

CRISTIANISMO HOJE: A CARITAS COMO EXISTENCIAL TEOLÓGICO FUNDAMENTAL

CHRISTIANITY TODAY: CARITAS AS THE FUNDAMENTAL THEOLOGICAL EXISTENTIAL

VICENTE DE PAULA FERREIRA^(*)
PAULO SÉRGIO CARRARA^(**)

RESUMO

Parte da filosofia contemporânea assume a *caritas* como fundamento hermenêutico importante para os avanços da sociedade pós-moderna. De maneira especial, o pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo privilegia a relação entre hermenêutica niilista e *kénosis* divina. Sugere que o amor cristão é o suporte para a contínua promoção de uma época fraterna. No entanto, a questão de sua fundamentação esbarra nos limites de uma racionalidade imanente, trazendo à luz a necessidade de se pensar também em sua dimensão transcendental. Por isso, o artigo busca colher as contribuições de uma leitura imanente da *caritas*, mostrando como a dimensão do dom divino, aprofunda-a e revela seu sentido teológico. Ou seja, o evento cristão manifesta, na vida de Cristo, a dignidade mais radical da antropologia, apresentando o amor como dom e tarefa salvífica.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento Enfraquecido. Caritas. Transcendência. Solidariedade. Cristianismo.

ABSTRACT

Part of contemporary philosophy takes the caritas as important hermeneutical foundation for advances in post-modern society. In a special way, weakening philosophy from Gianni Vattimo focuses on the relationship between nihilistic hermeneutics and divine kenosis. Propone that Christian love is support for the continued promotion of a fraternal society. However, the question of the foundation comes up in the limits of an immanent rationality, bringing to light, the need to think about its transcendental dimension. Therefore, the article seeks to collect the contributions of an immanent reading of caritas, showing how the dimension of the divine gift, deepens it and reveals its theological sense. So, the christian event indicates in the life of Christ, the most radical dignity of anthropology presenting love as a gift and saving task.

KEYWORDS: Weakened Thought. Caritas. Transcendence. Solidarity. Christianity.

INTRODUÇÃO

Uma das principais tarefas do cristianismo diante do niilismo filosófico atual é aprofundar seu sentido transcendental. Juntamente com a tentativa de

^(*)Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista da Capes/PNPD para Pós-Doutorado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Membro do grupo de pesquisas *As Interfaces da Cristologia e da Antropologia na Teologia*, nesta mesma Faculdade. País de origem: Brasil. E-mail: pe.vicente@yahoo.com.br

^(**)Doutor em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Professor nessa mesma Faculdade e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. País de origem: Brasil. E-mail: pecarraracssr@gmail.com

superação da metafísica, tão almejada por Nietzsche e pela epistemologia heideggeriana, nasceram correntes de pensamentos com projetos de desconstrução de tudo que se nomeie como verdade absoluta. De alguma forma, parte da filosofia contemporânea não somente profetizou a morte do *Deus-fundamento*, como reforçou a inevitável condição finita do ser humano, despossuindo-o de suas pretensões transcendentais. Destronou inclusive o forte sujeito racional cartesiano, homem dos ideais claros e objetivos, lançando-o na errância de sua finitude. Impossibilitado de qualquer encontro com um sentido que norteie definitivamente seu ser no mundo, a transitoriedade tomou lugar central para o sujeito contemporâneo. Com o fim das metanarrativas, toda verdade somente é entendida como interpretações subjetivas, sem caracteres peremptórios.

A emancipação hermenêutica contribuiu, de maneira particular, para a libertação humana do excesso das grandes verdades, implicando-o na construção de seu próprio destino. O pluralismo cultural, entretanto, ao gerar uma alergia diante de legados como a revelação, lançou questões profundas ao cristianismo. Importante notar que, numa das bifurcações hermenêuticas da filosofia contemporânea, aspectos cristãos como a *caritas* aparecem justificando uma sociedade sempre mais secularizada, democrática e laica. Desse modo, evitando a inviabilidade dos fundamentos absolutos, a filosofia enfraquecida favorece uma sociedade cada vez mais intercultural e multirreferencial. Nesse sentido, são visíveis as contribuições do pensamento enfraquecido liderado por Gianni Vattimo¹. O filósofo reconhece que a história ocidental, filha da experiência do declínio de Deus no mistério da *kénosis*, deve escutar outra vez a herança cristã, se almeja fazer uma reforma civil e religiosa. A nova filosofia propõe uma estilística existencial baseada na hospitalidade e no combate a qualquer violência proveniente de verdades com pretensões de universalidade, porém escolhe a *caritas* como elemento que não deve ser relativizado.

A encarnação cristã, ao descortinar na história o mandamento da *caritas*, não somente como princípio eterno e imutável, exige, ainda, para os adeptos do pensamento enfraquecido, a escuta atenta de realidades empobrecidas, fragmentadas, implicando o ser humano num caminho transformativo. Por isso,

¹A relação do pensamento enfraquecido com o cristianismo é o aspecto recortado da filosofia vattimiana neste artigo. Carmelo Dotolo assim esclarece a questão: "aparece bem claro que a especificidade do cristianismo para o pensamento encontra no modelo inspirador do auto-enfraquecimento de Deus encarnado e no princípio da *caritas* o fundamento por uma contínua invenção da história, um princípio crítico suficientemente claro para orientar-se sobre os traços do divino" (ZABALA, 2007, p. 351).

o amor oblato constitui fundamento hermenêutico, horizonte consensual para a vivência de uma época em que o diálogo e a paz são cada vez mais urgentes.

A razão frágil reconhece, também, as dificuldades da vivência caridosa diante de grandes instâncias de domínio como o mercado e a mídia. De alguma maneira, a filosofia enfraquecida diz que a *caritas* é que salva; no entanto, sabe também que ela não sobreviveria se não fosse uma realidade mais profunda da qual o homem não é senhor. Como seria possível colher, em cada época, a proposta do amor fraterno se ele não fosse compreendido também como verdade teológica, mistério sagrado, que determina a origem e o destino do ser humano? A presente reflexão tentará colocar em debate a validade da caridade como busca imanente e abertura fundamental, plenamente possível enquanto existencial teológico, à luz da cristologia.

1 CONTEMPORANEIDADE E A PROCURA POR UM FUNDAMENTO SOLIDÁRIO

Uma das grandes propostas da pós-modernidade é a afirmação de que nada pode ser fundamento absoluto e que tudo deve passar pelo crivo da desconstrução a partir da racionalidade. Especificamente no seu confronto com o projeto cristão, mais precisamente com a defesa evangélica de que a vida é um dom, a razão se sente provocada a pensar outra vez sobre qual, de fato, é seu lugar no longo cuidado de tal dom, sem discriminações. No declínio do ser, atenta às novas demandas antropológicas, ela encontra na finitude o horizonte privilegiado de pastoreio do ser. Mostra que qualquer resposta humana aos apelos do amor é sempre encarnada e limitada. “De fato, para o pensamento pós-moderno, trata-se de mostrar que os sujeitos fracos surgidos na idade da modernidade tardia são portadores de uma vigorosa crítica da onipotência e dos totalitarismos de toda a classe” (MENDOZA-ÁLVARES, 2011, p. 78)

As conclusões vattimianas, por exemplo, tornam claro que o pensamento enfraquecido, ao buscar uma pós-metafísica, aprofunda o projeto desconstrutivo iniciado por Nietzsche e Heidegger. Acrescentando, porém, a intuição originária cristã, tentando alargá-la para além de uma visão apenas dogmático-disciplinar. A novidade do cristianismo em relação às outras religiões é dada na encarnação de Jesus Cristo. Isso significa a compreensão de que o ser, ao esvaziar-se de seu aspecto onto-teológico, dirige-se à salvação da vida cotidiana. Assim, o pensamento enfraquecido configura-se como ontologia da atualidade enquanto atenção ao cotidiano interpretativo, de onde emerge a

pergunta pelo ser dos entes. Trata-se de uma terceira via que surge entre a visão totalizante da metafísica e a instrumentalização tecno-científica.

A razão pós-moderna, consciente de sua condição finita, pode reconhecer o mandamento do amor como critério para o discernimento de uma sociedade justa, pautada na comunhão solidária. Ao se deparar com uma forte tendência solipsista, em detrimento da solidariedade relacional, a razão enfraquecida percebe as consequências que comprometem o próprio conceito da liberdade, subjugando-o, muitas vezes, a uma busca desenfreada de satisfação de desejos onipotentes e excludentes. Em sua versão liberalista, os valores assumidos como válidos em si mesmos, sem critérios, correm o sério risco de eliminar a dinâmica de tarefa incompleta que está intrínseca em todas as escolhas livres. Ao criar uma crença ingênua no valor de todos os valores, diminuindo o árduo campo da decisão que confere aos valores sua legitimidade, corre-se o risco de fugir do constante trabalho de construção de uma liberdade intersubjetiva.

A hermenêutica filosófica reivindica, portanto, sua condição de possibilidade mais convincente diante das interpelações dos cenários plurais e até mesmo niilistas, porque se sente vocacionada ao diálogo como forma de vencer barreiras impostas por opções absolutistas. Ela supõe, em sua orientação epistemológica e prática, conceitos como interpretação, diálogo, inclusão. No entanto, ao se impor, não escapa, em absoluto, das questões sobre seu próprio fundamento de maneira que a pergunta pela possibilidade de levar a termo a prática do amor, até suas últimas consequências, exige o cristianismo como horizonte de sentido. A contemporaneidade, ao propor uma filosofia transcendental do sujeito autônomo, se vê também provocada pela fé no seguinte sentido: “uma filosofia livre em relação à teologia é, no que diz respeito à nossa situação histórica, totalmente impossível” (RAHNER, 1983, p. 38).

De algum modo, a busca pela construção de uma sociedade justa, mesmo sem a explicitação dos valores cristãos, encontra-se na referência do que prega o cristianismo. Mesmo parte do argumento ateu, que apresenta a razão humana como dotada de capacidade suficiente para fazer suas escolhas e caminhos, sugere uma opção por valores como a caridade. O argumento de autores como Andre Comte-Sponville, por exemplo, emerge com força e convicção: “Eu não creio em nenhum Deus ou poder sobrenatural, porque me reconheço em certa história, certa tradição, certa comunidade e, especialmente, nos valores judeu-cristãos (ou grego-judeu-cristãos) que são os nossos” (SPONVILLE, 2006, p. 40). Contraditório seria a indiferença diante do sofrimento, da exclusão do outro ou da barbárie.

Com tais provocações que inquietam crentes e não crentes, pensadores como Gianni Vattimo e os da corrente filosófica denominada *pensiero debole*, para justificar os alicerces e a plausibilidade de elementos como a hospitalidade, propõem, então, o cristianismo como formador da cultura ocidental. Destacam, sobretudo, o processo de secularização que se instaura a partir da encarnação - *kênosis* do Filho de Deus². Mostram que é o próprio cristianismo que rompe com os tratados naturais do sagrado, porque ao conceber a encarnação de Deus, postula-o não como transcendência absoluta e sim como presença relacional. Presença que mostra a *caritas* como herança enviada pelo passado e que se torna critério comum e dinâmico, orientador do homem hermenêutico, plural e pós-moderno. De certa maneira, o declínio do ser que se esvazia na história necessita de acolhida, de uma práxis amorosa capaz de gerar uma mística do cotidiano transitório como instância salvífica.

Questão pertinente, todavia, é saber se a *caritas* que tal pensamento herda, é ainda considerada como elemento crítico, como alteridade, como dom ou não. Se a *caritas* permanece num horizonte sem verticalidade, sem confronto, sem conflito, sem transcendência, sem Deus, a partir de que se sustentaria em seu projeto transformativo das realidades ainda regidas pela violência? Se ela é herança, não seria também destino escatológico que faz irromper a busca pelo sentido final, pelo *telos*? De fato, a questão do critério para discernir entre o bem e o mal permanece como calcanhar de Aquiles da pós-modernidade, ainda mais quando suas promessas de uma comunidade universal pacífica se esvanecem cada vez mais.

A questão do fundamento passa, assim, por encruzilhadas abertas depois das premissas que destituíram as convicções racionais metafísicas a respeito da verdade, constatando que o relativismo radical também é inviável. Baseada, sobretudo, no princípio de correspondência entre a verdade e a razão, a afirmativa nietzscheana de que não existem fatos, mas interpretações, questionou a fortaleza dos pressupostos metafísicos. O campo dos valores, das escolhas morais ou éticas sofreu a inquieta pergunta pelo seu critério, já que

² O filósofo propõe a vizinhança entre *kênosis* e a filosofia de inspiração heideggeriana. Argumenta que sem a tradição cristã da *caritas* o ocidente não conheceria a via democrática como seu aspecto constitutivo e nem mesmo seria possível falar de uma razão enfraquecida, sempre gerada a partir de contextos, linguagens, situações particulares (VATTIMO, 1999). Em outra obra, o autor defende a caridade como única missão cristã na atualidade. Ou seja, a laicidade precisa ganhar ainda mais espaço no tempo da hermenêutica niilista, inspirada pelo cristianismo. De modo que “se deseja concretizar-se na forma da hospitalidade, a identidade do cristão no diálogo intercultural e inter-religioso - aplicando o preceito da caridade - pode apenas se reduzir, quase completamente, a um dar ouvidos e palavra aos hóspedes” (VATTIMO, 2004, p. 126).

esse é fruto de interesses particulares. Se, por um lado, tal cenário incentiva a busca do diálogo, apresentando a comunidade como lugar de construção de novas configurações subjetivas, por outro, desencoraja qualquer adesão superficial ao pluralismo, de modo que:

o que é certo é que a busca do tempo presente é atravessada pela conflitualidade interpretativa que, se de um lado se sente atraída por uma ética minimalista, marcada pela convicção niilista de não pretender uma certeza irrevogável, do outro percebe a exigência de regulamentar a existência compreendida por processos multiculturais que parecem desencorajar a prática do pluralismo radical (DOTOLO, 2007, p. 93).

2 FILOSOFIA E TEOLOGIA: UM DEBATE ABERTO SOBRE O BEM COMUM

Os destinatários da teologia hoje vivem numa época que não permite mais ao cristianismo ser uma realidade indiscutível. É importante destacar, por isso, que “nossa fé era essencialmente condicionada por uma situação sociológica bem determinada que então nos conduziu e que hoje não existe mais” (RANHER, 1983, p.18). O pluralismo das reflexões teológicas e filosóficas enfrenta questões distintas e nem sempre tão determinadas. Para formular uma unidade entre filosofia e teologia, é necessário colocar os seguintes pontos: o homem como questão universal em si mesmo; é a essa questão que deve responder o cristianismo; a questão da transcendência, da revelação, e quais suas possibilidades; e o que é o homem para o cristianismo. Trata-se, pois, de recuperar no homem a confiança em acreditar na sua honestidade intelectual, na possibilidade de uma racionalidade aberta, capaz de refletir os mistérios mais amplos de seu próprio ser.

No encontro entre o filósofo Habermas, que afirma que a sociedade secular aposta numa razão prática pós-metafísica, e Ratzinger, que resgata o pressuposto da criatura diante do criador, é possível resumir a inquieta busca da razão por instâncias que respaldem seu projeto de construção de uma fraternidade mundial como elemento fundamental da realização humana. O primeiro levanta questões sobre como o domínio político ainda admite uma justificativa que não seja ideológica ou religiosa. Por que a democracia deve ser aceita? E responde que já está razoavelmente comprovado que ela garante os direitos básicos: “tenho por mim que a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesma para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 33).

Numa sociedade de cidadãos, o bem comum deve participar da busca mais radical do que simplesmente ser considerado um direito. Todavia há indícios do enfraquecimento da solidariedade e o fortalecimento de uma defesa demasiada da subjetividade, somando-se ao insucesso de um diálogo supranacional. Em relação a tal constatação, o filósofo acrescenta: “a razão, refletindo sobre seu fundamento mais profundo, descobre que sua origem vem de um outro, cujo poder determinante ela se vê obrigada a reconhecer, se não quiser perder a orientação racional no beco sem saída de um auto-assenhoreamento arrogante” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 45). O filósofo, positivamente, reconhece que o potencial das verdades religiosas pode contribuir com os debates públicos.

O teólogo, por sua vez, considera que o atual desenvolvimento cultural aponta para a interdependência das diversas potências políticas e para o desenvolvimento dos potenciais humanos. Ratzinger levanta a seguinte questão: “como as culturas em contato entre si podem encontrar bases éticas que levem sua convivência ao caminho correto, de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem?” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 62). Afirma, com isso, que a ciência não conseguirá formular um princípio ético universal e que, por sua vez, foi a grande responsável por dismantelar os quadros morais existentes. Ela deve continuar seu percurso de pesquisa sobre o ser humano, não se arvorando em possuidora geral do conceito do que seja o homem. Ela não pode e não consegue eliminar “o elemento não científico dos resultados científicos” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 64).

Sobre o poder e o direito, a desconfiança em relação ao direito se dá quando nota-se uma aliança entre direito e poder que não garante o primado da defesa daquilo que é comum por estar a serviço apenas dos que dominam. Se a democracia cria meios para a participação da maioria, a história comprova que a maioria pode escolher posições injustas. Em muitas circunstâncias, como justificar a aflição que uma maioria causa à uma minoria religiosa? Será, então, que não existe aquilo que nunca se torna direito e que, portanto, permanece injusto. Ou será que não existe um direito prévio à decisão da maioria ao qual, inclusive, ela deva se submeter. Hoje, por exemplo, já não é o medo da grande guerra que assusta, mas o terrorismo. De outro modo, Ratzinger pontua:

as forças anônimas do terror, que podem estar presentes em todos os lugares, são suficientemente fortes para perseguir a todos até em sua vida cotidiana; além disso, continua vivo o fantasma do caos que poderia ser provocado no mundo todo por sujeitos criminosos capazes de obter acesso aos grandes potenciais de

destruição, que assim ficariam fora do controle da ordem política. (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 72).

Ao descer às origens de onde ele mesmo emerge, o ser humano deveria, para que seu poder, não seja arbitrário, promover o encontro entre razão e religião, mais que a disputa entre ambas. Tal encontro faz-se ainda mais urgente devido ao fato de haver, atualmente, uma sociedade mundial, porém distante de um consenso ético global. O teólogo acrescenta que a religião com imposições absolutistas já se demonstrou perigosa em muitos exemplos da história e a razão, por sua vez, também corre o risco de cometer atrocidades, com aparentes justificativas bem elaboradas. A partir de tal conclusão, deve-se pensar na interface entre pensamento e fé, amparados pelo princípio hermenêutico, que, pelo menos na tradição ocidental, é reconhecido por ambas como sendo a *caritas*.

3 A SINGULARIDADE JESUS CRISTO COMO DOM E TAREFA

Dos elementos anteriores, conclui-se que para uma cultura que pretenda ainda constituir-se a partir do ideal democrático, promovendo a paz através da fraternidade, é indispensável voltar-se cuidadosamente ao fundamento hermenêutico da *caritas*. Acontece notar, pois, que o amor humano, por mais nobre, é sempre limitado, preso a interesses afetivos, a escolhas inconscientes. De modo a se tornar vítima de um círculo limitado e impotente. A própria realidade, no entanto, exige a possibilidade de uma abnegação, de uma entrega ao serviço do outro. Seriam essas atitudes privilegiadas frutos de sorte, simplesmente jogadas ao acaso? Segundo Mac Dowell (2010, p.181):

A consciência do primado do amor por si só não é suficiente para estabelecer a paz na justiça e na solidariedade. Independentemente do recurso à autoridade da revelação cristã, a análise da experiência humana, em toda a sua profundidade, mostra que, deixado a si mesmo, o ser humano não é capaz de realizar-se no amor. Ele precisa ser salvo de seu fechamento em si mesmo pelo dom do amor de Deus.

Não basta, portanto, reconhecer o amor como horizonte último em vista do bem comum. Uma vez reconhecido o bem, de onde viria, por assim dizer, a força para realizá-lo? O apóstolo Paulo descreve de modo magistral o drama do ser humano sem a graça; capaz de discernir o bem, reconhecendo-o e até desejando-o, ele se vê impotente para praticá-lo quando entregue às suas próprias tendências egoístas. “Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal

que não quero” (Rm 7, 18-19). Paulo evidencia que a capacidade eletiva do bem se revela insuficiente para realizá-lo. A *caritas* exige, portanto, os conceitos de dom e de graça, que se manifestam de maneira abundante em Jesus Cristo (cf. Rm 7, 24-25). O que o apóstolo afirma ilumina o homem pós-moderno que, à luz da razão, se compromete na busca do bem comum. A razão, entregue a si mesma, embora em condições de reconhecer o bem, necessita de uma graça para além dela mesma a fim de que o bem se torne realidade efetiva expressa na solidariedade.

A busca legítima por uma fraternidade universal exige abertura à transcendência. Fechada à possibilidade da transcendência, a razão humana teria enorme dificuldade para manter a preocupação por um sentido último que justifique seu empenho por uma solidariedade universal. O respeito ilimitado pela pessoa humana se sustentaria se Deus, como horizonte último de transcendência, desaparecesse das considerações sobre o futuro da humanidade? Aquele que respeita incondicionalmente seu próximo e se entrega às causas mais nobres não necessita professar uma fé explícita em Deus. No entanto, se o ser humano perdesse sua referência a um mistério maior, definido como Deus ou a transcendência, o respeito incondicional pela dignidade humana também correria o risco de desaparecer (MOINGT, 2010). De onde nos vem a força para o sacrifício desinteressado pelo próximo? Da graça misericordiosa que se realiza em Cristo, afirma o apóstolo Paulo, que liberta a liberdade para a solidariedade desinteressada. De qualquer modo, mesmo para quem não professa fé explícita em Jesus Cristo, a resposta cristã permanece válida: sem a transcendência, o ser humano correrá o risco de se fechar em seus próprios desejos narcísicos, perdendo o referencial de abertura ao outro como aposta de vida mais plena. Portanto, somente a partir da descoberta do amor como fundamento último da própria tessitura do real - dom gratuito incondicional - o ser humano se abre plenamente para a possibilidade do amor solidário.

Segundo o teólogo Carmelo Dotolo, apesar dos grandes avanços da razão no contexto da pós-modernidade, não são poucos também os desafios que ela apresenta, sobretudo no campo dos costumes³. Move-se num terreno fluido no qual é fácil perder de vista a condição do exercício ético que é liberdade de construir o bem. O risco maior é esvaziar o referencial do que seja tarefa de tal construção, diante da explosão de visões de mundo, caindo nas armadilhas do

³ Tese doutoral do teólogo italiano (1999) que mais tarde publicou uma obra na qual investiga a relação entre cristianismo e razão enfraquecida (2007)

fundamentalismo ou na superfície do relativismo. De modo que “quais são os elementos que alimentam a pergunta ética contemporânea, embora na incerteza e fragmentação das suas opções, é questão não simples de desembaraçar” (DOTOLO, 2007, p. 95). O fato é que a pretensão moderna de um quadro firme de valores, sobretudo com a concentração no sujeito emocional, torna cada vez mais desafiante uma ética compartilhada.

Nesse sentido, o horizonte da imanência, ainda que seja nele que o ser humano empenha-se com sua liberdade, reconhece-se como insuficiente para discernir os critérios de seu agir de forma plena. São inegáveis os ganhos da hermenêutica niilista ao explorar a condição encarnada do ser humano, revelando que a verdade é sempre contagiada por contextos, linguagens, interesses. Contudo, ela mesma reconhece que ao se manifestar sobre qualquer paradigma, a razão não pode fazê-lo sem o inquieto reconhecimento de sua incompletude. Assim, se vê iluminada, no campo da práxis solidária, voltando-se para a possibilidade do ser que a sustenta, do contrário estaria simplesmente mergulhada num vazio do qual não sairia por si mesma. Voltar ao ser significa, de alguma forma, perguntar-se outra vez pela transcendência, privilegiando seus aspectos relacionais sem apresentá-la como princípio imutável do qual o ser humano seria mero espectador. Dessa forma, é possível acrescentar que:

uma ética sem transcendência não só aparece infundada, porque favorece um espiralar-se da vida no equilíbrio do particular bem estar, mas declara a sua fragilidade diante do deslocamento e do enfraquecimento do conceito tradicional de subjetividade, intérprete daquela força utópica inscrita no ainda não da transformação da história que pertence já aos arquivos da ilusão (DOTOLO, 2007, p. 99).

Caso não queira acomodar-se a uma visão reducionista de que se deve respeitar, em última instância, a decisão subjetiva, ou a tendência em se apegar outra vez ao princípio da verdade como correspondência entre razão e ordem natural objetiva, a busca pela solidariedade na pós-modernidade deve trilhar caminhos novos. Se a proposta sobre os fins da verdade absoluta mostrou a ilegitimidade de qualquer fundamento que seja agressivo à consciência do sujeito e de seu direito de decidir, afirmou-se também, para que o ser humano não se perca em seu fechamento egoísta, que é necessário um caminho que leve à justiça, à virtude, à responsabilidade, à alteridade. No entanto, a busca de um prazer sempre mais prazeroso como pedra fundamental dos anseios contemporâneos, bifurcando-se em lógicas do erotismo como fluxo pós-moderno das relações, são provas de fragilidade do investimento subjetivo sem

o compromisso com a solidariedade. Além disso, uma forte tendência estética compreendida como modo de habitar o mundo, privilegiando o fatual como transcendente em si mesmo, acaba por levar à vasta exploração e imposição de leis do mercado com pretensões de serem absolutas. É a imposição de uma sociedade da experiência individual, restando-lhe o drama do que fazer com o outro. A questão é ainda mais aguda quando se considera que “é a lição ética do princípio dialógico que encaminha o homem à descoberta da própria identidade, sobretudo porque o chama à resposta, da qual depende o sentido de sua vida” (DOTOLO, 2007, p. 116).

A razão, em sua longa história ocidental, é provocada a reconhecer que mesmo sendo fundadora das interpretações variadas, ela não se funda a si mesma e nem mesmo consegue sustentar seu projeto de promoção da paz a partir de si mesma. Quando não se mantém numa atitude reverencial diante do mistério da alteridade, a solidariedade facilmente dá lugar à disputa, à guerra. Certamente o fosso entre ricos e pobres, causado por fechamentos de diversas formas, inquieta qualquer racionalidade que não queira outra vez entrar pelas vias da indiferença e da exclusão⁴. Em certo sentido, a experiência que o ocidente percorreu na acolhida do cristianismo em sua proposta de amor oblato, pode avançar muito mais. Sabendo que o horizonte transformativo da racionalidade enfraquecida, dialogal, comprometida em primeiro lugar com a escuta atenta do outro, é forma possível de acolher o princípio da caridade.

Sendo assim, de onde parte o centro mais límpido da experiência de abertura dialogal senão de um dom reconhecido como a própria autocomunicação divina como condição da práxis amorosa? Amor encarnado: “Ele não se apegou ciosamente à sua igualdade com Deus. Ao contrário, aniquilou-se a si mesmo” (Fl 2, 6-7). O evento cristão aponta precisamente para a gratuidade do amor como instância dinâmica e referencial para a construção de qualquer relação que queira ultrapassar os limites de domínios egoístas. “É por isso que a teologia cristã compreende esta autocomunicação como absolutamente gratuita” (RAHNER, 1983, p. 147). Tal novidade é singular, sem a qual a humanidade nem mesmo teria acesso ao chamado para a promoção do diálogo e da paz.

⁴A reflexão teológica não deve se esquecer do primado segundo o qual a fé é mais que uma verdade abstrata, pois é encontro com o amor encarnado de Deus e tomada de posição pela vida. A revelação é síntese da libertação do homem realizada por Deus. Porém, sempre à espera da cooperação humana ao agir divino. Por isso, há uma “correlação inseparável entre criação e redenção, entre fé e viver no mundo, entre transcendência e imanência, entre história e escatologia, entre relação espiritual com Cristo e conversão numa vida vivida no seguimento” (GUTIERREZ; MÜLLER, 2013, p. 38).

Apresentando-se como promotora da fraternidade radical, é a história da cruz de Jesus que aponta não somente para o esvaziamento de Deus, porém para sua força amorosa criadora do homem e do seu destino que é a comunhão amorosa. Sem colocar-se numa postura exclusivista, descartando a imanência enquanto livre em sua resposta, o legado cristão contribui com algo de inédito ao humanismo e à identidade do próprio homem, afinal de contas, no centro da revelação cristã está o amor de Deus pela humanidade que se manifesta em Cristo. O amor é, em certo sentido, a única realidade. Só o amor, de fato, é digno de fé. Segundo Balthasar, “não se deve e não se pode acreditar senão no amor. Esta é a tarefa, a obra da fé, reconhecer este *prius* absoluto e absolutamente não aferrado. Fé que existe um amor, um amor absoluto e que este é o último ponto de chegada além do qual não existe outro” (BALTHASAR, 1991, p. 103). Por isso, a antropologia teológica apresenta uma convicção importante, ou seja, “em particular, na perspectiva da ontologia da criaturidade que colhe a identidade do homem na relação com a alteridade de Deus e do próximo, e no evento cristológico o sentido profundo de sua dignidade.” (DOTOLO, 2007, p. 304).

A mensagem bíblica revela que o destino do homem não é o estar diante de si, mas a abertura ao encontro, a abertura ao outro. Questão importante sobretudo para os pensadores alérgicos às dimensões transcendentais, crentes de ser o homem o próprio critério e intérprete de si mesmo, profetas de um horizonte antropológico da utopia de um humano ideal, total, que culmina numa metafísica do agir e da lógica da produção. Homem rizomático, que pensa e organiza sua existência sem fundamento, sem finalidade, entretanto imerso em um mal-estar cultural expresso em vários conflitos políticos, econômicos, religiosos. Por isso mesmo, a teologia continua escutando sua inquieta condição de interrogante, de hermeneuta da própria origem e destino. Ou seja, ainda que o ser humano queira mergulhar numa horizontalidade cotidiana total, em paz com a multiplicidade de construções pessoais e coletivas, a pergunta pelo sentido não lhe abandona. De outra forma, “é impensável o homem fora desta ontologia da busca que o projeta na paixão pelas perguntas fundamentais da existência, peregrino do absoluto que na história indica o método do além das coisas, o horizonte dos significados antes que as metas das evidências”. (DOTOLO, 2007, p. 321).

A fé cristã revela que somente é possível ser si mesmo devido a uma abertura previa ao outro, sendo o desejo do encontro um descortinar daquela dimensão de *ainda não* que sua busca anseia. De tal forma que o caráter mais especificamente antropológico que o cristianismo aprofunda é o encontro com o

outro como origem e destino da existência, caso não prefira ser tragado pela solidão da finitude. De tal maneira que o amor é o sacramento da liberdade, libertada e libertadora (cf. 1Cor 13,4-8). Mostra que o ser pessoa comporta uma dimensão inevitável de participar da abertura ao outro, dimensão que ao mesmo tempo o engrandece e o torna frágil caminhante. A relação com a alteridade é pátria constitutiva, portanto, onde mora o ser humano. Sendo assim, “a experiência bíblica da finitude do eu carrega consigo a hermenêutica do limiar, consciência de uma diferença ontológica que no mostrar o homem como ser de necessidade, indica no sair de si toda uma verdade da finitude na abertura ao Outro e no vir-do-outro” (DOTOLO, 2007, p.329).

Então, é inevitável, ao tratar da plausibilidade da fé como experiência amorosa, que se considere que a *caritas* que a salva não pode salvar de outra forma senão na acolhida como dom que deve tornar-se tarefa na mais tenra situação de fragilidade, hóspede de toda pessoa. De outro modo, o tempo da vida deve ser lugar da vivência concreta, do desenrolar da busca de construção de fraternidade, não significando que ele mesmo já seja a plenitude de tal busca. O tempo presente é momento de decisão. Lugar de serviço ao acolhimento e ao pastoreio do ser, apontando para um excesso escatológico que é a dimensão da promessa, na qual o tempo revela a inquieta não adaptação do ser humano à realidade assim como ela se lhe aparece. É a espera do futuro, essa tensão sadia que faz da existência o lugar da decisão e da escuta do tempo como favorável. Por isso, “a pessoa e a mensagem de Jesus de Nazaré põem um início inédito, testemunhado na consciência das primeiras comunidades cristãs de ser no tempo propício, definitivo e decisivo” (DOTOLO, 2007, p. 350). De outro modo, o que carrega de sentido as experiências humanas é estar sempre diante da possibilidade de interferir, livremente, no dom recebido, no tempo atual, sem ter a posse do resultado final de suas próprias decisões, ultrapassando a tentação técnica de conceber o tempo como imediato e fechado no presente, tão próprio das posições narcísicas pessoais ou culturais.

A *caritas* como existencial teológico fundamental se apoia, portanto, no conceito de *graça*, que não se configura como um elemento extrínseco à realidade humana, mas como aspecto intrínseco ao ser humano, identificado com a própria presença de Deus nele. Deus, em última instância, constitui o fundamento do amor incondicional e desinteressado. Para perseverar no bem como orientação fundamental da vida, o ser humano necessita da graça, da autodoação de Deus a ele o que, segundo o cristianismo, se realiza plenamente em Cristo e no Espírito. Espírito que universaliza a presença graciosa de Deus

em Cristo para além das fronteiras do cristianismo. O problema da *caritas* da filosofia niilista aberta ao diálogo com o cristianismo se encontra no seu imanentismo, deixando a impressão de que o bem é possível ao homem entregue à suas próprias forças. Se a intuição de Vattimo, por exemplo, se revela válida sob diversos aspectos, parece faltar-lhe, no entanto, visão mais teológica da graça, o que não é possível sem o conceito de *revelação*, ausente de sua filosofia.

Enfim, o cristianismo deve ser reconhecido por toda a promoção da vida que emana de sua luta pela solidariedade e pela busca do bem comum. Construir um norteamiento antropológico para a cultura atual, carregada de egoísmo, de preconceitos, de domínio mercadológico, não será possível se, de alguma forma, não se escutar outra vez as propostas geradoras das grandes conquistas democráticas, sobretudo ocidentais. Se, por um lado, essas propostas seriam muito limitadas caso a vivência da fraternidade não fosse reconhecida como legado da fé cristã, da qual a racionalidade hermenêutica deve reconhecer-se filha, abrindo-se ao conceito de dom gratuito, sem o qual a solidariedade seria uma meta inatingível. Por outro lado, ao trazer para as reflexões pós-modernas a *caritas* como fundamento hermenêutico, a filosofia contribui com o cristianismo de modo especial no aprofundamento de seu mandamento maior, que é o amor a Deus e ao próximo.

4 CARITAS: COMPAIXÃO LIBERTADORA DOS ENFRAQUECIDOS DA HISTÓRIA

O anúncio de Jesus Cristo instaura um modo de vida que entra em confronto com desvios culturais. Desvios que escandalizam a consciência de uma razão não onipotente, interpelando a humanidade a sair de tantas formas de fechamento e apostar na construção de sua dignidade. Por isso é necessário continuar falando de Deus como alteridade, como condição de liberdade para o homem, e não como solução barata para suas carências existenciais (FORTE, 2006). O desamparo da finitude, colhido pela razão no reconhecimento de sua herança kenótica cristã, paradoxalmente instaura a consciência de que no destino finito do ente humano habita a vocação de pastorear o ser. Tal pastoreio não acontecerá de fato pelas vias assertivas do que seja, em absoluto, o amor de Deus, todavia pela sua acolhida, na história, que continua como lugar de sua mais misteriosa relação dialogal. História na qual habita Deus e homem, entregando-se numa espécie de confiança livre cotidiana. Diante deste referencial, algumas tarefas emergem para que a aventura existencial não se paute, sobretudo, pela desastrosa experiência do fundamentalismo, do

relativismo, de todo e qualquer excesso narcísico que distorce a vocação amorosa humana ou manipulam a experiência cristã de Deus.

Primeiramente, necessária será uma mística do cotidiano que instaure a busca contínua do cuidado com a natureza, com os outros, com tudo que é criado. Neste caso, levar a sério a finitude como habitação do ser, ao contrário de desprezar a criação, leva a olhá-la com mais profundidade em sua condição de possibilidade: o mistério do amor que cria e recria e que pede uma ação transformativa diante do drama de todo aquele que padece de carências variadas. Por certo, se há situações nas quais são reconhecidas a injustiça, a violência, a destruição, tais cenários devem interpelar o crente e o não crente para uma busca humilde e empenhada do que seja o amor, a fraternidade. O belo debate entre Umberto Eco e Carlo Maria Martini, resultaram em páginas de sincero reconhecimento de que crentes e não crentes participam de uma mesma busca, ou seja:

que existe um húmus profundo que crentes e não-crentes, pensantes e responsáveis, alcançam, sem que, no entanto, consigam dar-lhe o mesmo nome. No momento dramático da ação importam mais a coisa que o nome, e nem sempre vale a pena levantar uma *quaesito di nomine* quando se trata de defender e promover valores essenciais para a humanidade (MARTINI, 2012, p. 23).

Em segundo lugar, o empenho da razão e da fé no limiar de horizontes tão obscuros como as catástrofes ecológicas, a iminência de guerras perigosas, os conflitos religiosos, o consumismo irresponsável, deve andar na direção de defesa da solidariedade. Desse modo, é importante a pergunta: “por que o altruísmo, a sinceridade, o respeito pelos outros, o perdão dos inimigos são sempre um bem e devem ser preferidos, mesmo ao preço da própria vida, a comportamentos contrários?” (MARTINI, 2012, p. 74). Uma resposta não passaria por outra vertente senão pelo reconhecimento de que o terreno comum entre crentes e não crentes, de fato, é o trabalho pela promoção do homem, pela justiça e pela paz. Todavia sem a herança cristã da *kênosis* tal terreno seria ainda inteligível?

Como terceiro marco referencial encontra-se a dramática situação dos que vivem na exclusão, na pobreza, na indigência. Se a hermenêutica pós-moderna e a fé cristã realmente levarem a sério sua intenção maior que é a de apostar na pluralidade interpretativa, ela será um bom canal de escuta e promoção dos que nem podem contar sua história. Ou seja, terá a disposição criativa de libertação das grandes massas, fadadas ao silêncio mortífero imposto por formas de violência, como é o capitalismo mercadológico. De tal modo que,

o amor é o sustento e a plenitude da fé, do abandono ao Outro e, inseparavelmente, aos outros. Aqui encontramos o fundamento da práxis do cristão, da sua presença ativa na história. Para a Bíblia, a fé é a resposta total do homem a Deus que salva por amor. Nesta perspectiva, a inteligência da fé aparece não como a inteligência da simples afirmação - quase uma recitação - da verdade, mas de um empenho, de um compromisso que envolve todo o homem, com uma tomada de posição diante da vida (GUTIÉRREZ, MÜLLER, 2013, p. 83).

A acolhida amorosa da interpelação que o movimento da *kênosis* divina revela e espera, longe de ser uma anulação da racionalidade humana, transforma a mesma em instância empenhada na construção de uma realidade plausível diante dos anseios mais profundos reconhecidos pela existência humana. Caso assuma sua condição, de fato encarnada, a razão vislumbrará um *ethos* finito, sem pretensões absolutas, todavia autenticamente consoante com processos de libertação de qualquer domínio ou violência. Do contrário, restará sempre o perigo do abissal e defensivo embate de cenários religiosos sem incidência transformativa ou uma racionalidade puramente técnica e instrumental. O hiato entre a razão autossuficiente e uma fé restrita ao campo da onipotência dos desejos, continuaria provocando danos imensos principalmente na construção de uma fraternidade global.

CONCLUSÃO

Diante de impasses pelas quais passam a humanidade e seu meio ambiente, é urgente promover um debate sério entre razão e fé, deixando aparecer os desvios e possibilidades, necessários para qualquer meta transformativa. Apresentou-se, assim, elementos possíveis, de consequências promissoras e de bifurcações a serem conferidas, entre aspectos teológicos e produções da filosofia contemporânea. Muitas vezes tais elementos estão entrelaçados na convicção de que uma razão consciente de sua condição finita e dialogal é chamada a reconhecer a experiência cristã como reveladora do amor. Fundamento hermenêutico de uma aventura antropológica que aprofunda o sentido da criação como evento divino. De modo que filosofia e teologia não são antagônicas e sim partes de uma realidade que manifesta o próprio diálogo entre Deus e humanidade. Tal diálogo seria o horizonte de abertura, por excelência, sobretudo numa sociedade sempre mais pautada pela diversidade cultural.

Notou-se que o enfraquecimento das grandes verdades políticas, religiosas, culturais, instiga o ser humano pós-moderno a responder desafios bem concretos no terreno sobre o qual transcorrem seus dias. As fronteiras culturais

estão cada vez mais abertas, dando chances para encontros com histórias e valores diversos. Convive-se, em todos os momentos, com formas de pensamento, de sentido existencial que extrapolam o dia a dia organizado, trazendo complexas questões para uma convivência social pacífica. As redes virtuais expressam cenários muito mais próximos da transitoriedade do que de unidades bem estruturadas com pretensões de durabilidade. O que se afirma hoje, amanhã pode tornar-se ultrapassado, fazendo da velocidade uma constante no tecido das construções existenciais. Diante disso, mostrou-se a plausibilidade do amor como fundamento hermenêutico existencial, plenamente revelado por Cristo.

Por isso, a diversidade não quer dizer, a princípio, uma barreira, desde que encarada como possibilidade de crescimento, de diálogo, de ir adiante, como bem revelam as inspirações hermenêuticas. Na tradição cristã, Jesus disse de um “extra”, ao afirmar que “se alguém o forçar a caminhar com ele um quilômetro, caminhe dois quilômetros” (Mt 5, 41). Ou seja, nesse caso a meta não pode ser o mínimo, o politicamente correto, mas sim o máximo, a busca constante, o esforço incansável pelo encontro. De alguma forma, os cenários atuais interpelam o pensamento humano para um extraordinário no que diz respeito à convivência, seja ela nos pequenos ciclos ou até mesmo nas relações internacionais. Sem a busca de um consenso, sem a sincera disponibilidade para o diálogo, o que seria uma chance, a riqueza da diversidade, pode se transformar num caos devastador.

Assim sendo, foi apresentado que uma postura fundamental necessariamente será acolher a caridade como andítedo dos cenários absolutistas ou relativistas, que nas lidas hodiernas apresentam-se como saídas perigosas. Infelizmente, parece que seu retorno tem sido uma constante. Quantas expressões banalizadas, por exemplo, em questões de fé, sem racionalidade mínima. Chega-se até mesmo a defesas de ideais infundados, com juízos arbitrários. Sugeriu-se, assim, que viver a verdade do amor, em sua condição mais radical oblativa, é possível caso a razão não se feche à possibilidade de considerar o ser humano como transcendental. O presente artigo investigou em que sentido a filosofia do pensamento enfraquecido valoriza elementos importantes da experiência cristã e, ao mesmo tempo, como a teologia deve continuar propondo o amor também em sua dimensão transcendental, sem a qual o conceito de caritas permanece incompleto e incacabado.

De alguma forma, o drama amoroso da *kénosis* do Filho de Deus, ao convidar a razão enfraquecida a assumir sua inevitável situação finita, evitando posturas de domínios arrogantes e fechamentos perigosos, é interpelação a um dom amoroso que dela não provém. E, por sua vez, a razão aberta aos apelos do amor divino pode ser iluminadora sobretudo no combate de propostas religiosas que reforçam alienações e auto-enganos como acontecem nas teologias da prosperidade. A longa tradição cristã deve incentivar a razão a implicar sua grande força em busca de lucidez que auxilie a encarnação concreta da *caritas* para que não se torne mera categoria abstrata ou um sentimento vazio que não favorece pessoas e comunidades a fazerem a experiência do Deus de Jesus. Tal caminho, como pretendeu a presente reflexão, será possível se não for eliminada a dimensão de dom, de alteridade que o amor cristão possui.

Enfim, razão e fé dão testemunho de que mais do que acostumar-se a fórmulas prontas de convívio, a *caritas* parece rasgar os céus atuais como luz de uma prática fraterna que realiza a vocação transcendental do ser humano para o amor. Amor que, sem roteiro definido, espera de cada um, de cada raça, a formação de uma consciência antropológica mais amigável. Todavia seria impossível tal realização caso na *caritas* não fosse reconhecida a intrínseca relação entre Deus e homem no evento salvífico *kenótico* chamado Jesus Cristo. E para além de um individualismo religioso, o cristianismo, no evento de Jesus Cristo, amor sem limites e esvaziado, propõe um elemento que faz pensar também na época pós-moderna. Se a crença em Deus como fundamento não suporta as questões de uma filosofia hermenêutica, por sua vez a *caritas* abre uma perspectiva mais amigável, mas que exige também o reconhecimento do dom e a tarefa de continuar dialogando e superando conflitos porque ela, de alguma forma, não é algo automático.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, H. U. Von. **Solo l'amore è credibile**. Roma: Borla, 1991.

COMTE-SPONVILLE, André. **L'Esprit de l'athéisme**. Introduction à une spiritualité sans Dieu. Paris: Éditions Albin Michel, 2006.

DOTOLO, Carmelo. **La Teologia fondamentale davanti alle sfide del 'pensiero debole' di Gianni Vattimo**. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999.

DOTOLO, C. **Um cristianesimo possibile**. Tra postmodernità e ricerca religiosa. Brescia: Queriniana, 2007.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem?** 15. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2012.

FORTE, B. **Um pelo outro.** Por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dalla parte dei poveri.** Teologia della liberazione, teologia della chiesa. Padova: Mensaggero di Sant'Antonio, 2013.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, J. **A dialética da secularização.** Sobre razão e religião. 2ª ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

MAC DOWELL, João A. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. **Interações - Cultura e comunidade.** V. 5, n. 7. Uberlândia: Faculdade Católica, 2010, p. 173-182.

MENDOZA-ALVARES, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade.** Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.

MOINGT, J. **Croire quand même.** Libre entretiens sur le présent e le futur du catholicisme. Paris: Tems Présent, 2010.

RAHNER, Karl. **Traité fondamental de la foi.** Paris: Centurion, 1983.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso.** São Paulo: Record, 2004.

*Recebido em 17/08/15
Aprovado em 18/11/15*