

INTRODUÇÃO: DE QUE SE TRATA?

Algumas linhas escritas por um artista que seja talentoso descrevem um problema de modo mais preciso do que muitas páginas dum autor que não é certamente um artista e talvez até não tenha talento nenhum. Waugh vê a mudança, sente a decadência e pensa ter escrito um elogio fúnebre. Se tiver razão, este livro é um elogio fúnebre. Mas será que ele tem razão?

Um outro artista, que, como Waugh, também tem talento, vê a coisa de outra forma. Nicola Samorì pinta quadros de estilo barroco em que opta preferencialmente por cenas de santos e mártires. Mas, quando as testemunhas da fé nos surgem esplendorosas e a cores, prontas para serem admiradas em museus ou veneradas piedosamente, ele submete-as a um tratamento irritante. «Samorì compõe os seus quadros com a precisão técnica de um velho mestre. As intervenções a que ele depois sujeita as pinturas são por isso ainda mais dolorosas: deforma-as, esborrata-as com a mão, decompõe-nas com diluente, maltrata-as com a espátula, pinta por cima delas, suja-as ou, tal como um torturador, remove com o bisturi a camada de tinta

semiseca»¹. Um quadro do ciclo *Giardino Verticale* de 2014, reproduzido na página 6, mostra um santo cuja parte inferior do corpo está coberta por uma massa que em termos plásticos se destaca do quadro.

A temática do livro e a do quadro estão interligadas, não no sentido de que a imagem tenha de servir apenas de «representação ou ilustração» de um problema teológico, mas antes no sentido de ela ser uma «imaginação analógica autónoma»² de perguntas que também possuem um significado teológico. Mas como se poderá descrever este significado de modo a permitir que a arte possa, simultaneamente, permanecer arte e – enquanto arte – proporcionar acesso claro aos desafios teológicos? Etienne Maurice Falconet, o «escultor-filósofo»³ do século XVIII, foi quem estabeleceu entre três perspetivas sobre a mesma obra uma distinção hoje amplamente esquecida, mas que pela sua exatidão é útil. Na sua análise dos estudos de Winckelmann sobre a arte da Antiguidade – um debate que também marcou Goethe – Falconet distinguiu três perspetivas que o observador poderia ter sobre uma obra de arte⁴. O amador (*l'homme de goût*) quer saber que impressão lhe deixa uma representação: perturba, agrada, aborrece? O artista (*l'artiste*) olha para o trabalho manual: com que meios,

¹ Daniel J. Schreiber, «Purgatório», in Nicola Samorì, *Purgatório – Purgatory*, publicado por Daniel J. Schreiber, Tübingen, 2012, 7-10, aqui 7 e s.

² Acresce, assim, às obras de arte de Samorì a advertência de não estabelecer uma relação teologicamente monopolizadora entre a pintura e a religião apresentada em Gerhard Larcher, «Religion aus Malerei? Spurensuche in Moderne und Gegenwart», in Reinhard Hoeps (ed.), *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, Paderborn et al., 2005, 49-73, aqui 72.

³ Cf. Martial Guédron, «Le "beau réel" selon Etienne-Maurice Falconet. Les idées esthétiques d'un sculpteur-philosophe», *Dix-Huitième Siècle*, 38 (2006), 629-641.

⁴ Cf. Etienne Maurice Falconet, *Réflexions sur la Sculpture (Œuvres Complètes d'Étienne Falconet, 3)*, Paris 1808, 14. A propósito da adoção dos pensamentos de Falconet por Goethe, ver Johann Wolfgang von Goethe, *Nach Falconet und über Falconet (Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen 19)*, Berlin et al. 1979, 65-70.

técnicas, competências foi realizada uma obra? O erudito (*le connaisseur*) vê num artefacto um «documento»⁵ que interpreta tal como faz em relação a outros documentos – poemas, certificados, livros. Em relação à capa deste livro, pode-se dizer que, do ponto de vista do trabalho manual, Nicola Samorì recupera para o presente motivos e técnicas do passado, não só porque os copia ou cita no presente, mas também porque os transforma em arte contemporânea. Samorì «quer preservar o imaginário da sua cultura e disponibilizá-lo para o presente através das suas reinterpretações. “Se acontece eu também apagar vestígios, é apenas para com ainda mais força os trazer de novo à luz”, explica»⁶. O amador pode interrogar-se: as obras de arte barrocas são salvas ou destruídas, redescobertas ou deturpadas? Há razões que justificam os dois pontos de vista. Por um lado, quem contempla obras de arte barrocas vê como cada pormenor faz parte de um todo que manteve a sua capacidade de comunicação não obstante a distância temporal. Samorì intervém nessa composição. Na tentativa de permitir que o velho se torne novo, há também elementos velhos que são destruídos. Por outro lado, justamente um *homme de goût* que se encontra perante uma pintura barroca deveria saber que hoje já não é possível pintar como então, com uma tal ambição artística. Aquele que no presente se limitasse simplesmente a reproduzir a pintura barroca sem qualquer rutura seria considerado um artífice talentoso, mas não um artista interessante. A pintura barroca fascina, mas fascina como elemento do passado. Se ela pretende tornar-se contemporânea, tem

⁵ Udo Kultermann, *Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaftsenschaft*, Munique, 1996, 44: «Falconet, tal como Diderot, ousou pôr em questão certos axiomas da Antiguidade. Ele distinguiu três visões fundamentais: pode-se contemplar a arte: 1. Do ponto de vista do erudito, para quem a obra de arte é um documento; 2. Do ponto de vista do amador, que aprecia o espírito da obra e a sua expressão; e 3. Do ponto de vista do artista, que dá atenção à técnica, à execução da obra».

⁶ Daniel J. Schreiber, «Die Kunst der sozialen Erinnerung», sobre Nicola Samorì, in Nicola Samorì, *Purgatório – Purgatory*, publicado por Daniel J. Schreiber, Tübingen, 2012, 13-39, aqui 26.

de se poder encontrar nela vestígios do presente. Esta problemática também deveria dar que pensar ao *connaisseur*, sobretudo tratando-se de um teólogo.

A fé fascina, se é que fascina, como uma relíquia do passado que chega ao presente de forma musealizada, ou pode tornar-se contemporânea? Se ela consegue atualizar-se, põe-se a questão de saber qual é o preço dessa contemporaneidade que só pode ser bem-sucedida se a fé também tiver vestígios do presente que não incorporem de forma inalterada – tenhamos presente a técnica de Samorì – os elementos do passado?

A identidade do Cristianismo, cujo fundamento é uma revelação histórica ocorrida num determinado momento e num determinado lugar, deriva em grande medida da retrospeção. Que a identidade, isto é, saber quem somos, tem algo a ver com o olhar para trás, ou seja, com o saber de onde viemos, não é nenhuma ideia religiosa. Já em Plotino, a *epistrophe*, o retorno do procedente à sua origem, é um ato de «autoconstituição daquele que quer ver»⁷, porque a identidade daquele que procede só se revela quando vê a origem da qual procede. Com as religiões reveladas, em especial o Cristianismo, que acredita que Deus não só Se dirigiu ao Homem, mas também falou como homem, esta figura deixa de ser metafísica e passa a ser histórica. O cristão torna-se cristão pela sua relação com Jesus Cristo, *re-metendo* essa relação antes de mais para um tempo que passou, porque Jesus viveu num determinado período situado no passado. Assim sendo, a fé cristã não consegue prescindir da história. Por outras palavras, o Evangelho⁸ enquanto Boa Nova da «demonstração do amor

⁷ Verena Olejniczak Lobsien, «Retractatio als Transparenz. Rekursive Strukturen in Spensers "Fowre Hymnes"», in Verena Olejniczak Lobsien, Claudia Olk (ed.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen (Transformationen der Antike, 2)*, Berlim, 2007, 117-138, aqui 124.

⁸ «Evangelho» é utilizado aqui não no sentido exegético, mas num sentido dogmático – o que naturalmente pode ser posto em causa pela exegese bíblica – como um «conceito doutrinário concebido e desenvolvido teologicamente», de acordo com a terminologia de Ferdinand Christian Baur [Ferdinand Christian

incondicional e inabalável de Deus pelos homens» manifestou-se, assim o declara a Igreja, na «história de Jesus», cujo sentido permanente consiste em «ser a autorrevelação de Deus»⁹. O contexto de descoberta do Evangelho que na figura de Jesus é, do ponto de vista histórico, extremamente concreto contrasta, no entanto, com a pretensão de validade universal com que a Igreja procura anunciar o Evangelho. O que aconteceu com Jesus é proclamado como uma mensagem de salvação de relevância universal. O reverso da medalha desta ilimitação geográfica, étnica e temporal da Boa Nova de Jesus, a qual resulta do facto de não se verificar a sua segunda vinda eminente e da decisão da Igreja primitiva de estender a sua ação para lá de Israel, consiste no desafio de conduzir o Evangelho, que surge na vida de Jesus, a uma atualidade e uma vivacidade sempre novas, para em todos os momentos torná-lo credível – digno da adesão de fé – nesta atualidade. Dito de outra forma, compete à Igreja, que se vê no cumprimento dessa missão como um instrumento do Espírito Santo, proteger o Evangelho da musealização e, de forma sempre nova e renovada, anunciá-lo como Boa Nova¹⁰.

O dogma é simultaneamente um instrumento indispensável para o cumprimento intelectualmente honesto dessa missão e um

Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Ferdinand Friedrich Baur (ed.), Leipzig, 1864, p. 124].

⁹ Thomas Pröpper, «Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik», *Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Friburgo, 2001, 5-22, aqui 6.

¹⁰ Pröpper chama por isso a atenção para o facto de o discurso da autorrevelação de Deus «na vida e no destino de Jesus» ainda não ser suficiente para desenvolver «um conceito exaustivo da autorrevelação de Deus, na medida em que, segundo a convicção cristã, para essa autorrevelação estar completa é também necessária a missão do Espírito, através do qual Deus está interiormente próximo das pessoas e Se lhes comunica, dispõe-nas à compreensão da sua autodeterminação definitiva em Jesus Cristo e incita-as à fé, sustenta os crentes na sua fé, também os une e condu-los à verdade plena. A autorrevelação de Deus só seria adequadamente compreendida através da combinação entre a autodeterminação de Deus, para nós na história de Jesus, e a autopresença de Deus no Espírito» (Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, 7).

obstáculo que por vezes ameaça dificultar o sucesso da mesma. Por «dogma» – assim definido provisoriamente – entende-se ou *uma* doutrina da fé ou, como substantivo coletivo no singular, *a* doutrina da fé no sentido de tudo o que a Igreja anuncia com a pretensão de ser verdade. O dogma está relacionado com o Evangelho, na medida em que em termos proposicionais procura compreender o Evangelho de forma cada vez mais exata. Por um lado, «o Evangelho não representa nenhuma dimensão passível de ser separada de outras dimensões do processo de tradição dogmática»; por outro, como sugere Walter Kasper, «historicamente o Evangelho não pode ser separado do processo de tradição, e em termos dogmáticos tão-pouco é idêntico a esse mesmo processo. O Evangelho é antes o poder do Senhor exaltado na e sobre a Igreja através da sua Palavra viva. O Evangelho não é, portanto, uma dimensão histórica, mas um poder atual que consegue sempre encontrar expressão na confissão de fé e no testemunho da Igreja, sem nunca se desvanecer nessa confissão de fé»¹¹. Kasper declara explicitamente que o Evangelho e o dogma estão interligados, dos pontos de vista tanto relacional como dissociativo. Do ponto de vista relacional, eles estão ligados entre si pelo facto de as doutrinas da Igreja divulgarem o Evangelho com uma certeza proposicional. Uma «proposição é algo que é afirmado no ato de afirmação e enunciado no ato de enunciação. Ou, dito de forma inversa, uma afirmação é um (tipo muito especial) de reconhecimento da verdade de uma proposição»^{12,NT}. A Igreja formula doutrinas que declara serem verdadeiras porque – assim o afirma – transmitem adequadamente o conteúdo factual do Evangelho. O facto de por vezes, no discurso da atualidade, se lançar a suspeita generalizada de intolerância sobre as pretensões

¹¹ Walter Kasper, «Dogma unter dem Wort Gottes», *Ders., Gesammelte Schriften*, 7: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Friburgo, 2015, 43-150, aqui 57.

¹² John R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Francoforte, 1983, 48.

^{NT} Na edição original da obra, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (1969).

de verdade religiosa é problemático. Não faz sentido que a crítica que justificadamente é feita ao modo intolerante como é defendida uma pretensão de verdade implique exigir que se renuncie por princípio a formular pretensões de verdade em matéria de religião. Tal renúncia impossibilitaria todo e qualquer diálogo. A formulação de uma pretensão de verdade sob a forma de uma proposição assertórica (a qual pretende mostrar a outrem do que se trata) é a condição prévia de qualquer conversação cujo propósito seja adquirir conhecimentos, porque só então os interlocutores podem esclarecer se a pretensão de verdade contida num enunciado é ou não justificada, e se aquilo que uma proposição afirma é verdadeiro ou falso¹³. Para que o Evangelho possa de facto ser compreendido, criticamente debatido, rejeitado ou aceite fielmente é, portanto, imprescindível que seja transformado numa certeza proposicional, designada no seu conjunto por «dogma».

A tese de Kasper, no entanto, também comporta uma definição de relação dissociativa: apesar de «conseguir sempre encontrar expressão na confissão de fé e no testemunho da Igreja», o Evangelho é mais do que o dogma, e é por isso que nunca se esgota «nessa profissão

¹³ Cf. Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Estugarda, 1989, 23 e s.: «No “De interpretatione”, cap. 4, depois de ter dado a sua definição de “frase”, [Aristóteles] distingue diferentes tipos de frases: “Todas as frases têm um significado [*semantikós*] [...], mas nem todas são declarativas [*apophantikós*]; apenas aquelas que podem ser verdadeiras ou falsas, o que não acontece em todos os casos. Assim, embora uma prece seja uma frase, ela não é nem verdadeira, nem falsa”. Esta distinção tornou-se clássica e também pode ser encontrada nos lógicos de hoje: há um tipo de frases – Aristóteles denomina-as frases apofânticas; em alemão, elas podem ser designadas por frases declarativas ou assertóricas –, cuja função de dar a conhecer consiste especialmente em mostrar (poder-se-ia explicar dizendo que algo é um facto), e para elas há o critério segundo o qual se pode sempre perguntar com pertinência se são verdadeiras ou falsas. Este critério permite, portanto, distinguir frases declarativas de frases optativas, imperativas e interrogativas. Também é possível completar o que foi dito do seguinte modo: aquele que usa uma frase declarativa quando diz, por exemplo, “Teeteto está sentado” sustenta sempre uma pretensão de verdade, e é por isso que os seus interlocutores podem perguntar se essa pretensão de verdade é ou não justificada, ou seja, se o que ele diz é verdadeiro ou falso».

de fé»¹⁴. Dado que o significante e o significado não se fundem um no outro e o conhecimento humano é sempre finito e limitado, o dogma nunca consegue dar plenamente expressão ao Evangelho. Tal tese não é relativismo teológico, mas tão-só realismo histórico. Na sua pretensão de dar uma forma proposicional ao Evangelho, que foi anunciado por Cristo e n'Ele foi revelado, o dogma contém

«sem dúvida uma verdade “essencial”, mas essa verdade só pode ser entendida *historicamente*. A dogmática transforma-se assim numa descrição de ações e a verdade em história da salvação. Visto que a Cristandade crê num Deus que, enquanto homem, *fez* isto e aquilo com a história e, portanto, *viveu* a verdade, a memória da sua existência histórica continua presente, porque “preservada”, no seu credo. Está escondida no discurso narrativo ou, melhor dizendo, num conjunto de histórias, as quais, cada uma por si, são incompletas e carecem de ser complementadas, mas que também na relação de umas com as outras são sempre apenas aproximativas. [...] É uma expressão de humildade [por parte de Deus; ms.] ter-Se revelado historicamente, na limitação, mas também na densidade incomparável de um encontro. Do mesmo modo, Ele não quer a recitação de dogmas, mas a adesão à sua Epifania»¹⁵.

O dogma é, portanto, um meio para atingir um fim e não um fim em si mesmo. Como meio, ele é imprescindível, mas, ao mesmo tempo, tem de permitir a pergunta sobre se também em relação à passagem do tempo continua a cumprir o seu propósito – a descrição proposicional do Evangelho –, que só funcionará se o Evangelho enquanto Evangelho for não apenas enunciado, mas também

¹⁴ Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, 57.

¹⁵ Bertram Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Quaestiones Disputatae*, 158), Friburgo, 1995, 52-54. Destaques em itálico no original.