

Arte e religião: H. U. von Balthasar e M. Heidegger

*Paulo Afonso Araújo**

Resumo

O artigo busca pensar as articulações entre arte e religião a partir das reflexões do teólogo Hans Urs von Balthasar e do filósofo Martin Heidegger. Estas contribuições indicam possíveis novos caminhos para uma filosofia da religião atual.

Palavras-chave: Arte; Religião; Balthasar; Heidegger.

Art and religion: H. U. von Balthasar and M. Heidegger

Abstract

From the reflections by theologian Hans Urs von Balthasar and philosopher Martin Heidegger, the article attempts to consider the connections between art and religion. Such contributions indicate new possible directions for a philosophy of religion today.

Keywords: Art; Religion; Balthasar; Heidegger.

Arte y religión: H. U. von Balthasar y M. Heidegger

Resumen

El artículo intenta pensar las articulaciones entre arte y religión desde las reflexiones del teólogo Hans Urs von Balthasar y el filósofo Martin Heidegger. Estas contribuciones sugieren posibles nuevas orientaciones para una filosofía de la religión hoy en día.

Palabras clave: Arte; Religión; Balthasar; Heidegger.

* Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Pensar uma possível proximidade entre arte e religião na atualidade exige que se preste atenção à síntese do teólogo católico Hans Urs von Balthasar (1905–1988), que intencional e programaticamente reivindica uma dimensão estética para a teologia. A consideração desta perspectiva pode ser ainda mais profícua se confrontada com o pensamento filosófico de Martin Heidegger (1889–1976), com o qual ela dialoga intensamente.

I

Emilio Brito entende que o ponto de referência filosófico da teologia de Balthasar é o pensamento de Heidegger, particularmente depois de *Kehre*. Balthasar teria sido tocado pela “aparicação do ser” em primeiro plano na meditação heideggeriana depois da virada, sucessiva a *Sein und Zeit* (1927): “Balthasar não hesita em considerar o pensamento que Heidegger desenvolveu depois da célebre *Kehre* como a contribuição mais profícua para uma possível filosofia da ‘glória’ [*herrlichkeit*]” (BRITO, 1997, p. 358). Brito não deixa de relevar também as críticas de Balthasar a Heidegger, mas conclui:

Não obstante as suas críticas, Balthasar parece mais próximo ao último Heidegger que Lotz e Rahner: sua acentuação da glória e do dom do ser coloca melhor em evidência que o tomismo segundo Maréchal a promessa teológica da “virada” heideggeriana. (BRITO, 1997, p. 359).

Com efeito, talvez o tomismo de Maréchal e de seus discípulos, informado pela filosofia transcendental kantiana, encontra-se mais próximo do Heidegger de *Sein und Zeit*, uma vez que no *Dasein* ainda persistem resquícios de uma espécie de sujeito.

Podemos indicar a atitude de Balthasar diante de Heidegger por meio de alguns textos. O primeiro deles, de 1939, encontra-se no terceiro volume, que tem por título *Vergöttlichung des Todes*, da obra *Apokalypse der deutschen Seele*. Nele, Heidegger é considerado em conexão com Rainer Maria Rilke, em um capítulo que leva o nome dos dois; e é colocado historicamente entre a fenomenologia e a filosofia da vida. Para Balthasar, Heidegger continua “a metafísica emocional de Scheler e toda a tradição irracionalista da filosofia da vida” (VON BALTHASAR, 1998, p. 206) e até mesmo radicaliza esta tradição:

Deste modo, porém, de outro lado, é introduzido um “irracionalismo” ainda mais radical, uma vez que com a finitude do *Dasein* temporal também a própria verdade é colocada como finita: a teoria da necessária (essencial) não essencialidade [*Unwesen*] da verdade. (VON BALTHASAR, 1998, p. 206).

Aquilo que é último para Heidegger deve ser buscado não além do finito, mas nele mesmo, e assim não se pode alcançar uma verdade pura, eterna; a verdade vem sempre acompanhada pela não verdade. Para Balthasar, Heidegger encontra-se próximo o conceito nietzscheano da verdade como aparência (*Schein*): mesmo tendo recebido importantes estímulos de Kierkegaard e Dostoiévski ao elaborar sua filosofia da existência, decisiva permanece a influência de Nietzsche:

O quanto estamos próximos novamente da questão de Nietzsche da verdade como aparência, mostra o esforço explícito de Heidegger de fundar a doutrina kantiana da “aparência transcendental” na sua “unidade originária com a verdade transcendental positivamente sobre a base da unidade essencial da finitude”. (VON BALTHASAR, 1998, p. 245).

Para Balthasar, outro aspecto que aproxima Heidegger de Nietzsche é a tendência ao niilismo, que o leva a identificar a coisa em si kantiana com o nada, que passa a ter uma função fundante. “O horizonte ontológico não é ele mesmo algo mas o próprio nada, e o conhecimento ontológico não é um conhecimento, se conhecimento significa: entender o ente” (VON BALTHASAR, 1998, p. 262).

Balthasar observa ainda que Heidegger não tenta deduzir o ôntico do ontológico; a ontologia, para ele, como também para Kant, tem um valor formal enquanto determina apenas a *quiditas* do objeto, e assim permanece sempre uma distinção de dois níveis – ou de duas verdades –, o ôntico e o ontológico. Pode-se desta forma questionar Heidegger sobre a origem do ôntico, que para ele permanece algo em suspenso. “Ainda uma vez devemos aqui interromper a análise, uma vez que deste nível não podemos levá-la ulteriormente. Claramente, porém, aqui se delinea já a pergunta final a Heidegger: o que é o ôntico? É a criação de Deus ou da angústia anuladora?” (VON BALTHASAR, 1998, p. 247).

Em *Sein und Zeit*, com efeito, o nada tem uma função fundante em fenômenos como a angústia que é um ser assaltado pelo nada que abre para a totalidade do ente, ou na morte que abre a totalidade da existência. Morte que é ao mesmo tempo um *a priori* da possibilidade e ao mesmo tempo também um *a posteriori* da certeza factual, de modo que todo ser encontra-se envolvido pela mortalidade (VON BALTHASAR, 1998, p. 269).

Não obstante estas tendências niilistas e a identificação de ser e nada, não obstante o fato de que a transcendência do *Dasein* não conduz a Deus mas, no máximo, à totalidade do ente, Balthasar não considera a posição de Heidegger fechada, concluída, e nem mesmo exclui que possa ter novos desenvolvimentos e abertura à teologia.

No final desta perspectiva está a ideia do nada anulador que precisamente através da anulação do ente cria o ser. A criação como criação baseada na angústia, no final. Porém Heidegger nunca chegou a este fim, ao contrário. Falamos que ele se serve de tudo para tornar crível seu niilismo como uma ontologia puramente formal. Sempre é deixada aberta a possibilidade de uma elevação cristão-teológica [...] O fato que o pensamento cristão contribuiu para inspirar Heidegger de uma maneira ampla é evidente. Como Scheler na conclusão extraiu o caráter de criatura do finito a partir da sua estrutura de realidade criada, assim também Heidegger no final de sua análise de Kant deve colocar a questão: “pode-se desenvolver a finitude no *Dasein* apenas como problema sem colocar uma infinitude como pressuposto?” (VON BALTHASAR, 1998, p. 270).

A exposição do pensamento de Heidegger se desenvolve em paralelo com uma interpretação da poesia de Rilke, que tende a manter em relevo os aspectos filosóficos, a visão de mundo, de modo a ressaltar a afinidade entre os dois: na poesia de Rilke encontra expressão figurada o paradoxo filosófico heideggeriano da unidade de ser e nada, de vida e morte:

A contemporaneidade absoluta, polar, de insuperável incompletude e cumprimento, de acusação e elogio, que se reflete entre eles como uma série de espelhos sem fim, o abraço mais completo na privação mais amarga, a superação da morte na morte, todos os paradoxos de Heidegger encontram aqui a figura mais completa. E isso na forma mais extrema: no absoluto não dizer ainda o sim absoluto. (VON BALTHASAR, 1998, p. 293).

Heidegger e Rilke encontram-se na afirmação de uma finitude que tende a fechar-se em si mesma e a colocar-se como absoluta, em uma atitude de *hybris* bastante afim àquela de Nietzsche, e em tal *hybris* consiste o apocalipse da alma alemã, segundo Balthasar. Devemos recordar que em *Holzwege* o próprio Heidegger dedica um ensaio a Rilke, *Wozu Dichter?*, no qual sustenta que o conceito de aberto (*das Offene*) do poeta austríaco não tem a ver com seu conceito de clareira (*Lichtung*) do ser, precisamente porque aquele se inspira em Nietzsche (HEIDEGGER, 1980, p. 286). A aproximação entre Heidegger e Rilke provavelmente tivesse alguma plausibilidade na fase de *Sein und Zeit*, mas na *Kehre* a posição de Heidegger se distancia mais da subjetividade moderna, inclusive da forma que esta assume em Nietzsche.

Ainda a tal fase do pensamento heideggeriano se refere outro escrito de Balthasar, de 1940: *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*. Neste escrito ele reafirma sua posição de um ano antes: a transcendência heideggeriana é irrupção do nada no ser; sob influência de Hegel, Heidegger afirma a

unidade de ser e nada; a posição filosófica de Heidegger corresponde à poesia de Rilke. Contudo, muda a perspectiva da relação entre o cristianismo e Heidegger: antes esta era considerada apenas sob o aspecto negativo, no sentido de que o pensamento heideggeriano pelo menos não excluía uma continuação em sentido teológico, mesmo não a contendo; agora, ao contrário, ele busca estabelecer uma relação positiva entre Heidegger e o cristianismo, por meio da influência que este teria tido sobre seu pensamento. O argumento é o seguinte: para a filosofia grega o divino é o universal, enquanto o particular é algo nulo que não tem um ser verdadeiro, ou é apenas um derivado da matéria; já o pensamento cristão e a filosofia moderna, ao contrário, lutam na defesa do particular que é o finito, e esta perspectiva encontra seu pleno desenvolvimento em Heidegger.

Deste modo é claro que o elemento grego é contraposto de forma nítida e exclusiva por aquele moderno. Lá a direção para o espírito e para Deus é a direção para o infinito, aqui é a direção para a finitude. E assim poderia parecer que a longa luta entre o espírito grego e aquele cristão que preenche séculos da história do pensamento cristão, e que foi uma luta pelos direitos do particular diante do predomínio exclusivo do universal, no final deveria concluir coerentemente em Heidegger, e que ele, desta forma, representa a irrupção do elemento distintamente cristão no pensamento. (VON BALTHASAR, 1940, p. 6).

Ao lado deste aspecto derivado do cristianismo, contudo, encontra-se presente um elemento anticristão: a vontade de fechar a finitude em si mesma, de maneira que ela se realiza não em Deus, mas no nada.

Mas nós sabemos, de outro lado, que a filosofia heideggeriana, como toda filosofia da finitude da modernidade, tem uma fisionomia decididamente anticristã. Vendo as coisas de modo teológico e mais aprofundado, ela é a secularização de pensamentos cristãos com a aspiração de fechar novamente em si o mundo e de colocá-lo em modo absoluto. (VON BALTHASAR, 1940, p. 6).

Assim, a filosofia de inspiração cristã deve tomar distância tanto do espírito grego quanto do moderno que encontra expressão em Heidegger. Deve afirmar a positividade da finitude, porém sem absolutizá-la, por reconhecer sua dependência. Com efeito, quando ocorre a absolutização da finitude acaba por emergir a negatividade conexas ao seu limite: por isso Heidegger deve seguir o caminho do negativo, da angústia, da cura, da morte, enquanto o pensamento cristão pode seguir também o caminho positivo, como aquele do amor, da arte e do agir ético. Desta maneira, o escrito de 1940 ressalta a

duplicidade do pensamento heideggeriano, no qual a herança do cristianismo se associa a traços anticristãos.

II

Apenas no terceiro volume de *Herrlichkeit*, em um capítulo dedicado a Heidegger, Balthasar leva em conta a *Kebr*: antes, em *Sein und Zeit*, o *Dasein* estava no centro da investigação e isso impedia Heidegger de concentrar a atenção no ser, “já muito cedo, porém, seu olhar se dirigiu àquilo que é decisivo: ao emergir do ser” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 771). Estas páginas dedicadas ao pensamento heideggeriano colocam-se no quadro de uma investigação que se move no espaço da metafísica e pretende “oferecer uma perspectiva sobre a metafísica ocidental com base no fio condutor da ideia de glória (*Herrlichkeit*)” (VON BALTHASAR, 1965a, p. 16). Esta ideia, segundo Balthasar, “não pode ser definida” (VON BALTHASAR, 1965a, p. 13), porém certamente pertence à esfera metafísico-teológica por encontrar-se conexa aos múltiplos modos do aparecer (*Erscheinen*) de Deus, o qual pode ser chamado *herrlich*, sublime, magnífico e, assim, glorioso. E ela tem uma clara dimensão estética, pois “toda grande arte é religiosa: um ato de homenagem à glória do ser” (VON BALTHASAR, 1965a, p. 14). Apenas quando o componente metafísico-teológico se eclipsa emerge o belo no significado estético corrente: “onde a dimensão religiosa desaparece, a homenagem se degenera na atração e no prazeroso; onde o sublime (*das Herrliche*) desaparece, tem lugar como resíduo aquilo que correntemente é chamado belo” (VON BALTHASAR, 1965a, p. 14).

Balthasar observa que a “destruição” da história da ontologia, como propõe Heidegger, não implica a negação pura e simples da metafísica, mas sua apropriação mais originária, de modo que se pode encontrar convergências dele com pensadores da tradição metafísica. Desta forma, no seu entender, Heidegger tem em comum com Tomás de Aquino “a visão da transcendência do ser e da diferença, que funda todo pensamento, entre ser e ente, mesmo que as interpretações da diferença divirjam desde o primeiro momento” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 775). Outras convergências dizem respeito ao conceito de ato de ser e a relação entre ser e verdade:

Para ambos o ato de ser que abraça todo ente é aquilo que ilumina [*Lichtende*] (e assim o lugar originário da verdade), a fonte, o próximo (*intimum*) em toda distância, a plenitude (“mais ente de todo ente”) e ao mesmo tempo aquilo que anula (não subsistente), a unidade além de todo número. (VON BALTHASAR, 1965b, p. 773).

E o interessante é a explicação histórica de tal convergência: a influência de Plotino presente em ambos. “Atrás de Heidegger, como atrás de Tomás, não está Aristóteles, mas aquele Plotino para o qual o ser permanece um mistério superconceitual (além da metafísica, cujo lugar é o *Nous*)” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 775). Além da influência do neoplatonismo e a esta conexas, encontra-se também presente em Heidegger a mística especulativa cristã: conceitos como sacrifício (*Opfer*), entendido como agir não utilitário, ou *Gelassenheit* como contraposto à vontade de potência da técnica, já se encontram presentes na mística de Eckhart ou Tauler (VON BALTHASAR, 1965b, p. 778-9). O conhecimento do ser que se manifesta escondendo-se encontra correspondência na teologia negativa da patrística grega:

Theologumena que dominam todo pensamento ocidental emergem aqui do esquecimento: que Deus precisamente na revelação é aquele que se esconde, é não apenas pré-socrático mas também plotiniano e patrístico: à expressão *phainómenos kryptestai*, de Gregório Nazianzeno, Máximo o Confessor dedica comentários detalhados. (VON BALTHASAR, 1965b, p. 781).

A orientação antiessencialista de Heidegger, pela qual a presença (*Anwesen*) do ser, na qual se encontra contida também o desvelamento, tem primado sobre a essência – poder-se-ia inclusive dizer que a *parousia* tem o primado sobre a *ousia*, sobre a substância como essência, *eidos* –, torna possível seu encontro com a teologia negativa. “Uma vez que o ser na sua diferença do ente (essência) é precisamente o não conforme à essência, convêm-lhe as determinações que a teologia negativa aplica a Deus” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 775). Desta forma, para Balthasar há plena coerência entre o primado do ser como desvelamento sobre a essência e a proximidade da teologia negativa.

Indo além do pensamento metafísico e ontológico, Balthasar chega a propor uma espécie de analogia de proporcionalidade entre pensamento do ser e fé bíblica, no sentido de que a relação entre o *Dasein* e o ser corresponde à relação entre o homem crente e o Deus bíblico. “Ser e homem ‘entregues’ um ao outro como na aliança bíblica; e a pertença auscultante (*Ge-hören*) é muito próxima da fé bíblica” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 777-8). E ainda, na fé encontra-se um círculo de verdade e fidelidade que corresponde ao círculo hermenêutico. Nem mesmo falta ao pensamento heideggeriano a categoria bíblica da glória, da *Herrlichkeit*. “Aqui é recuperado e reivindicado para o ser o conceito bíblico da *doxa*, incluindo, inclusive, aquela tensão interna que a este pertence desde o mundo grego” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 780). A *doxa* é tanto a reputação, a autoridade que alguém tem, quanto, no caso

de excelência, o esplendor (*Glanz*) e a fama (*Ruhm*), e assim no caso de Deus ela coincide com a *Herrlichkeit*, com a glória.

A glória possui uma dimensão estética e Balthasar pretende, com efeito, elaborar uma estética teológica. E também nisso ele encontra uma correspondência com Heidegger, enquanto este “requer uma renovação da estética tendo como base a filosofia da diferença ontológica entre ser e *Dasein*, do descobridor aparecer (*phainesthai*) do ser (*physis* de *phyo*) no espaço extático que o *Dasein* é” (VON BALTHASAR, 1965b, p. 779).

Desta forma, entende-se por que Balthasar considera a perspectiva heideggeriana resultante da *Kebr* a mais profícua para um aprofundamento filosófico do conceito de *Herrlichkeit*.

A impostação heideggeriana permanece a mais frutuosa na modernidade para uma possível filosofia da glória. Diante de todo teísmo não mediado ele mantém, com a sua pergunta (“como Deus entra na filosofia?”), o curso do pensamento rigorosamente junto à coisa de que trata, isto é, junto ao *mysterium* da diferença imanente. (VON BALTHASAR, 1965b, p. 786).

Contudo, apesar da valorização aqui expressa e a identificação de muitos elementos de convergência com a teologia cristã, permanecem no pensamento heideggeriano elementos de grande contraste com a tradição teológica, de maneira que permanece na interpretação de Balthasar a duplicidade apontada nos escritos precedentes. Heidegger tende a identificar o ser transcendental que dá atualidade às essências mundanas com o ser subsistente de Deus. Entre os dois não há uma relação de analogia mas de identidade, de maneira que se chega a uma espécie de identificação panteísta entre Deus e mundo. Sendo assim, ao invés de redescobrir a teologia negativa do neoplatonismo cristão, Heidegger tende a realizar o programa, que é também aquele de Hölderlin e Nietzsche, de um retorno às origens gregas arcaicas, além da metafísica de Platão a Hegel. O capítulo sobre Heidegger chama-se precisamente “o caminho para trás”.

Heidegger conclui o episódio da “mediação antiga”: como todos os poetas e pensadores desta família espiritual ele busca a salvação – da universal fatalidade ao mesmo tempo cristã e técnico-moderna – em um retorno à antiguidade que, porém, deve ser realizado em modo mais profundo que no classicismo alemão e inclusive em Hölderlin e Nietzsche: aquilo que lá era erroneamente interpretado como natureza, é *physis* pré-platônica e deve valer como ser que tudo circunscreve enquanto tal. (VON BALTHASAR, 1965b, p. 769).

III

A principal objeção à interpretação do pensamento heideggeriano levada a efeito por Balthasar é que ele não leva em conta a distinção entre ser e Deus, fundamental para Heidegger no quadro temático da superação da metafísica e da ontoteologia. A única distinção que ele considera é aquela tomista entre o ser transcendental que dá atualidade ao mundo e aquele transcendente de Deus, e por isso ele termina por enquadrar a posição heideggeriana em uma classificação metafísica e assim a define como panteísmo (BRITO, 1997, p. 759).

A distinção entre o ser como via a Deus, ou horizonte onde Deus pode se manifestar, e Deus mesmo também pode ser desenvolvida no âmbito de uma filosofia da religião não panteísta ou imanentista. É o caso da distinção entre o mistério absoluto ou mistério do ser e Deus que Bernhard Welte propõe inspirando-se em Heidegger. Uma vez que o mistério do ser, que também pode ser tema de uma especulação ontológica, assume uma figura histórica e desta forma se manifesta, torna-se inclusive uma grandeza religiosa e então pode ser designada como Deus. “O mistério infinito torna-se Deus enquanto se torna figura (*Gestalt*); ele se constitui primariamente como figura em eventos de revelação. Segundo esta hipótese, Deus é, assim, uma determinação epifânica, isto é, referida à revelação” (WELTE, 1979, p. 132-133).

O conceito de revelação não deve ser entendido exclusivamente no modo da teologia cristã, mas em sentido mais amplo como epifania, manifestação, em um sentido que poderíamos chamar fenomenológico.

Isto, porém, entendemos como epifania: o tornar-se em sentido positivo e o abrir-se positivamente daquilo que antes era subtraído na sua negatividade. Neste contexto nós usamos conceitos como revelação e epifania em sentido largo, e não nos limitamos àqueles significados que estes conceitos têm no âmbito da teologia cristã. (WELTE, 1979, p. 135).

Este conceito epifânico de Deus não deveria ser incompatível com a perspectiva de Balthasar, tendo-se presente que ele, no primeiro dos três volumes da obra *Theologik*, intitulado *Wahrheit der Welt*, no qual trata de questões filosóficas, elabora um conceito fenomenológico de verdade em que a manifestação é fundante com respeito à adequação entre sujeito e objeto. Ele afirma, com efeito, que “verdade, *a-letheia*, é o não encobrimento (*Unverborgenheit*) do ser [...]. Enquanto o ser é cognoscível, é sempre já desvelado enquanto tal” (VON BALTHASAR, 1985, p. 233). Os termos que Balthasar usa aqui são típicos de Heidegger. Segundo Brito, com efeito, precisamente neste volume, publicado pela primeira vez em 1947, ele trava, “sem citá-lo,

um diálogo constante com Heidegger” (BRITO, 1999, p. 712), para elaborar uma fenomenologia renovada que possa oferecer ajuda à sua teologia (BRITO, 1999, p. 713). Sua posição é fenomenológica enquanto a manifestação, o fenômeno (*Erscheinung*), não é algo accidental ou extrínseco com respeito ao ser como fenômeno, mas pertence ao próprio fundamento.

O descerramento (*Erschlossenheit*) pressupõe o movimento do descerrar-se por parte do ser e é o resultado particular deste não separável, enquanto se trata de uma propriedade que diz respeito ao ser enquanto tal. Neste movimento pode-se distinguir: 1. aquilo que se descerra, o fundamento ontológico; 2. aquilo que é descerrado, a manifestação (*Erscheinung*); 3. o próprio descerramento como movimento do fundamento na manifestação. A manifestação não é um segundo ser independente ao lado do fundamento, ela é o próprio fundamento, enquanto aparece e assim é descerrado. (VON BALTHASAR, 1985, p. 246).

Ao descerramento do ser como expressão Balthasar denomina *Lichtung*, outro termo tipicamente heideggeriano (VON BALTHASAR, 1985, p. 247). Enquanto expressão, a manifestação é imagem (*Bild*) do fundamento (VON BALTHASAR, 1985, p. 247). Nesta perspectiva fenomenológica não há desvalorização do mundo das imagens, típica do platonismo, que as considera meras cópias; ao contrário, as imagens têm sua função como expressão, desde o nível mais baixo como sinal sensível até aquele “onde a imagem encontra sua função mais alta: na palavra” (VON BALTHASAR, 1985, p. 175).

Além disso, é também autenticamente fenomenológico que o encobrimento, o velamento, não seja algo extrínseco com respeito à verdade das coisas, mas que lhe pertença, enquanto aquilo que torna possível o processo da manifestação.

As coisas não são apenas desencobertas (*enthüllt*), elas são sempre e até o fim também encobertas (*verbüllt*). Este encobrimento significa naturalmente uma limitação de seu desencobrimento, porém não necessariamente uma limitação de sua verdade. Com efeito, o encobrimento não se contrapõe simplesmente ao desencobrimento como um limite que o delimita a partir do exterior, mas como uma forma ou uma qualidade imanente ao próprio desencobrimento. As coisas são de fato desencobertas como cobertas, e nesta forma elas se tornam objeto de conhecimento. (VON BALTHASAR, 1985, p. 234).

Ora, na base desta fenomenologia não está um *ego cogito*, uma subjetividade transcendental, mas o princípio oposto, o ser pensado por parte do sujeito, ou seja, não o *cogito* mas o *cogitor*. “Apenas isso é verdadeiro, que o

sujeito mundano em sua auto-apreensão se compreende como algo já apreendido e circunscrito, que assim o seu conhecer tem como forma interna o *prius* interno do ser conhecido” (VON BALTHASAR, 1985, p. 295).

Balthasar também tende, desta forma, a superar a subjetividade moderna, a inverter o *cogito* cartesiano, e isto o aproxima de Heidegger, cuja *Kehre* é *Umkehrung* da subjetividade moderna que alcança seu cumprimento no acontecimento (*Ereignis*) do ser. A principal diferença entre Heidegger e Balthasar é que este último não distingue entre Deus e ser: aquilo que descobre o ente ao conhecer não é o ser como fundamento da relação sujeito-objeto, mas o próprio Deus.

Na distinção primária, no interior da autoconsciência, entre a verdade do eu e aquela do sujeito divino (*cogitor ergo sum* como forma fundamental do *cogito ergo sum*), está em conclusão também a possibilidade da objetivabilidade dos objetos estranhos e assim é fundada a intencionalidade do conhecimento. (VON BALTHASAR, 1985, p. 48).

Assim, o homem participa analogicamente do olhar com o qual Deus considera as coisas criadas; participa na infinita verdade divina. Para Balthasar Deus não é um objeto, nunca pode estar defronte como um objeto do mundo, mas funda e abraça a autoconsciência desde seu interior (VON BALTHASAR, 1985, p. 306). Pode-se, então, afirmar que ele é sujeito? Balthasar usa a expressão “sujeito absoluto” (VON BALTHASAR, 1985, p. 46) e atribui a Deus a autoconsciência enquanto ele deve ser medido só por si mesmo, porém Deus é também a identidade absoluta do ser e do pensamento, de maneira que afirmar sua existência é afirmar “a existência de uma esfera de absoluta identidade como pressuposto de toda realidade e verdade mundanas” (VON BALTHASAR, 1985, p. 46). Ora, neste conceito de identidade encontra-se, pelo menos implícita, a ideia de uma dimensão que está além da separação sujeito-objeto, e que não pode ser colhida por tais conceitos.

IV

Enquanto *Wahrheit der Welt* desenvolve desta maneira uma fenomenologia filosófica, o primeiro volume de *Herrlichkeit* elabora uma fenomenologia teológica sob a forma de estética teológica, que examina “a beleza teológica (glória) da revelação mesma” (VON BALTHASAR, 1988, p. 9). A beleza encontra-se conexa à manifestação divina. O *pulcrum* é um transcendental ontológico e, assim, diz respeito não apenas à criatura, mas também ao ser de Deus; por isso é possível desenvolver uma estética teológica, da mesma maneira que é possível basear a teologia sobre outros transcendentais: sobre

o *verum*, e aí se tem uma teológica, ou sobre o *bonum* elaborado como uma teodramática que trata do agir de Deus no mundo e na história.

A revelação divina é manifestação, expressão, e a ela diz respeito o belo. Se o belo é concebido como um transcendental, “então sua definição deveria derivar de Deus e aquilo que em um primeiro momento pertenceria a Deus, a sua revelação na história e na encarnação – seja isso claro ao homem ou não –, deveria ser colocado como o belo em sentido mais alto” (VON BALTHASAR, 1988, p. 65). A economia divina, que se inicia com a criação, prossegue com a história da salvação e se cumpre na ressurreição; pode, portanto, ser considerada arte divina, uma vez que a ela diz respeito a beleza. A revelação é autêntica autoapresentação e autoexpressão na matéria mundana de natureza, homem e história, e, assim, em sentido eminente, manifestação (*Erscheinung*), epifania, e a esta é inerente um esplendor com significado estético. Apenas à manifestação de Deus pode ser atribuída a beleza e a *Herrlichkeit*, que é glória, mas também esplendor e magnificência.

Considera-se, depois, que segundo a teologia, a revelação de Deus alcança seu cume e realização em Cristo, que é “a simples aquisição de expressão por parte de Deus” (VON BALTHASAR, 1988, p. 82). Nele o esplendor e a glória de Deus adquirem visibilidade e figura (*Gestalt*). Desta forma, há uma percepção (*Wahrnehmung*) da manifestação divina que se enquadra na esfera estética enquanto percepção do belo, o qual “encontra-se entre dois momentos que Tomás chama *species* e *lumen*, figura e esplendor (*Glanz*)” (VON BALTHASAR, 1988, p. 10). A revelação tem um esplendor enquanto é uma luz, uma *Lichtung*, e a figura é a imagem (*Bild*) que nos revela o invisível.

Assim, a teologia pode ter um conteúdo estético, mas também pode sofrer um processo de desestetização, que ocorre quando se elimina o momento da contemplação, da visão da fé, e a glória é remetida ao futuro como dada apenas na esperança. A revelação perde então seu aspecto estético e tende a se reduzir a moralismo. A separação nítida entre o homem Jesus e sua visibilidade e o Cristo da fé em sua invisibilidade também pode conduzir à desestetização.

De importância fundamental para compreender a estrutura do fenômeno estético é ter presente que o belo como figura (*Gestalt*) não apenas manifesta o mistério como também o esconde. “A figura visível não apenas remete a um mistério profundo não visível, da qual é a manifestação: ela o manifesta ao mesmo tempo em que também o esconde e encobre” (VON BALTHASAR, 1988, p. 144).

Em todo desencobrimento encontra-se presente um encobrimento, de maneira que se pode falar de “encobrimento desencobridor” (*enthüllende Verhüllung*) (VON BALTHASAR, 1988, p. 424). Na globalidade das realida-

des existentes manifesta-se um mistério do ser que se aprofunda e se adensa precisamente na medida em que se ilumina. Também Balthasar admite “a dialética de desvelamento e velamento” (VON BALTHASAR, 1988, p. 442), da mesma forma que Heidegger, para o qual o desencobrimento (*Entbergung*) está sempre conexo com o encobrimento (*Verbergung*). Esta dialética encontra em Balthasar uma aplicação teológica, uma vez que também na revelação bíblica “o ser manifesto de Deus alcança sua realização no velamento” (VON BALTHASAR, 1988, p. 439); e inclusive na teologia natural, fundada na razão, o momento apofático, negativo, tem o primado:

A teologia natural pode assumir apenas o aspecto que nela todo ser criado se torna uma afirmação que alude a Deus (uma vez que tudo deriva dele e, portanto, dele pode assumir a imagem e o traço), porém esta teologia positiva, catafática, deve desembocar em uma mais compreensiva negativa, apofática. (VON BALTHASAR, 1988, p. 431).

Os maiores teólogos estéticos são precisamente os negativos:

Nas análises do areopagita e de João da Cruz, os teólogos que mais mantêm o método apofático, mostra-se que eles nunca o isolam daquele catafático, e podem estender tanto a vertical porque não abandonam nunca a linha horizontal, e por isso podem valer como os dois maiores teólogos estéticos da história cristã. (VON BALTHASAR, 1988, p. 117).

O privilégio da teologia negativa, que é a teologia mística, e a afirmação da unidade de manifestação e encobrimento fazem pensar em uma lógica diversa daquela discursiva, pois se trata de uma lógica que afirma a *coincidentia oppositorum*. Nesta perspectiva, com efeito, Welte, influenciado por Heidegger e também por Eckhart, distingue entre uma lógica finita, que é a lógica formal, e o pensamento que indaga o mistério infinito que não é um ente, não é algo determinado – que não é um *etwas* –, e que requer ser pensado por meio do nada (WELTE, 1979, p. 93-95, 69-71). Mas para Balthasar, ao contrário, o pensamento humano, enquanto diverso daquele infinito de Deus, não tem outros instrumentos senão o da lógica formal.

As leis do pensamento finito permanecem até o final aquelas da lógica formal, que com suas subordinações e ordenações de conceitos com contínuas delimitações, leva à expressão, em modo bastante claro, da limitação deste pensamento e da verdade por ele colhida. (VON BALTHASAR, 1985, p. 282-3).

Esta posição, contudo, parece-nos contrastar com a afirmada unidade dialética de manifestação e encobrimento e conseqüente primado da teologia negativa.

Para Balthasar, a própria perspectiva teológica baseada na epifania estética do divino não é passível da crítica heideggeriana de recaída no ente ou esquecimento do ser, como aparece em *Herrlichkeit*:

Apenas neste lugar íntimo do espírito pode, a partir da luz do ser, resplandecer a mais profunda e a mais alta luz do Deus que se descerra. A objeção do filósofo que com o surgir da teologia cristã decai do ser no ente é, portanto, privada de substância. (VON BALTHASAR, 1988, p. 151).

Balthasar, contudo, continua a afirmar uma unidade de ontologia e teologia que, de um ponto de vista heideggeriano, corresponde àquela estrutura ontoteológica da metafísica que deve ser superada.

Subsiste um *a priori* religioso natural, dado com a essência da criatura enquanto tal, que coincide com a capacidade desta de compreender todo ente à luz do ser (análogo, que remete a Deus). A ontologia natural é amplamente teologia natural (na medida em que não permanece bloqueada nas análises particulares do ser regional). (VON BALTHASAR, 1988, p. 160).

V

A situação é, de qualquer forma, paradoxal, porque entre Heidegger e Balthasar subsistem convergências não secundárias, como mostra o exame do escrito *Der Ursprung des Kunstwerkes* de Heidegger.

A primeira convergência diz respeito à concepção ontológica do belo e da arte. Para Balthasar, o belo, o *pulcrum*, é um transcendental, isto é, uma determinação ontológica geral, que pode ser atribuída também a Deus, de maneira que se pode falar de uma *ars* divina na revelação. Também para Heidegger, a arte tem uma espessura ontológica, uma vez que nela ocorre o desencobrimento do ser, isto é, a verdade que se instaura em uma obra particular. O acontecimento histórico da obra de arte ultrapassa a consciência subjetiva, a ponto de nele se realizar a luta entre o mundo, entendido como abertura na qual se dá a manifestação histórica, e a terra, entendida como o suporte corpóreo que tende a resistir e a cerrar-se à manifestação que aí se instaura.

A verdade se instaura [*richtet sich in*] na obra. A verdade ocorre essencialmente [*wesit*] apenas enquanto combate entre clareira e encobrimento no estar-em-antagonismo do mundo e da terra. A verdade quer ser instaurada na obra enquanto combate do mundo e da terra. (HEIDEGGER, 1980, p. 50).

Assim como em Balthasar a revelação divina é manifestação na figura, para Heidegger a manifestação do ente, na obra de arte, fixa-se na figura: “arte é o fixar da verdade que se instaura na figura. É o que acontece no criar como produzir [*Hervor-bringen*] do não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*] do ente” (HEIDEGGER, 1980, p. 59).

Criar uma obra é fixar com o traço o combate de clareira e encobrimento, de mundo e terra na figura. E Heidegger também pensa a beleza com base na manifestação.

A verdade é o não-estar-encoberto do ente enquanto ente. A verdade é a verdade do ser. A beleza não vem em acréscimo para junto desta verdade. Quando a verdade se põe em obra, aparece. O aparecer – enquanto ser da verdade na obra e como obra – é a beleza. Desta maneira, o belo faz parte do acontecer [*Sichereignen*] da verdade. Não é algo que diga respeito unicamente ao fruir e somente como seu objeto. (HEIDEGGER, 1980, p. 69).

É verdade que para Heidegger a manifestação é desencobrimento do ser e não revelação de Deus, mesmo que depois admita no ser uma dimensão religiosa. Porém também para Heidegger o esplendor, o *Glanz* – um conceito não muito distante daquele de *Herrlichkeit* – é um atributo essencial de Deus, mesmo que ele lamente sua ausência na história universal.

A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúna em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o esplendor [*Glanz*] da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta. (HEIDEGGER, 1980, p. 269).

O reaparecer de tal esplendor é condição para o retorno dos deuses e de Deus. Pergunta-se Heidegger: “Como poderia alguma vez haver uma estância à medida do deus, sem que antes começasse a brilhar em tudo que existe o esplendor da divindade?” (HEIDEGGER, 1980, p. 270).

Não obstante estas convergências, não nos parece lícito afirmar que o pensamento heideggeriano do ser possa se constituir em uma base ontológica para uma estética teológica como a de Balthasar. Uma fundação direta é interditada pelo fato de Heidegger, mesmo delineando um caminho que vai do ser ao sagrado, à divindade e finalmente a Deus, afirmar o limite do

pensamento com respeito à questão de Deus. Penso que as correspondências aqui esquematicamente indicadas podem ser ressaltadas: a partir da ontologia, Heidegger supera a subjetividade moderna e reabre a questão do ser, que é também caminho ao último Deus, que, vindo depois da morte de Deus anunciada por Nietzsche, é próximo ao Deus da teologia negativa, mesmo se não conotado por uma confissão religiosa; Balthasar, por sua vez, a partir da teologia inverte o *cogito* cartesiano, fundamento da filosofia moderna, e redescobre a teologia negativa da patrística (sobretudo Dionísio areopagita e Máximo o confessor). Do ponto de vista da interpretação heideggeriana, esta proximidade de uma teologia estética pode sugerir que a consideração da dimensão religiosa, como acenada por Heidegger, encontra-se mais próxima da estética que da ética.

Referências

BRITO, E. La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 119, 1997.

_____. **Heidegger et l'hymne du sacré**. Louvain: Presses Universitaires de Louvain/Peeters, 1999.

HEIDEGGER, M. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. [Gesamtausgabe 5].

VON BALTHASAR, H. U. Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus. **Stimmen der Zeit**, v. 137, 1940.

_____. **Im Raum der Methaphysik. Altertum**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965a. [Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III].

_____. **Im Raum der Methaphysik. Neuzeit**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965b. [Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III].

_____. **Wahrheit der Welt**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985. [Theologik I].

_____. **Schau der Gestalt**. Einsiedeln/Trier: Johannes Verlag, 1988. [Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik].

_____. **Die Vergöttlichung des Todes**. Einsiedeln/Freiburg: Johannes Verlag, 1998. [Apokalypse der deutschen Seele III].

WELTE, B. **Religionsphilosophie**. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979.