

SURPREENDIDO PELA ALEGRIA: UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA A PARTIR DA DOCTRINA CRISTÃ

João Lucas Alves dos Santos¹

Resumo: O presente artigo é fruto de um exercício metodológico que buscou a fundamentação de uma pesquisa que estuda a relação entre sujeito, experiência estética e cristianismo dentro do campo da crítica cultural. Partindo de uma teoria do sujeito contida no pensamento de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault que trabalha a possibilidade da constituição do sujeito como uma criação artística, a pesquisa propõe saber se é possível uma estética da existência a partir da doutrina cristã, uma vez que, para esses autores, a subjetividade cristã foi historicamente sempre o oposto desse modo estético de produção de subjetividade. Tomamos como objeto para essa investigação a obra autobiográfica do escritor e crítico literário C. S. Lewis *Surpreendido pela Alegria*, em que o autor descreve seu percurso epistemológico do ateísmo para o cristianismo através de suas experiências com a arte e a literatura. Diante da teoria e do objeto a ser trabalhado, restou-nos a tarefa de desenvolver uma teoria do método capaz de fundamentar o tipo de abordagem apropriado para essa investigação. Nesse sentido, lançamos mão do método indiciário desenvolvido por Ginzburg e da transcendência pela linguagem proposta por Agamben, a fim de estabelecer o caminho mais seguro para os futuros desdobramentos da pesquisa.

Palavras-chave: Subjetividade. Experiência estética. Cristianismo. Teoria do método.

DA TEORIA

Não dá para pensar a cultura como um sistema de signos e sentidos sem antes lançarmos mão de uma teoria do sujeito. É a partir daí que o pós-estruturalismo ou mesmo os estudos culturais se constituem um avanço ao pensamento estruturalista que, oriundo do campo da linguística, influenciou significativamente as ciências humanas na segunda metade do século XX. É claro que temos de reconhecer a importância do estruturalismo em seu gesto de recusar a centralidade do sujeito da metafísica que prevaleceu no paradigma moderno; um sujeito autônomo, universal, não histórico e doador de sentidos. Todavia, pensar a realidade desprezando completamente a dimensão subjetiva e suas relações com a cultura, torna o método estruturalista insuficiente para realizar bem essa tarefa.

Desta perspectiva, destacamos a contribuição de Michael Foucault para a concepção de uma teoria do sujeito na pós-modernidade. Em um artigo intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault (1994) revela que o tema central de suas pesquisas sempre esteve relacionado a questão do sujeito. A maneira como o ser humano se transforma em sujeito, para ele, estava diretamente ligado com a produção dos discursos. Por discurso Foucault entendia não somente a produção de sentidos a partir da linguagem, mas também práticas sociais que implicam sentido e influenciam ou definem nosso modo de vida.

Na última fase de seus escritos, entretanto, Foucault vai trabalhar uma outra possibilidade de constituição do sujeito, uma subjetividade ligada “à própria identidade pela consciência ou pelo

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), linha de pesquisa Literatura, Produção Cultural e Modos de Vida. Orientador: Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel. Endereço eletrônico: lucasfanglic1@hotmail.com.

conhecimento de si”. Essa constituição do sujeito, a partir não mais das práticas de sujeição, mas agora através de práticas de liberdade, é para ele a possibilidade do sujeito fora de uma construção discursiva. Assim, Foucault chega a ideia de “estética da existência”, que, dito de outra maneira, seria um modo de vida que se constrói da perspectiva do fazer artístico, da experiência estética.

O que me surpreende em nossa sociedade, é que a arte se relacione apenas com objetos e não com indivíduos ou a vida, e que também seja um domínio especializado, um domínio de peritos, que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não são? (FOUCAULT, 1995 apud LOPONTE, 2003, p. 75).

A teoria foucaultiana da estética da existência propõe a construção de um projeto ético individual que se relacione ao trabalho artístico e não aos discursos morais. Foucault vai buscar os fundamentos desse projeto na ética greco-romana que tinha o “cuidado de si” como maneira de alcançar uma bela existência. Quando ele escreve os dois últimos volumes da história da sexualidade, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, Foucault destaca como a preocupação com a *aphrodisia* (desejo sexual) não estava ligado a uma questão moral no sentido de um conjunto sistemático de regras e valores prescritos por aparelhos sociais, mas se referia a uma certa relação do indivíduo consigo, através de formas de operar sobre si, na busca de se constituírem como sujeitos de uma conduta moral.

Essa concepção de uma existência humana pautada pelo viés estético presente na filosofia foucaultiana certamente é resultado da influência que o autor sofreu do pensamento de Friedrich Nietzsche. Em mais de uma oportunidade ele deixa claro essa proximidade de sua estética da existência com aquela que aparece formulada em seu antecessor. Nietzsche também vai desenvolver uma relação entre estética e existência, inicialmente relacionada a uma metafísica da arte presente em Schopenhauer, depois rompendo com esse pensamento e formulando uma estética da existência com traços estritamente materialistas.

Em *A origem da Tragédia*, trabalhando a oposição entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco, Nietzsche vai conceber à experiência estética um papel consolador e de afirmação da vida.

Para poderem viver, os gregos, levados pela mais imperiosa das necessidades, criaram os seus deuses; [...] Como poderia este povo, de emoções tão delicadas, mas de desejos tão impetuosos, este povo tão excepcionalmente idôneo para a “dor”, suportar a existência se não tivesse contemplado nos seus deuses a imagem mais pura e radiosa? O mesmo instinto que exige a arte para a vida, que exige a arte que é o ornamento e a coroação da existência, que exige a arte que é o encanto que nos impele a continuar a viver, o mesmo instinto gerou também o mundo olímpico que foi, para a vontade helênica, o espelho onde ele via sua imagem transfigurada (NIETZSCHE; 2008, p. 30).

Nietzsche, no entanto, abandona essa concepção estético-metafísica da existência que herdou de Schopenhauer, sem, contudo, deixar de pensar a relação arte e vida como uma possibilidade de existência. Para ele, essa relação não podia mais remeter a uma espécie de fantasia ou além-mundo, que quer buscar

fora do homem uma justificativa para a existência, como é bastante recorrente na filosofia metafísica e na religião. A partir de *Humano, demasiado humano*, podemos observar essa ruptura em sua estética da existência, a qual passa a inverter o fluxo dessa relação, mudando de “objeto de arte - vida” para “vida - objeto de arte”.

Diversos trabalhos já buscaram as convergências entre a estética da existência em Foucault e em Nietzsche. Para além desses pontos de convergências, observamos que, para os dois teóricos, é na tradição cristã que se pode encontrar uma subjetividade diametralmente oposta a uma estética da existência. Mesmo na fase metafísica de Nietzsche, o cristianismo já se constituía, para ele, o maior inimigo da justificação puramente estética do mundo, uma vez que não é, nem quer ser mais do que moral. O ideal ascético do cristianismo afirma-se como uma negação de si, uma negação da vida. Em Foucault, guardadas as devidas especificidades, essa perspectiva não é diferente. A subjetividade cristã é constituída a partir da interpretação do desejo e da confissão da verdade sobre si, o que leva à busca pela purificação dos desejos carnis e finalmente uma negação do eu.

DO OBJETO

Se, por um lado, o projeto de uma investigação histórica do sujeito revelou a ética cristã como uma tecnologia a serviço da dominação do eu; como uma opositora de uma subjetividade ligada à experiência estética; como inimiga número uma das formas de arte e dos artistas; por outro, não podemos negar também o modo que a relação entre arte e cristianismo, ao longo da história, resultou no florescimento de inúmeras obras de arte e de artistas. Na “Carta do Papa João Paulo II aos Artistas” (1993), podemos ver claramente como o cristianismo, não obstante as suas outras formas de subjetivação, parece ainda conceber uma espécie de estética da existência; “todo o homem recebeu a tarefa de ser artífice da própria vida: de certa forma, deve fazer dela uma obra de arte, uma obra-prima”.

Nesse sentido, lançamos mão da narrativa autobiográfica do crítico e escritor cristão C. S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, que possivelmente é uma obra que muito pode contribuir para essa discussão. Lewis foi irlandês, radicado na Inglaterra, que se notabilizou no cenário literário através de sua obra infantil *As Crônicas de Nárnia*. Fora isso, Lewis é considerado o maior pensador cristão do século XX por sua impactante obra apologética do cristianismo. Qualquer um que leia os livros de Lewis, tanto os de ficções, quanto os de crítica literária ou de filosofia cristã, percebe que ali o cristianismo não aparece primeiramente pelo seu viés moral. Ao discutir o cristianismo, o autor vai recorrer muito mais à uma teoria estética do que a teologia.

A razão para essa leitura estética do cristianismo em Lewis se revela fortemente em *Surpreendido pela Alegria*. Nessa obra, que é uma espécie de diário espiritual de Lewis, ele narra o caminho epistemológico que o levou do ateísmo materialista para o cristianismo, a partir de sua experiência com a arte, principalmente a literatura e a música. Essa mudança de pensamento que o autor experimentou vai aparecer através de argumentos estéticos e, por isso, toda sua discussão posterior a respeito do cristianismo vai carregar essa forte dimensão estética. O ateísmo materialista, para ele, não se mostrou insuficiente no que tange a uma questão ética, mas carecia de força imaginativa e de criação. Para Lewis, o cristianismo, mais que qualquer outra filosofia, pode compreender melhor a relação entre arte e existência.

A “alegria” sugerida no título da narrativa de Lewis não corresponde ao uso comum que fazemos dessa palavra. Essa “alegria” difere do prazer e da felicidade e é desencadeada pelo prazer estético, mesmo que não seja o prazer estético ela mesma.

Alegria (no sentido que dou à palavra) tem de fato uma característica comum com os outros dois termos; o fato de que qualquer pessoa que já a vivenciou vai querer novamente senti-la. Fora isso, e analisada apenas por essa característica, pode quase igualmente ser considerada uma espécie particular de infelicidade ou pesar. Só que é do tipo que queremos. Duvido que qualquer um que a tenha experimentado vá trocá-la por todos os outros prazeres do mundo, se as duas opções estiverem ao seu alcance. Mas a Alegria nunca está ao nosso alcance, ao contrário, frequentemente do prazer (LEWIS, 1998, p. 25).

A partir do conceito de “alegria” como um desejo incommunicável que emerge da experiência estética, Lewis vai formular uma teoria cristã do sujeito pautada pela individualidade e pela diferença. Em Lewis, a experiência estética é um lugar de resignificação do sujeito, onde a subjetividade não é mais encarada a partir dos discursos sobre si, nem constituída pela interpretação dos desejos carnis, como Foucault observou, mas, nesse lugar, a forma como o indivíduo é tocado pela beleza, e como um desejo específico o conduz ao reconhecimento de sua singularidade, é o que dará sentido à sua existência como sujeito. Embora o conceito de individualidade trabalhado por Lewis ainda esteja embebido numa mística cristã, o valor atribuído à diferença pode ser uma chave para se pensar a questão da estética da existência sob a perspectiva da doutrina cristã.

É importante sublinharmos em tempo, qual a perspectiva da doutrina cristã que marca os escritos de Lewis e que essa pesquisa tenciona trabalhar. Sabemos que ao falarmos de cristianismo estamos falando de um conceito usado para representar diferentes realidades. Nesse sentido, diríamos que não existe um cristianismo, mas muitos cristianismos, não só na questão das vertentes doutrinárias, mas também nas próprias variações dessas vertentes ao longo da história. Na perspectiva lewsiana, denominada de “cristianismo puro e simples”, o que ele vai considerar como doutrina cristã é apenas o núcleo comum que, a despeito das diferenças dos muitos cristianismos, permanece inalterado como uma espécie de Máximo

Divisor Comum entre eles, sendo assim aquilo “que se distingue das crenças não-cristãs por um abismo ao qual as piores divergências internas da Cristandade não são de modo algum comparáveis” (LEWIS, 2009, p. XV).

Quando evocamos aqui uma estética da existência do cristianismo, a partir da carta aos artistas ou da narrativa de C. S. Lewis, não queremos de maneira nenhuma conciliar o lugar epistemológico destas com aquela existente em Nietzsche e Foucault. A questão que tencionamos problematizar é, no entanto, em que medida uma leitura estética da doutrina cristã possibilitaria uma estética da existência? Em outras palavras, é possível a ressignificação do sujeito da doutrina cristã pelo viés da experiência estética? Por isso, propomos uma investigação que ponha em diálogo essa autonarrativa lewsiana com algumas teorias contemporâneas a respeito do sujeito, do cristianismo e da arte.

DO MÉTODO PARA A PESQUISA

Propor uma investigação que aborde a dimensão das experiências humanas, como é o caso da experiência estética, é uma tarefa das mais inseguras, depois que a ciência tomou como método o rigor matemático e o método experimental. O paradigma científico moderno, que herdou seu significado epistemológico de Galileu, pressupõe que daquilo que é individual não se pode falar, visto ser impossível a quantificação e a repetibilidade. É bem verdade que esse tipo de abordagem tenha, a princípio, se apoderado apenas das ciências da natureza. No campo das ciências humanas, entretanto, permaneceu a utilização de métodos ancorados no qualitativo.

Um desses métodos que, em parte, entendemos ser de extrema ajuda para nossa pesquisa, diz respeito ao método indiciário ou semiótico que exploraremos à luz do trabalho de Carlo Ginzburg (1990). Segundo o autor, o método indiciário teria sua gênese na atividade do homem primitivo. A habilidade que adquiriu pela experiência em farejar, registrar, interpretar e classificar as pistas de sua presa, constituíram-se em um aparato metodológico que, posteriormente, encontraríamos também no método da disciplina médica, ao diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base dos sintomas superficiais, às vezes, irrelevantes ao olho do leigo. O método indiciário constitui-se nesse sentido, um método interpretativo centrado sobre os resíduos, os dados marginais, indícios, sinais, vestígios ou sintomas.

Todavia, é no final do século XIX que o autor destaca a evidência do método indiciário no trabalho de três personalidades de diferentes áreas do conhecimento. Primeiro, temos o historiador de arte Giovanni Morelli, ao analisar as obras de arte para atribuí-las a seus verdadeiros autores ou, distinguir as cópias das originais, observando os pormenores ao invés das características mais vistosas e, por isso mesmo, mais

facilmente imitáveis; em seguida, encontramos o escritor Arthur Conan Doyle que, em seus romances policiais que tinham como personagem principal o detetive Sherlock Holmes, desvenda o autor dos crimes baseado em indícios imperceptíveis para a maioria; por último, nada menos que a figura do Dr. Freud, que na investigação psicanalista vê nos nossos pequenos gestos a revelação do nosso caráter mais do que qualquer atitude formal.

Nossa intenção ao evocarmos aqui o método indiciário como alternativa ao método das ciências naturais é, acima de tudo, seu caráter singularizante. Observe que, tanto o médico quanto o historiador de arte ou mesmo o detetive, têm em comum no seu trabalho investigativo a singularidade de seus objetos. Enquanto no método científico trabalha-se com a generalização dos objetos e a abstração dos fenômenos, a doença de um paciente, a obra de arte ou certo ato criminoso, só podem ser tomados em sua singularidade.

O método indiciário em seu caráter singularizante também influenciou uma tendência que fez com que os poderes estatais utilizassem a noção de indivíduo para um controle qualitativo de sua população a partir de traços mínimos e involuntários. A singularidade das impressões digitais passa então a funcionar para distinguir os indivíduos de uma determinada sociedade, visto que não existem duas impressões digitais idênticas.

Os fundamentos dessa filosofia do indivíduo, que no caso das impressões digitais foi usado como uma forma de controle social mais sutil e minuciosa, pode também se converter, como explica Ginzburg, “num instrumento para dissolver as névoas da ideologia que, cada vez mais, obscurecem uma estrutura social como a do capitalismo maduro” (GINZBURG, 1990, p. 177). Essa questão da ideologia na sociedade capitalista liga-se diretamente ao processo de uma produção de subjetividade de forma seriada e em escala industrial.

Se tomarmos a constituição da subjetividade, como é nossa intenção, o objeto de nossa investigação, o método indiciário permite que trabalhemos a questão da singularidade na experiência estética como um sinal da identidade/individualidade dos sujeitos. Sabemos que diversos trabalhos, com bases pós-estruturalistas e dentro dos estudos culturais, trabalharam esse processo da subjetividade a partir da identidade de gênero, etnia, raça, orientação sexual, entre outras dimensões da experiência humana mais facilmente reconhecíveis no indivíduo. Nesse sentido, diferentemente, propomos uma espécie de investigação do sujeito a partir de uma experiência fugaz, incomunicável e relativamente inútil.

Comparada a outras dimensões da experiência humana, a experiência estética torna-se um elemento pormenorizado, um dado marginal, ou mais precisamente na perspectiva que tentaremos dar, um sintoma, um sinal da singularidade. Nas palavras de Ginzburg: “ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de

diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (GINZBURG, 1990, p. 179).

De igual modo, a possibilidade de reler o cristianismo a partir da experiência estética permanece enxergando na lógica indiciária uma possibilidade de investigação. Vejamos por que: quando tomamos a leitura que Foucault ou Nietzsche faz do cristianismo e sua modelação da subjetividade nos indivíduos, observamos que essas leituras estão pautadas em discursos e práticas sociais de caráter ético/moral que ocorreram durante a história da igreja e da difusão do pensamento cristão no ocidente. Se olharmos a doutrina cristã por esse viés fatídico e institucional, concluiremos, sem nenhum contrassenso, que o cristianismo se opõe, invariavelmente, ao caráter de uma estética da existência como propõe Foucault. Mas quais serão os resultados se investigarmos o lugar, não da moral, das regras, das práticas sociais e individuais ou dos discursos, mas, sim, o lugar da experiência estética na doutrina cristã?

A releitura da doutrina cristã sob a luz do método indiciário é prescindir sobretudo das opções teológica e científica de investigação, e debruçar-se para o fenômeno da experiência estética como o lugar de ressignificação do sujeito. Esse caminho, que nos coube escolher, é de certa maneira a escolha de um estatuto científico frágil como Ginzburg argumenta. Mas o rigor científico, que nas ciências humanas foi mais ou menos atingido pela linguística (por isso pôs-se como modelo para outras disciplinas), “é não só inatingível mas também indesejável para as formas de saber mais ligadas à experiência cotidiana” (GINZBURG, 1990, p. 178).

Na tradição filosófica, os problemas ligados à questão da experiência estética foram sempre discutidos sob a égide do paradigma metafísico. A própria formulação do termo remete diretamente ao princípio da experiência com a Beleza, com o Uno, enfim, com o transcendente. O aparecimento, na segunda metade do século XIX e no início do século XX, de diversos pensamentos que minaram a viabilidade dos pressupostos metafísicos, principalmente a Ciência Linguística a partir de Saussure e a Filosofia da Linguagem com Wittgenstein, decretaram o limite do pensamento metafísico. Em outras palavras, “Os limites do pensamento são os limites da linguagem” e “Todos os problemas metafísicos surgem por causa da tentativa de dizer o que não pode ser dito” (SCRUTON, 2008, p. 344).

Ao trazer a linguagem como método de investigação para as ciências humanas, cenário que só começa a se modificar com o pós-estruturalismo, a dimensão da experiência do sujeito, que poderia ser compreendida através da metafísica, praticamente desaparece. Como então, estudar a experiência estética dentro desse novo paradigma da linguagem sem cair no cientificismo analítico e quantitativo? Um caminho

que podemos tomar para vislumbrar essa questão, pode ser encontrado em um ensaio de Giorgio Agamben (2013) sobre a destruição da experiência, “Infância e História”.

Agamben começa sua exposição apresentando uma constatação: “O homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência. [...] O que não significa que hoje não existam mais experiências. Mas estas se efetuam fora do homem”. O que o autor está falando nessa constatação é que o homem contemporâneo perdeu a capacidade de transformar em experiência aquilo que ele experimenta em seu cotidiano.

Para o autor, essa condição teve início quando a ciência moderna unificou em um só sujeito a divisão que havia, tanto na psicologia cristã, quanto na metafísica grega, do sujeito da experiência e o sujeito do conhecimento. Essa unificação, inaugura um ente linguístico-funcional; em outras palavras, um sujeito do verbo, que dura apenas o instante de sua enunciação: “penso, logo existo”. Mais tarde, Kant e Hegel vão aprofundar essa unidade, o primeiro formulando o conceito de sujeito absoluto e o segundo o conceito de espírito.

Opondo-se à lógica do sujeito do conhecimento, mas de igual modo problemática, Agamben discute o aparecimento do psicologismo do século XIX com sua visão de substanciação psicofísica. Da oposição desse pensamento surgirá outro movimento tendendo para uma espécie de união mística com o uno, resultando dessa união a “experiência pura”. Husserl, por sua vez, tenta restaurar na visão da “experiência pura” o eu cartesiano, elaborando o conceito de experiência muda. É neste ponto, da experiência muda, que Agamben identifica o rasgo onde o diálogo entre experiência e linguagem foi possível acontecer; “existe uma experiência muda, existe uma in-fância da experiência? E, se existe, qual é a sua relação com a linguagem?”.

A partir de Benveniste, Agamben analisa a inserção da linguagem como o único viés onde é possível a concepção de sujeito e conseqüentemente de experiência. É na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito. A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definida por meio de um sentimento mudo, que cada qual experimenta da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência inefável do *ego*, mas apenas através da transcendência do eu linguístico relativamente a toda possível experiência.

Seguindo o pensamento de Benveniste, temos que a “experiência pura”, e por assim dizer, muda, como acreditava Husserl, é inexistente em um sujeito constituído desde sempre pela linguagem. Uma experiência originária desse tipo, longe de ser algo subjetivo, seria algo anterior à linguagem, e, nesses termos, anterior ao homem. É pura fantasia acreditar em uma ideia que conceba a existência de um período original onde tivemos homens completos sem que a linguagem já não estivesse estabelecida. Todavia, embora uma experiência pura seja impossível no sujeito de linguagem, podemos procurar o lugar

da experiência enquanto infância do homem. O argumento é que, infância e linguagem não estão separadas cronologicamente, sendo a linguagem o limite da infância, antes linguagem e infância coexistiram desde sempre, produzindo cada vez mais o homem como sujeito.

Para entendermos como é possível ao sujeito constituído pela linguagem experimentar a infância, e, nesse sentido, a experiência muda, temos de fazer a distinção entre língua e discurso, ou, nos termos de Benveniste, semiótica e semântica.

O homem [...] na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinda esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*. [...] então a natureza do homem é cindida de modo original, porque a infância nela introduz a descontinuidade e a diferença entre língua e discurso (AGAMBEN, 2013, p. 64).

A possibilidade da infância no sujeito da linguagem estabelece o ponto de intersecção onde localizamos a experiência estética como uma experiência da infância. A experiência da infância é o momento da língua enquanto esta ainda não entrou em ação como discurso. Por isso, embora a experiência estética parta sempre do campo semiótico, deve permanecer afastada do campo semântico ou do discurso. Se é a infância que introduz a descontinuidade entre língua e discurso, podemos dizer que a experiência estética como uma experiência da infância opera a ressignificação do sujeito na medida em que acessá-la é deixar de ser o sujeito de discurso para ser o sujeito da experiência. Nesse ponto podemos entender melhor o pensamento de Foucault ao contrapor a subjetivação através do discurso à estética da existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que se levanta no tocante à constatação que abre a exposição de Agamben e que, de certa forma, delinea a problemática de nossa pesquisa, é se ainda é possível ao homem contemporâneo desfrutar a experiência estética ou transformar em experiência estética seu contato com os signos artísticos. Cabe observar, no entanto, que o conceito de experiência estética que buscamos não é exatamente aquele formulado por Kant, que toma a obra de arte como mera disponibilidade para a fruição estética, mas como formulado pelo próprio Agamben,

[...] o êxtase original que abre para o homem o espaço do seu mundo, somente a partir do qual ele pode fazer a experiência da liberdade e da alienação, da consciência histórica e do extravio no tempo, da verdade e do erro (AGAMBEN, 2013, p. 163).

Estudar a experiência estética como esse espaço de constituição do sujeito, e, a partir disso, fundamentar uma estética da existência dentro da doutrina cristã em *Surpreendido Pela Alegria* de C. S. Lewis, em diálogo com as estéticas da existência de Nietzsche e Foucault, exige uma abordagem metodológica que contemple o aspecto singular da experiência subjetiva e a dimensão linguística do

homem e da cultura. Dessa forma, tanto o método indiciário desenvolvido por Ginzburg, como a transcendência pela linguagem proposta por Agamben, estando relacionadas tanto ao fenômeno da obra de arte como da experiência subjetiva, constituem-se juntas numa teoria do método para a investigação entre estética e existência.

Dessa forma, com a descentralização do sujeito, a “morte de Deus” e a mercantilização da obra de arte, os três aspectos que envolvem essa pesquisa, subjetividade, religiosidade e experiência estética, ao deixarem para trás uma relação harmoniosa e bem articulada que possuíam dentro do paradigma metafísico, precisam de outras abordagens que nos ajudem a pôr novamente em cena e rearticulamos essas dimensões do humano, que parecem totalmente esvaziadas na experiência do homem contemporâneo. Ao colocarmos a experiência estética da narrativa de C. S. Lewis sob os holofotes das teorias críticas da arte, do sujeito e da cultura, veremos se é possível pensarmos uma constituição do sujeito fora do discurso moral da doutrina cristã.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2013.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder/Entrevista com M. Foucault*. In: Ditos e escritos Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118-151.
- FOUCAULT, Michel. *Verdade e subjectividade (Howison Lectures)*. *Revista de Comunicação e Linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do Papa João Paulo II Aos Artistas* (14 de abril de 1999). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em 20 de ago. 2017.
- LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C. S. *Surpreendido pela Alegria*. São Paulo: Mundo Cristão, 1998.
- LOPONTE, Luciana Gruppelli. *Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre estética da existência e uma ética para docência*. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 69-82, jul/dez. 2003.
- SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.