



Dinamismos culturais da modernidade na Europa de hoje e estética

Arnaldo de Pinho*

Não é fácil compreender o que entendemos por Modernidade e quais os sistemas em que essa Modernidade se consumou.

Todavia antes de entrarmos propriamente numa análise das aberturas da nossa época à Ética e à Estética, que em nosso entender sempre vão juntas, seria bom precisar alguns conceitos, fora dos quais uma leitura da nossa situação cultural e das verdadeiras “aberturas” que apresenta à evangelização e à cultura, resulta totalmente impossível.

Entendemos por Modernidade, com recurso aos diversos analistas deste conceito¹ aquele tempo que foi compreendido por uma razão totalizante e redutora, que excluiu as pontes que a ligavam ao Ser, ao Mistério, ou para utilizarmos a linguagem de Heidegger, aos deuses.

Este caminho da Modernidade iniciado na cultura europeia de forma sistemática em Descartes, terminou em sua forma mais absoluta no Marxismo, enquanto este representa uma absorção do saber e do agir na razão, que não admite, nada nem ninguém, que lhe possa oferecer alternativas.

Foi sobre esta Modernidade entendida como sistema totalizante, que se elevou, há algum tempo, na cultura europeia, um mal-estar difuso, que alguns têm designado por pós-modernidade e que encontramos mais ou menos exemplarmente descrito nas grandes ciências humanas actuais da Sociologia à Filosofia, passando mesmo por alguma política².

Para os analistas da cultura ocidental³, a palavra que traduz a situação actual é nihilismo, verificando-se assim a previsão de Nietzsche que relacionou, em várias das suas obras, este mesmo nihilismo com a morte de Deus.

Esta morte de Deus significa, pois, antes de mais, o desaparecimento dum princípio de identidade, ou dum princípio unitário da realidade, desde o qual essa mesma realidade fosse entendida, como o foi desde os gregos, pela compreensão do ser como bom e verdadeiro. A morte de Deus significa não apenas o desaparecimento de Deus e da Metafísica nele fundada como também de toda a tentativa de dar coerência e sentido,

* Professor Catedrático da Universidade Católica do Porto

1 A Bibliografia sobre este tema é imensa. Lembramos sobretudo: *L'Europe au sortir de la Modernité*, (Paris 1980) ed. dum colóquio de CERIT. H. Lefèbvre, *Introduction à la Modernité*, (Paris 1968) E. Husserl, *La crise européenne et la philosophie* (Paris 1977).

2 O texto de G. Lipovetski, *A Era do Vazio*, (Lisboa 1989) oferece uma boa síntese destas análises.

3 Sobretudo Gianni Vattimo, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura posmoderna*, (Barcelona 1987).

meta e finalidade, ideal da vida e do agir humanos.

“Deus morre” escreveu Vattimo,⁴ “na medida em que o saber já não tem necessidade de chegar a causas últimas (...) Nesta acentuação do carácter supérfluo dos valores últimos, está a raiz do nihilismo consumado”.

Com a morte de Deus, morrem também as secularizações ou substitutos de Deus (fenómeno a que estamos a assistir: a fé na humanidade, na razão, no proletariado, no princípio-esperança), nos fins últimos e absolutos, nos ideais e utopias que a cultura ocidental sempre gerou.

Assim os analistas da moderna cultura europeia ou ocidental, vulgarizada na obra de G. Lipovetski, *A Era do Vazio*, coincidem em chamar nihilismo, à situação actual.

Entre as manifestações deste nihilismo, os analistas da cultura ocidental têm sublinhado o pragmatismo, entendido não no sentido duma teoria ético-social, mas no daquela atitude que desloca ou desliga de princípios e fins últimos e unicamente intenta seleccionar as questões de cada dia de maneira satisfatória para aquela circunstância, para aquele momento que se vive, sem contemplar nem princípios nem prazos demasiado amplos (uma época sem consensos, dirá P. Ricoeur) em termos de tempo, de espaço ou de qualidade.

Este pragmatismo está ligado com aquilo que Christopher Lasch chamou o minimal self, ou seja, com um eu sem centro e sem relacionamento estável que mudaria de referência por mera relação a si mesmo⁵.

Este nihilismo como forma de vida não é propriamente uma alternativa, mas a ausência duma alternativa, um para lá do bem e do mal, se quiséssemos evocar Nietzsche. A questão é viver, ou deixar-se viver. Trata-se da profissão da frivolidade como forma de existência.

Nesta perspectiva aparece a estética da cultura dominante como predominantemente lançada sobre o arco Hedonismo/esteticismo, cuja tónica é certamente a categoria do chamado desencantamento, que é o correlato da palavra encantamento, *Zauberung*, querendo significar-se por aí que a cultura dominante faz da vida o instante e a experiência do instante.

É evidente que este individualismo é contrário à memória, à responsabilidade e ao princípio do tempo como continuidade. À memória, segundo a análise de Vattimo, o tempo moderno opôs a experiência fabulizada da realidade, que é a única saída da liberdade⁶.

Esta análise aparentemente pessimista é, convém afirmá-lo de novo, praticamente unânime nos grandes analistas da cultura ocidental na Europa e nos Estados Unidos.

Mas este tempo será assim mesmo, um tempo sem salvação ou um tempo oportuno de graça, ou seja segundo a categoria bíblica, um Kairós?

4 Ibidem, 27.

5 Christopher Lasch, *The Minimal Self*, em *Psychic Survival in Troubled Times*, (Londres 1984).

6 G. Vattimo, cit., 29.

E se o é em que condições, para a evangelização?

Seriam estas duas questões que passaria a analisar rapidamente, num segundo momento.

Gostaria de sublinhar que, após Nietzsche, se tem insistido, justamente na conexão entre a situação na cultura da Modernidade e a morte de Deus e esta reflexão tem estado permanentemente sobretudo nos grandes textos da teologia alemã.

Uma das primeiras consequências da cultura da Modernidade em relação com as propostas de sentido têm sido o chamado fim do Ateísmo da reapropriação. Frente ao Ateísmo clássico que buscava a eliminação de Deus, por um grande relato humanista, fazendo uma espécie de metamorfose do Deus actual, o Ateísmo actual não se incomoda com justificações mais ou menos fundadas quer do crer, quer da sua negação. Ou seja, o Ateísmo moderno não é um Ateísmo humanista, nem o nihilismo positivo.

Vattimo insiste em qualificar este Ateísmo com a palavra heideggeriana *Verwindung*⁷, ou seja, como aceitação e aprofundamento da situação resultante da morte de Deus. Tratar-se-ia de “viver mais profundamente a experiência do erro e de se elevar, por um instante acima do processo; quer dizer, trata-se de viver o errar incerto com uma atitude diferente”⁸.

Este Ateísmo é, pois, fonte de expectação diante da vida e da novidade, não se cria uma identidade, é de certa maneira um ateísmo aberto, que inclui o Cristianismo na esfera dos grandes relatos da identidade e não da abertura à diferença.

Uma primeira reflexão que esta situação representa para a teologia e para a evangelização é certamente a de pensar Deus num discurso que reflecta melhor a finitude, a temporalidade do Deus Jesus Cristo a que corresponderia uma teologia mais narrativa⁹. Diferentemente do modo linguístico que se apresenta em sua abstracção, como carecendo de tempo, o modo linguístico da narração exprime a temporalidade, tão específica da tradição judeo-cristã. O Cristianismo primitivo fornece mesmo um exemplar de pensar a cultura cristã para lá do pensamento metafísico abstracto, impondo o Cristianismo como história e o tempo como história de salvação.

Para os criadores de cultura, os artistas, o desafio para a análise, desafio sempre difícil, sobretudo se é feito por alguém que não tem sensibilidade criadora, soaria mais ou menos assim: a arte que fazemos é uma “cedência” à Modernidade dissolvente, ou uma narração outra que lhe dá sentido e forma?

Não me compete a mim, naturalmente, dada a minha pouquíssima ou nula habilidade nas artes dar resposta a esta questão, mas atrever-me-ia a levantar uma resposta a partir de duas noções que aqui desenvolverei: a noção de Ruptura instauradora e a noção de memória (Andenken).

Devo dizer que devo estas duas noções, respectivamente, a Michel de Certeau e a M. Heidegger.

7 Ibidem, 151 e s.

8 Ibidem.

9 Cf. J. B. Metz, “Breve apologia da la narración”, em *Concilium* 85, (1973) 222-238.

Permiti-me que, durante algum tempo, me demore a elucidá-las.

Tratando das tarefas da Filosofia actual, numa situação de des-legitimação, ou seja de falta de fundamento, P. Ricoeur¹⁰ pode afirmar que um retorno ao ideal do Iluminismo não parece hoje suficiente. E acrescenta o pensador cristão francês: "Para libertar esta herança das suas perversões, é necessário relativizá-lo, quer dizer recolocá-lo sobre a trajectória duma longa história, enraizada por um lado na torah hebraica e o Evangelho da Igreja primitiva, por outro lado na ética grega das virtudes e na filosofia política que lhe é apropriada. Por outras palavras é necessário saber fazer memória de todos os começos e recomeços e de todas as tradições que se sedimentaram sobre este terreno. É na reactualização de heranças mais antigas que a do Iluminismo e também menos esgotada que esta última, que a identidade moderna pode encontrar os correctivos apropriados aos efeitos perversos que hoje desfiguram as aquisições irredutíveis desta mesma Modernidade".

Se tomamos a Modernidade sob a dupla perspectiva da irrupção do novo e da memória, é justamente para que se liberte do racionalismos totalizante e das perversões individualistas, que fazem da cultura moderna, como afirmamos, um fenómeno de diversão ou frivolidade.

A ruptura instauradora surge na tensão entre o ser e o não ser, sempre permanente na cultura ocidental e de que a concepção das artes do tempo (e a música é uma delas) são não apenas a expressão, mas também o suporte.

A estética fornece de facto, desde tempos imemoriais, o balbuciar do tempo nos braços da eternidade. Que instantes o tornam possível? Que momentos nos fornece a transcendência? Onde encontra o homem o sagrado? Na repetição do mesmo, ou no acontecer do diferente? Convertida numa simples variação das formas primeiras, ou comandada por mero afã didáctico e racional, a arte não poderá singularizar-se, não poderá despertar o acontecimento. Obrigada a seguir uma orientação determinada, por outro lado, será a arte mais que um recipiente de significados pré-fabricados, mais que uma simples restauração das fissuras do tempo, negativa ou positiva, para que o tempo siga, por sua vez, uma orientação para a eternidade?

Enquanto os meios de comunicação intentam por todos os meios, apropriar-se do universo, na impossível tentação de criar, nas palavras de Vattimo, uma sociedade transparente¹¹, para onde se deve dirigir a arte e a arte sacra, senão para o alto e o interior, lugares (ainda?) ao abrigo das invasões da comunicação social e da manipulação ideológica?

A arte deveria então ser ruptura da identidade¹², para conseguir ser uma apropriação

10 P. Ricoeur, "La crise de légitimation", texto mecanográfico do colóquio Ética e Política, (Nápoles 3 / 4 de Junho de 1988).

11 G. Vattimo, A Sociedade Transparente, (Lisboa, 1992).

12 Sobre este assunto, Michel de Certeau, "Le Christianisme dans la culture contemporaine, em Esprit, 6 (1971) 1177/1214.

diferente do mundo. Michel Certeau, o grande jesuíta, recentemente desaparecido, falava para aproximar esta noção do facto de após vermos o filme de J. Tati Play-Time, nos sentirmos na rua a olhar com seu olhar, como se a permissão por este filme operada (são as suas palavras) tivesse tornado possível uma outra visão, uma ligação que sem ter visto o filme não se teria produzido.

A grande arte não é um discurso racional, nem mesmo uma forma didáctica de representação; é, anteriormente, um acontecimento que torna possível um tempo outro, Kairós, rigorosamente.

Uma segunda noção seria a noção de Andenken, memória. O Cristianismo comporta uma memória que a tradição traduziu por lex orandi, lex credendi, ou pelas expressões portuguesas, cantar é rezar duas vezes. Sendo embora variação sobre o tempo e mesmo sua transgressão a arte é também tradução e tradição quer dizer forma, matéria, cânon.

Se a ruptura instaurada nos coloca do lado da transgressão, ou seja da fé, já a memória nos coloca do lado da identidade dum povo e da coesão dum grupo. É neste sentido último que seguindo Joseph Ratzinger, podemos dizer que a música é “opus Dei” em que “Ele actua em primeiro lugar e em que nós, precisamente, por meio da sua acção, somos redimidos. Onde o grupo se celebra na realidade um nada, porque o grupo não é o motivo para celebrar. E é por isso que o agir de todos produz aborrecimento, não acontece na realidade nada, se permanece ausente Aquele que todo o mundo espera”¹³.

Ou seja, enquanto ruptura instauradora a música liga e religa o homem às coisas e neste sentido toda a Música-Sacra deveria ser religiosa. E alguma efectivamente não o é, às vezes por ser didáctica, outras nem por isso.

Enquanto instauração, a arte abre o espaço poético e constrói-o, é poética. Ora o que é exigido a esta construção, para utilizar um termo caro a Heidegger, é que ele manifeste a transcendência, contendo-a segundo o paradigma de Jesus que não revela Deus para lá de si mesmo. Esta noção, duma transcendência dada numa encarnação é o próprio do mistério simbólico cristão. Antes de darmos significação a um olhar, ele existe e esta aparição que é antes de mais o objecto de consideração da vinda de Deus e do mistério cristão à linguagem. Segundo a arte poética dum poeta americano, “a Poem not mean / But be”¹⁴.

A arte sacra é assim lugar da dehiscência, segundo a expressão de Vergote¹⁵.

É exactamente pelo carácter de anterioridade da linguagem sobre a manifestação do sentido, que esta obra de arte não se contenta em ilustrar a verdade, mas na sua instauração. A instauração é abertura à transcendência, e por isso mesmo o seu papel na linguagem da fé se confunde com o carácter da mesma fé, enquanto esta é irrupção da novidade e

13 Conferência pronunciado pelo Cardeal Ratzinger na abertura do VIII Congresso de Música Sacra em Roma 1985, reproduzida pelo “Boletim de Música Litúrgica”, 66/67, p. 66.

14 Cit. por J. P. Manigné, Pour une Poétique de la Foi. Essai sur le mystère symbolique, (Paris, 1969) 51.
15 A. Vergote, Interprétation du langage religieux, (Paris, 1974) 95 e s.

abertura do tempo linear.

Mas enquanto inserida numa memória e memória, a arte reveste uma forma e uma cultura, ou para utilizar os termos de Heidegger, constrói uma habitação¹⁶. Mas enquanto a memória da pós-modernidade é uma memória fragmentada, devido à estetização da razão, a arte deveria oferecer a entrada numa tradição de sentido, cuja história e constantes a tradição artística soube fixar.

É justamente como memória que a tradição artística representa um papel educativo, pois é na medida em que o cristianismo representa uma tradição cultural homogénea que traduz uma unidade de sentido e veicula a fé una.

A religiosidade de uma época de racionalidade partida e aparecendo configurada em mil fragmentos, tem, actualmente a sua expressão no fenómeno das seitas e no retorno de outros movimentos religiosos, de origem pagã ou oriental. Pode suspeitar-se que este retorno de formas tão diversas do religioso¹⁷ representa, à sua maneira, uma substituição ou uma nostalgia da razão unitária ou da utopia revolucionária.

Todavia, indo um pouco mais longe, podemos sem dúvida, confrontar-nos com o fenómeno da emoção. Este fenómeno foi mesmo vulgarizado em França, por um sociólogo Hervieu-Léger, no livro *Vers un nouveau Christianisme*.

Para quem quiser fazer uma arte para o homem deste tempo no campo das artes, surge naturalmente a seguinte pergunta: seguimento duma tradição uniforme, ou pluralismo cultural, ou combinação dos dois?

Este problema é o do universal e do particular tanto mais importante quanto é certo que a Europa caminha certamente para novos padrões de universalidade que dificultarão a identidade das culturas regionais e nacionais.

Alguns autores têm falado neste contexto da cultura europeia duma nova inteligência da catolicidade e de novos paradigmas.

As hesitações e buscas actuais no campo do diálogo religioso e ecuménico e no campo da necessidade da expressão das diversas línguas e culturas, que o campo político cuida cada vez menos, parecem dever merecer da parte dos artistas cristãos uma consideração mais atenta.

Tanto o primado da emoção como o desenvolvimento e preservação das identidades regionais colocam à expressão da fé novas questões, sobre as quais o dilema entre a escolha duma universalidade abstracta e a escolha de uma expressão individualista não deixarão de pesar.

A confrontação com a religiosidade pós-moderna tem originado fenómenos diversos que vão desde o sectarismo regionalista ao sectarismo fundamentalista. Saberá a Igreja

16 Cf. o ensaio de M. Heidegger, "L'Homme habite en poète, em *Essais et Conférences*, (Paris, 1954) 224 e s.

17 Sobretudo P. Gaudibert, *Du culturel au sacré*, (Paris, 1981).

combinar sabiamente o universal e o particular, o regional e o trans-regional, a riqueza do que nos une e a riqueza do que nos identifica?

Alguns autores têm falado a propósito da nova situação de policentrismo cultural¹⁸ e sem dúvida que as artes têm representado neste policentrismo um papel pioneiro. Para quem contempla a satisfação cultural da Europa actual e a necessidade de a Igreja se situar nesta mesma Europa no respeito das culturas e no seu carácter não absoluto, parece difícil fugir a um enfrentamento com este desafio. Todavia, o policentrismo cultural não pode ser nem arbitrário, nem independente, uma espécie de libertação das tradições e da sua mútua inter-acção.

Efectivamente mais do que colocar a questão da sua impermeabilidade, a análise das culturas apresenta o carácter da sua mútua relação.

No seu texto *A Fenomenologia da Percepção*¹⁹, Merleau-Ponty desenvolveu a concepção da percepção do mundo “como o que funda para sempre a nossa ideia da verdade”²⁰.

O autor afasta como falsa o problema da realidade do mundo exterior que a experiência da ilusão corrigida seria suficiente para resolver: “Não é necessário perguntarmo-nos se percebemos verdadeiramente um mundo, é necessário dizer ao contrário: o mundo é o que percebemos”²¹.

O que nós percebemos da realidade da fé compete, em grande parte, à arte transmitirmo-no-lo.

Numa cultura que perdeu a ideia de totalidade e de legitimação que a razão totalitária lhe oferecia, a razão fragmentada não tomou e não pode tomar, nas suas particularidades, a forma de absolutos dispersos. Entre uma e outra, isto é no tempo que vai do domínio da razão ao tempo dos fragmentos, talvez possa competir à arte da Igreja preencher, pela estética, o campo desertificado pela razão, conferindo assim ao homem ocidental um espaço de silêncio e transcendência entre o eu e o mundo.

Não estaria assim realizada a vocação da cultura ocidental à transfiguração?

18 J. B. Metz, “Im aufbruch zu einer Kulturell polyzentrischen Weltkirche”, em F. X. Kaufmann – J. B. Metz, *Zukunftsfaehigkeit*, (Freiburg, 1987) 118.

19 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris, 1945) XI.

20 Ibidem.

21 Ibidem.