse modo, impulso para todo o pensamento moderno»⁹, isto é, para o mundo que se compreende como racionalização e cálculo dominador. A arte ocupa, nesse processo, um lugar de destaque: «Mais premente do que na vida, esses limites da abordagem científica manifestam-se perante a arte»¹⁰.

De qualquer modo, a esteticização da arte, enquanto interpeção à modernidade, não se ficou pelo problema do desencanta-

⁷ Ver: J. DUQUE, *Interpretação teológica da nostalgia pelo totalmente outro. Do desejo de sentido ao sentido do desejo*, in «Humanística e Teologia» 25 (2004) 205-218.

⁸ Cf. O. MARQUARD, *op. cit.*, 13.

⁹ J. SPLETT, *Liebe zum Wort*, Frankfurt a. M., 1985, 158.

¹⁰ *Ibidem*, 159.

mento do mundo. De facto, a modernidade nunca terá estado assim tão desencantada como Max Weber pretendia. O pensamento revolucionário da ideologia e da utopia, por exemplo, criou novo encantamento – uma nova sacralidade, poder-se-ia dizer – e até exigiu as correspondentes vítimas sacrificiais... Essa nova promessa de redenção fundou uma escatologia própria que, contudo, deveria conduzir à desilusão. Mais uma vez, coube à arte (agora completamente esteticizada, isto é, despolitizada) a compensação desse fracasso – ou então, por outro caminho, a manifestação da sua falsidade. De qualquer modo, se a observarmos sob o prisma da sua esteticização, preferiu percorrer o caminho da pura compensação. Enquanto «estado de graça, nas condições de um mundo já não escatológico», transformou-se em «neutralização estética do mal»¹¹.

Como já se vê, esta versão estética da teodiceia – ou melhor, de antropodiceia ou mesmo de cosmodiceia, enquanto justificação do homem e do mundo, perante a existência absurda do fenómeno do mal – implementar-se-á novamente como negação (pretensamente estética) da realidade, isto é, como nihilismo. No final de tudo, a crítica estética das formas modernas de racionalidade parece perverter-se sempre em anestética. Foi no interior dessa constante perversão que se foi formando aquilo que depois se denominou pós-modernidade ou modernidade tardia¹².

2. (An)Esteticização pós-moderna

1. Na fase crepuscular da modernidade tentou-se, por caminhos não nihilistas, superar o nihilismo racional de marca moderna: foi esse o trabalho fundamental, entre outras vias de pensamento, da fenomenologia e da hermenêutica, enquanto práticas filosóficas. Esse percurso realizou-se, entre outros modos, como recuperação do mundo corpóreo, enquanto mundo da vida, que precede todo o tratamento racional e que por este não pode ser totalmente absorvido. É claro que nos podemos questionar se a fenomenologia e a

¹¹ O. MARQUARD, *op. cit.*, 14. No alemão, o autor fala de *Entübelung der Übel*, que poderia ser traduzido por «desmalização do mal», no sentido de retirar ao que está mal o seu estatuto de maldade, precisamente na medida em que se transforma em algo puramente estético.

¹² Sobre o conceito de pós-modernidade, ver J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa 2003, sobretudo a introdução.

filosofia hermenêutica não ficaram a meio caminho nesse percurso, pois em realidade parece que mesmo elas acabam por ser neutralizadas pelo modelo racional subjectivo moderno. De qualquer modo, manifesta-se aí que, no tratamento pensante do ser humano e do mundo, se deve percorrer um caminho diferente do da racionalização estritamente moderna.

2. Se a fenomenologia e a hermenêutica – assim como, em parte, também o existencialismo e a filosofia da linguagem – não terão permanecido completamente fiéis ao seu programa «estético», muitas versões da pós-modernidade acabaram por o radicalizar. A afirmação da realidade na sua pura facticidade – com forte inspiração nietzscheana – conduziu ao abandono da fulcral referência a todo o tipo de mediação. Nesse sentido, poder-se-ia denominar a *via postmoderna* como estética da afirmação directa e ingénua de tudo o que simplesmente é. Ao contrário da *via negationis* da dialéctica negativa, tratar-se-ia, aqui, de pura *via affirmationis*. Mas esta desenrola-se em total univocidade, o que em realidade nos leva à equívocidade da linguagem e do pensamento. A ausência da analogia, já no pensamento moderno e agora no pós-moderno, quebrou a relação entre negação e afirmação, de tal modo que terminamos, ou no nihilismo puro, ou no esteticismo puro – o que será, em realidade, o mesmo¹³.

3. Neste sentido, no contexto da modernidade tardia fala-se, preferentemente, de uma «esteticização da realidade», enquanto redenção imanente que, após a revolução moderna e o seu fracasso, deverá superar, precisamente, esse caminho de pretensa auto-justificação. Isso acontece, agora, enquanto (igualmente pretensa) eliminação do mal do mundo, através da neutralização da maldade do próprio mal, ou seja, através da eliminação da sua própria «realidade» enquanto algo negativo, tal como se viu acima. Ora isso só é possível por meio da construção artística/artificial de um mundo aparente – precisamente o mundo estético – enquanto único mundo verdadeiro, que deve ser vivido segundo o modo do «estádio esté-

¹³ Sobre a importância do papel da analogia, ver J. DUQUE, *Analogia de participação e sociedade (pós)moderna. Breve (re)leitura de Tomás de Aquino*, in *Brotéria*, Fev. (2005) 127-141.

tico» da existência¹⁴. Nessa medida, a esteticização pós-moderna da realidade corresponde, pelo menos em parte, à função compensatória da esteticização moderna da arte – ambas, precisamente, como fuga da dura realidade¹⁵. Torna-se assim claro que esta versão pós-moderna de «idealismo estético surge como fuga da realidade da história»¹⁶: beleza torna-se em falsidade. E isso tem necessariamente que comportar consequências pragmáticas: precisamente o falso «embelezamento da vida, sem a transformar»¹⁷.

4. Assim, parece evidente que a esteticização pós-moderna se perverte imediatamente em anestésica; o que acontece não propriamente através de negação directa, mas antes através de uma afirmação exagerada e sem qualquer mediação. O problema situa-se, por um lado, na queda das fronteiras do estético, que é transformado em realidade global e, por outro lado, na transformação do mundo aparente – ou da própria aparência em si mesma – em única realidade.

O primeiro movimento manifesta-se precisamente no «explosão» estética da nossa «sociedade cultural», desde o *body styling*, passando pelo urbanismo arquitectónico, até à perpétua fruição da atitude consumista. A *via fruitionis* torna-se sistema; a vida quotidiana, assim como todo o ambiente envolvente tornam-se estéticos. Mas, onde tudo é estético, vai desaparecendo a capacidade estética de percepção do real.

Tal facto manifesta-se, definitivamente – e esse será o segundo aspecto da esteticização – no mundo mediático, onde a simulação do real se tornou realidade absoluta. A «tele-ontologia»¹⁸ mostra-nos uma nova forma de ser, precisamente enquanto parecer, cujas categorias fundamentais são o «ser-mostrado» ou o «ser-visto». Virtualidade transforma-se em utopia da plena superação de toda a

¹⁴ O que permitiria colocar a actual «sociedade da fruição» (*Erlebnisgesellschaft*) em paralelo com a «existência estética» teorizada por Kierkegaard (cf. S. KIERKEGAARD, *Entweder/Oder*, Gütersloh, 1979; G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M., 1992).

¹⁵ Como tal, não parece ser muito coerente defender a esteticização moderna da arte e, ao mesmo tempo, condenar a esteticização pós-moderna da realidade, como pretende Marquard.

¹⁶ J. SPLETT, *op. cit.*, 165.

¹⁷ TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Ges. Schriften 7, 382.

¹⁸ W. WELSCH, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, 1990, 16.

corporeidade pessoal finita. Comunicação torna-se permuta, digitalmente encenada, de nada e entre ninguém¹⁹.

Ora, esta esteticização da realidade manifesta-se claramente como «último degrau... da potenciação da ilusão, no qual o estético... em vez de conduzir à «experiência estética», conduz à despedida anestésica da experiência: à anestesia do ser humano»²⁰. Sensibilidade exageradamente encenada leva-nos, no final e por paradoxal que pareça, à própria insensibilidade.

É certo que o programa de uma anestésica, enquanto estado de insensibilidade ou apatia, a qual anula toda a percepção, de modo algum constitui algo de novo na história do ocidente. Em si, esta tendência pós-moderna faz lembrar imediatamente os estóicos, que desenvolveram o seu pensamento também no crepúsculo de uma cultura²¹. Em realidade, «o estóico envolve-se com uma carapaça blindada, para se proteger totalmente contra afectações quer interiores quer exteriores. Trata-se de um anesteta perfeito»²².

Contudo, o caminho estóico era, essencialmente, um caminho racional, ou seja, implicava a superação da estética – por defeito – através de total domínio da razão sobre as emoções ou paixões (*imperium rationis versus imperium passionis*). Na pós-modernidade a anestesia acontece paradoxalmente através da exagerada promoção da estética – por excesso (*imperium fruitionis versus memoria passionis*).

5. Tal como a antiguidade e a modernidade, a esteticização pós-moderna também conhece claras versões gnósticas. Se o programa da *nova mitologia* constituiu, no romantismo, precisamente a tentativa de uma superação estética de toda a *monomítia* racional, a mitologia pós-moderna é uma mistura de *monomítia* e *polimítia*. À partida, a pós-modernidade pretenderia precisamente salvar a pluralidade e, nesse sentido, recuperar o politeísmo pagão. A pro-

¹⁹ Tanto quanto sei, ainda existem poucas leituras teológicas deste mundo mediático. Como proposta, cf. CH. WESSELEY, *Fundamentaltheologie und Neue Medien*, in K. MÜLLER (Ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 281-298; Id., *Theologie und Virtual Reality*, in *ThPQ* 3 (1995) 235-245; J. DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, Lisboa, 2004.

²⁰ O. MARQUARD, *op. cit.*, 17.

²¹ Sobre relações claras entre ambos os modos de pensamento, ver: S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano, 1995; P. GILBERT, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains*, in *NRT* 121(1999) 254-273.

²² W. WELSCH, *op. cit.*, 26.

posta de Marquard é, nesse sentido, ainda mais explícita do que a de Nietzsche. Mas é o primeiro quem diz precisamente ser a pós-moderna «potenciação anestésica da ilusão... o cumprimento totalitário do programa monomítico da “nova mitologia”»²³. É o que podemos constatar e sentir no caminho abstractamente holístico da chamada «New Age», hoje muito em voga. Aí manifesta-se, do modo mais explícito, o que pode significar a perversão pós-moderna da estética em anestésica, assim como as consequências teológicas e antropológicas que tal processo pode comportar.

3. Estética da fé cristã

Como será possível, então, captar verdadeiramente a nossa realidade – enquanto realidade sensível – se é constantemente reduzida, segundo o modo moderno, a conceitos ou processos abstractos e subjectivos? Como será possível, captar alteridade – enquanto alteridade que nos vem ao encontro em afectos e que, enquanto tal, se torna conceito fundamental da estética pós-moderna²⁴ – se a estética é constantemente pervertida em anestésica? E, sobretudo, como será possível, nestas condições culturais e pensantes, acolher alteridade realmente como alteridade, sempre que se trata de alteridade sofredora? Esta passa a ser a questão antropto-teológica central, colocada à modernidade e à pós-modernidade. Dito de modo mais longo e preciso: «Poderão os humanos, depois do pressuposto fim de todo o discurso judaico e cristão sobre Deus, dar respostas credíveis a experiências de sofrimento, de morte e de afundamento, também às dos outros, através de puro trabalho em antigos e novos mitos, através de representações artísticas exageradas, através de antiga e nova ciência e mito, de religiões sem Deus, que misturam sincretisticamente elementos orientais com ocidentais – podê-lo-ão, seriamente, através destes e de outros compensatórios (Marquard) assim como de «práticas de controlo de contingência» funcionais?»²⁵ Se uma resposta positiva a esta questão se torna problemática, qual poderá ser o contributo de uma estética da fé no seio de uma cultura de analgésicos?

²³ O. MARQUARD, *op. cit.*, 17.

²⁴ Cf. W. WELSCH, *op. cit.*.

²⁵ W. OELMÜLLER, *Über das Leiden nicht schweigen*, in J. B. METZ, *Landschaft aus Schreien*, Mainz, 1995, 72-73.

Pelo que ficou dito, uma estética da fé cristã que aceite o desafio do confronto com as dialécticas entre modernidade e pós-modernidade, assim como entre estética e anestética, não pode reduzir-se nem ao modelo moderno nem ao pós-moderno. Nesse sentido, nem pode assumir a defesa total da modernidade – como pretende Marquard – nem aceitar uma espécie de sujeição ingénua à pós-modernidade – como pode encontrar-se, pelo menos parcialmente, em Welsch; de facto, nem o pensamento tendencialmente *nihilista* da modernidade, nem o modo de existência tendencialmente *apático* da pós-modernidade são capazes de fundar uma autêntica estética. Essa deverá realizar-se sempre como percepção, isto é, como recepção de verdade em «formas concretas de estar»²⁶. Enquanto tal, poderá desenvolver-se, pelo menos, em dois sentidos: como pragmática e como doxológica.

a) *Pragmática da fé*

1. A estética da fé parte impreterivelmente de uma história concreta e particular, ou seja, assenta num acontecimento: a história de Jesus, que nos é contada de modo testemunhal – de modo especialmente originário, nos quatro Evangelhos canónicos. Esta história, contudo, assume em si, enquanto sua figura fundamental, toda a história de Deus com o ser humano e deste com Deus – precisamente como história universal da humanidade. Trata-se, portanto, de uma verdadeira teo-antropodramática, enquanto ponto de partida de todo o acto de fé²⁷.

De facto, fé é precisamente acção, pragmática. Nesse sentido, toda a estética da fé se inicia com uma pragmática da fé. E, antes de tudo, com a pragmática de Deus em Jesus Cristo. Ora esta é, sobretudo, *aesthetica actionis* enquanto *aesthetica passionis*. A dramática da acção torna-se, assim, um acontecimento dramático, enquanto história pática. O sofrimento humano – assumido pragmaticamente por Jesus Cristo – torna-se a inevitável e, por isso, irrecusável base, assim como ponto de partida da percepção cristã da realidade e da redenção da mesma. A verdade do ser, enquanto verdade no existente, nunca se nos manifesta, cristamente, sem esta referência fundamental ao ser pático, que se nos mostra no rosto sofredor do

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln, 1961, 22.

²⁷ Para a análise do acto de fé, ver: J. DUQUE, *Homo credens*, 2.^a ed., Lisboa, UC Editora, 2004.

outro e nos interpela à sua percepção e acolhimento, enquanto tal e sem ilusionismos subtis.

2. Contudo, isso não significa declarar o mal – pelo menos enquanto sofrimento – como bom, como se deste modo subtil se neutralizasse a sua maldade. Pelo contrário: a estética cristã deve perceber e mostrar o mal radicalmente como mal. O que coloca em jogo, inevitavelmente, a questão da teodiceia: de onde vem o sofrimento e como pensar e dizer Deus perante a sua irrecusável e iniludível realidade?

A essa questão não pretendo dar qualquer resposta – nem talvez isso fosse lícito; de qualquer modo, não o conseguiria fazer, mesmo que quisesse. Tentarei, ao invés, trabalhar uma outra questão: que poderá significar uma estética teológica perante a realidade do sofrimento? A resposta parece já dada: terá que, impreterivelmente, manifestar o sofrimento como sofrimento e captá-lo como tal. Nesse sentido, enquanto manifestação da beleza, está intimamente ligada à irredutível manifestação da verdade e do bem.

Ora essa é uma tarefa pragmática, precisamente enquanto participação na teo-antropodramática acima referida. Nesse sentido, a estética da fé cristã não poderá tolerar qualquer analgésico, pois este conduziria à anestésica e, desse modo, à mentira e ao mal – ou seja, a uma espécie de anti-transcendentais. Uma estética teológica tornar-se-á, portanto, alternativa a uma «cultura de analgésicos»²⁸, segundo o conhecido lema de Karl Rahner: «O cristianismo proíbe-nos de recorrer a analgésicos, *de modo* a que já não bebêssemos livremente, com Jesus Cristo, o cálice da morte»²⁹. Se a estetização for assumida e utilizada precisamente como analgésica, então transformar-se-ia imediatamente em anestésica e, simultaneamente em *a-páthica*. A existência apática neo-estóica, enquanto existência pseudo-estética, constituiria portanto uma versão pós-moderna da incredulidade. A fé cristã reage contra, precisamente em nome da *syn-páthica*, isto é, em nome da percepção do sofrimento alheio, partindo da percepção da paixão do próprio Jesus Cristo.

Desse modo, encontramos-nos no seio de uma fé «sensível à teodiceia», para retomar a formulação de Metz³⁰. E, assim como ele

²⁸ É esse o diagnóstico cultural de Kolakowski, citado por W. OELMÜLLER, *op. cit.*, 71.

²⁹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br., 1976, 390.

³⁰ J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in ID., *Landschaft aus Schreien*, 81-102.

fala dessa sensibilidade em três diferentes dimensões – linguagem, experiência de Deus e praxis – poderíamos aplicar essa categoria, no nosso contexto, aos três transcendentais: a linguagem (teológica) da verdade; a experiência (de Deus) como percepção da beleza e a praxis (cristã) do bem. *Syn-pathia versus a-pathia* seria, assim, o caminho da fé cristã, enquanto estética em tempos de anestesia colectiva.

3. Neste percurso de estética teológica cristã, poder-nos-iam perfeitamente acompanhar certas tendências do actual cenário artístico, assim como da correspondente formulação teórica. Nesse sentido, poderíamos assumir, com vantagem, a máxima de Marquard, em perspectiva teológica: «A arte permanece – nas condições do percurso [pós]-moderno da realidade em direcção ao fictício – viva, isto é, insubstituível, apenas quando se define «contra» o fictício: como anti-ficção... Cada obra de arte provoca a rendição da perspectiva oficial (no caso, orientada ficticiamente), através da visão daquilo que até então não se via e através do reconhecimento: assim é. Desse modo, a arte traz (compensatoriamente) à linguagem, aquilo que, mesmo na presente realidade transformada ao extremo em ficção, permanece *non-fiction-reality*: o que poderá ser muita coisa, mas é, de qualquer modo, a morte – precisamente quando o mundo [pós]-moderno tenta viver e pensar “quasi mors non daretur”»³¹. Se relativizarmos a interpretação «compensatória», assim como a concentração de tudo no problema do fim ou morte da arte, então poderemos dizer o mesmo, em registo teológico, de uma estética da fé.

Por outro lado, se o percurso da realidade em direcção à ficção está sobretudo marcado pela descorporização gnóstica e pela neutralização apática do mal, então a estética exige – à fé e à arte – impreterivelmente a relação à corporeidade e à percepção do sofrimento alheio³². Só por esse caminho a arte poderá ser colocada em relação com a redenção e com a estética teológica; caso contrário,

³¹ O. MARQUARD, *op. cit.*, 98. Não é necessário, contudo, assumir totalmente a interpretação de Marquard relativamente ao caminho da realidade em direcção à ficção.

³² O que se pode observar também em determinadas formas de arte contemporânea, as quais não recusam a relação explícita com a religião (cf. A. KÖLBL/ G. LARCHER/J. RAUCHENBERGER [Eds.], *Entgegen. Religion, Gedächtnis, Körper in Gegenwartskunst*, Ostfildern-Ruit, 1997).

transformar-se-á em «... proclamação das trevas e do horrendo, como beleza»³³ – em vez de o mostrar, na sua verdade, denunciando-o.

Só assim se tornará possível, para além disso, aceitar a arte como uma promessa³⁴. Mas, se se pretende que isso tenha algo a ver com verdadeira redenção, não pode tratar-se de pura promessa negativa, pois a promessa nihilista não fundamenta qualquer esperança: não promete, precisamente, nada. Tem, por isso, que se tratar de uma *antecipação* daquilo que, desse modo, é performativamente prometido. E toda a antecipação (no alemão: *Vorschein*) se afirma, precisamente, contra a pura aparência (*Schein*): é anti-ficção

Mas, e se tudo fosse apenas ilusão? Enquanto antecipação, o que aparece – como manifestação – do prometido tem que, de algum modo, estar presente – mesmo que se trate sempre de uma presença na ausência. É o que acontece, no que respeita à arte, precisamente na obra; mais profundamente ainda – e determinante para a arte – é o que acontece no rosto do outro que nos interpela; de forma mais fundamental, assumindo todas estas dimensões e conduzindo-as à sua mais originária verdade, o prometido torna-se, para nós, presente e actuante sobretudo no culto³⁵, pois é aí que a *memoria* fundadora e fundante se conjuga com a fé, a esperança e a caridade. Só essa forma englobante – que assim é, enquanto tal, percepcionada – pode fundamentar a verdade do prometido e, desse modo, do esperado, superando todas as suspeitas de ilusão.

Por essa via, a questão da verdade introduz-se, inevitavelmente, no âmbito da estética. A pragmática estética da fé transforma-se, assim, em doxológica estética da fé.

b) *Doxologia da fé*

1. A verdade da fé é percepcionada sobretudo sob o modo de evidência. O que, nela, é experimentado, resplandece em si mesmo e por si mesmo. É claro que isso não dispensa a reflexão teórica ou a comprovação pragmática, sobretudo pelo facto de que a verdade se manifesta sempre em mediações suas. Mas este trabalho de fun-

³³ J. SPLETT, *op. cit.*, 165.

³⁴ *Ibidem*, 170 (com referência a: Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, 204).

³⁵ Cf. J. SPLETT, *op. cit.*, 180 ss.

damentação epistemológica é sempre de segundo grau. Originariamente, a verdade da fé apresenta-se à percepção estética.

Isso significa, antes de mais, que cada encontro com a fé cristã é um encontro corpóreo. Nesse sentido, supera todos os percursos gnósticos ou todas as formas de auto-construção virtual-abstracta e dá-se como encontro corpóreo do face a face inter-humano. Aí, a figura fundamental da fé é captada no outro, como algo que resplandece no seu rosto. Esta percepção significa, sempre, uma interpelação por parte da nua e crua alteridade do outro. Nesse sentido, a percepção de fé, enquanto percepção estética de alteridade, poder-se-ia descrever como ser-afectado-pelo-outro: afectividade. A verdade da fé é, portanto e antes de tudo, luz originária no rosto daquele que nos vem ao encontro, sobretudo em afectos – *affectus fidei*³⁶.

2. A esta luz – e só assim – o ser humano surge-nos precisamente como glória de Deus. Nesse sentido, ser humano é estar perante a palavra que interpela no rosto do outro – é ser-resposta. Isso pressupõe que o processo de fé seja atravessado por uma dinâmica estética: isto é, por uma estética da manifestação ou do mostrar-se da verdade; por uma estética da recepção ou da percepção da forma; por uma estética da resposta ou da entrega pragmático-corpórea à esperança que nos pode salvar do absurdo.

Para tal, o ser humano deve assumir-se, fundamentalmente, como ser-para-glória-de-Deus. Isso seria a evidência estética da sua verdade, à luz da fé. Só quando o ser humano se acolhe como dom excessivo e gratuito é que se torna receptivo ou sensível ao dom de outros e capaz de se dar a outros e a Deus³⁷. O outro ser humano, como glória de Deus, e Deus, como glória do outro ser humano conjugam-se assim numa figura que não pode ser desmembrada ou fragmentada por nenhuma percepção crente ou mesmo teológica.

3. Para a fé cristã – assim como para as correspondentes teologia e antropologia – Jesus Cristo é precisamente essa «*figura*» inseparavelmente humana e divina, de tal modo que uma estética correspondente se deve entender como percepção dessa figura. Mas

³⁶ Neste ponto, poder-se-iam tornar teologicamente férteis as reflexões de Emmanuel Levinas. Sobre o conceito de *affectus fidei*, cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Milano, 1996, esp. 477 ss.

³⁷ Ver J. DUQUE, *O excesso do dom*, Lisboa, 2004.

devemos ainda perguntar qual o conteúdo dessa figura, para que não se perverta tudo em esteticismo vazio.

Von Balthasar – para referir o exemplo mais conhecido – descreve a estética cristã-teológica, em contexto moderno, precisamente através de uma tarefa da aprendizagem ou do ensino da capacidade de visão: «O Homem de hoje, positivista e ateu, que se tornou cego, não apenas para a teologia, mas mesmo para a filosofia, deveria, colocado perante o fenómeno crístico, reaprender a “ver”»³⁸. Mas isso seria apenas um primeiro passo, por assim dizer ainda simplesmente formal.

Entretanto, o Homem pós-moderno já não se encontra cego mas tornou-se, por assim dizer, hipersensível a determinadas teologias (ou pseudo-teologias sem Deus e com muita religião) e a filosofias com sabor religioso, de tal modo que se deveria descrever a estética teológica mais claramente, mesmo quanto ao conteúdo, por exemplo com as palavras de Jürgen Moltmann: «Numa cultura que endeusa o êxito [sobretudo mediático] e a felicidade [sobretudo de teor gnóstico-virtual] e que se torna cega perante o sofrimento dos outros, a memória de que, no centro da fé cristã se encontra um Cristo fracassado, sofredor e que morre na vergonha, pode abrir aos seres humanos os olhos para a verdade»³⁹.

A estética teológica fundamenta-se na fé, como percepção de uma figura histórica e corpórea. Mas esta percepção acontece, sempre, como percepção de figuras históricas e corpóreas, sobretudo de seres humanos que sofrem inocentemente. Redenção acontece, por isso, sempre sem ilusão.

É certo que essa redenção só vem da glória de Deus. «Mas o rosto dessa glória é o Homem da cruz, transfigurado pascalmente»⁴⁰. Desse modo, a cruz torna-se símbolo de um insuperável realismo estético, a que Rahner chamou «realismo pessimista»⁴¹. E torna-se, simultaneamente – enquanto transfigurada pela ressurreição – no único fundamento de esperança. A celebração litúrgica desse fundamento torna-se, para nós, no modo principal de *antecipação* estético-corpórea da redenção definitiva.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Theologik*, I, Einsiedeln, 1985, XX.

³⁹ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, in J. B. BAUER (Ed.), *Entwürfe der Theologie*, Graz, 1985, 235-257, aqui: 243. (Seria de prestar atenção à utilização de linguagem óptica no contexto da teologia protestante. O ouvinte da Palavra tem que aprender de novo a ver a verdade!)

⁴⁰ J. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 390.

A via corporis e a memoria passionis, mortis et resurrectionis seriam, assim, os principais caminhos de uma estética teológica no actual contexto cultural. Nesses caminhos, uma estética da fé seria, precisamente, a percepção pragmático-doxológica da figura cristã na modernidade tardia.

JOÃO DUQUE