

Douglas Carré

# *Cristianismo e* PÓS-MODERNIDADE

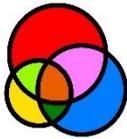


Com a crise da razão iluminista, os grandes desastres ocasionados mundialmente pelos totalitarismos do século XX e a Segunda Guerra Mundial, deu-se início a um processo de ruptura e superação da Idade Moderna, caracterizada pelo endeusamento da razão e, conseqüentemente, da ciência e da técnica. Surge aí um novo paradigma, um novo dia para a religião cristã, posta de lado pela modernidade. Esse novo dia é fruto, não-paradoxal, da morte de Deus narrada por Nietzsche e da já citada crise da razão iluminista. Neste novo tempo nasce a possibilidade do encontro do sujeito pós-moderno com a religião que, por sua vez, tem a oportunidade de voltar-se à sua própria essência, isto é, à vivência da caritas, promovendo o diálogo com as demais religiões, o respeito e a tolerância étnica e cultural.



*editora fi*  
www.editorafi.org

**CRISTIANISMO E  
PÓS-MODERNIDADE**



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

*Comitê Editorial da*

- 
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
  - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
  - **Christian Iber**, Alemanha
  - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
  - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
  - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
  - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
  - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
  - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
  - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
  - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
  - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
  - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
  - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
  - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
  - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
  - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
  - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
  - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
  - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
  - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
  - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
  - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
  - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
  - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Douglas Carré

# CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco  
**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni  
**A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.**

**Comitê Científico:**

Prof. Dr. Antônio Amélio Dalla Costa;  
Prof. Dr. Ricardo Rossato;  
Prof. Ms. Vilson Venturini.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 46

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

CARRÉ, Douglas.

Cristianismo e pós-modernidade. [recurso eletrônico] / Douglas Carré -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.  
74 p.

ISBN - 978-85-5696-023-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Pós-modernidade. 2. Cristianismo. 3. Religião. 4. Moral.  
I. Título.

---

CDD-201

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia e Filosofia 201

# *Lista de Abreviaturas e Siglas*

---

DA: Documento de Aparecida

DGAE: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (2015-2019)

EG: Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Papa Francisco

LG: Constituição Dogmática Lumen gentium do Concílio Vaticano II

GS: Constituição Dogmática Gaudium et Spes do Concílio Vaticano II



*Apresentação . 11*

*Considerações Iniciais . 13*

*1 - O fim da Modernidade . 16*

*2 - O caminho da Kénosis . 36*

*3 - O caminho da Caritas . 48*

*Considerações Finais . 68*

*Bibliografia . 70*



# *Apresentação*

---

Noeli Dutra Rossatto

O presente livro tenta responder a uma questão central, difícil e de complexo tratamento, da qual não podemos fugir em uma abordagem filosófica ou teológica que procura enfrentar o problema do papel da religião nos tempos atuais. A questão é: ainda há espaço para a religião cristã?

Esta questão remete imediatamente a dois problemas principais.

O primeiro problema é retrospectivo. Trata-se de investigar se, nos chamados tempos pós-modernos, em que ainda sofremos a ressaca da longa noite da vigília da morte do Deus da metafísica tradicional, haveria um lugar para a religião. A resposta positiva a este problema implica em abordar um segundo, que é prospectivo. Teremos de saber se, depois da secularização e da crise das grandes narrativas religiosas, uma das religiões chamadas a ocupar este lugar vazio será mesmo o próprio cristianismo.

Dois autores principais serão os guias que o autor deste livro utiliza para responder a estas questões. Um deles é o filósofo contemporâneo Gianni Vattimo. O outro é o abade cisterciense Joaquim de Fiore que viveu na segunda metade do século XII.

Com Vattimo, instaura-se a possibilidade de entender que a crise da metafísica ocidental, estampada mais visivelmente no decreto da morte de Deus, e a própria secularização fazem parte de um mesmo movimento do pensamento e da prática filosófica e teológica do ocidente cristão. Assim, o Deus da metafísica e do próprio cristianismo fora colocado em cheque em suas três manifestações principais: a face moral (Nietzsche), a face ideológica (Marx) e a face inconsciente (Freud). No entanto, é o declínio do mesmo Deus-Pai, a um só tempo moralista, acríptico e autoritário. É o outono do mesmo Deus da metafísica ocidental e do Antigo Testamento. Mas também, na

esteira disso, é o esgotamento do período do Deus-Filho do Novo Testamento, que já não mais responde suficientemente aos anseios dos tempos atuais. A cristandade chega ao seu crepúsculo religioso e filosófico ao mesmo tempo, e uma das expressões mais palpáveis e frias é a ciência e a técnica.

É neste contexto que ganha relevância outra questão: seria ainda o cristianismo uma resposta atual? Que tipo de resposta? E que tipo de cristianismo?

A perspectiva seguida pelo autor deste livro se auxilia do Joaquim de Fiore lido por Vattimo. O abade Joaquim havia proposto, na esteira da crise do primeiro milênio de nossa era, uma releitura da história da salvação que afixava um longo, renovado e próspero estado espiritual. Sua teoria da história se baseava na plena realização das três pessoas da Trindade divina. Para ele, o estado paterno, de obediência servil à lei, já se havia cumprido; o estado filial, vivido com mais liberdade, se cumpria por aqueles dias. Uma nova era do Espírito seria iniciada em breve e inauguraria um período de plena liberdade, amor e paz. Assim como a proposta joaquimita, que responde à crise do cristianismo do primeiro milênio, Vattimo vislumbra sua recomposição em tempos pós-modernos.

O foco desta recomposição do cristianismo nos tempos atuais será retomado pelo autor deste livro em uma categoria central: a *caritas*. O tipo de amor atribuído à *caritas* coincide com a própria novidade do cristianismo dos primeiros tempos. Por isso, é a *caritas*, alicerçada na fé e na esperança, a principal das virtudes teológicas. Mas a *caritas* é, sobretudo, o núcleo vital da vida cristã em comunidade, a qual imita e reproduz a própria vida divina intratrinitária.

Contudo, para que tenhamos os contornos mais precisos da atual crise espiritual e da pertinência da resposta amparada na virtude mais alta do cristianismo, a *caritas*, é indispensável a leitura deste livro.

# *Considerações Iniciais*

---

O panorama cultural atual é fabuloso e deslumbrante por sua complexidade, variedade e heterogeneidade. Tem-se um mar rasgado de possibilidades abertas à existência humana e a diversidade de vozes, culturas e costumes é tão numerosa quanto as estrelas do céu e os grãos de areia da praia do mar.

Diante deste horizonte vastíssimo, em que se situa o ser humano, cabe perguntar: há espaço para a religião cristã neste contexto? Sua voz ainda pode ser ouvida? Sua mensagem ainda possui validade? Sua narrativa ainda é compreensível? Seu projeto ainda é realizável?

Com a crise da razão iluminista, os grandes desastres ocasionados mundialmente pelos totalitarismos do século XX e a Segunda Guerra Mundial, deu-se início a um processo de ruptura e superação da chamada Idade Moderna, caracterizada pelo endeusamento da razão e, conseqüentemente, da ciência e da técnica.

A teologia e a religião cristã vivem, então, desde a metade do último século, às voltas com uma nova realidade, complexa e, por vezes, incompreensível, onde se reconhece, em todas as suas sendas, a diversidade e a heterogeneidade. A queda da cristandade tornou-se, de fato, visível e palpável somente após este momento.

Devido ao desenvolvimento da ciência histórica e cultural que colocaram em crise o eurocentrismo e, conseqüentemente, sua “religião oficial”, iniciou-se a maturação de uma consciência plural(ista) que não fica a mercê de um único e antidemocrático critério de verdade, fundado e justificado num fundamento último, estável e imutável, que exclua a diferença, identificando-a como erro. A nova sociedade, fruto da mudança de época ocasionada pelo fim da modernidade é, conseqüentemente, menos dogmática, menos intransigente, menos absolutizada, o que

a possibilita tornar-se conhecedora da diversidade e participante de uma nova cultura da tolerância e do diálogo.

Buscaremos demonstrar como é possível ao cristianismo retomar seu lugar na sociedade atual, manifestando que a mensagem cristã tem, agora, um novo dia de florescimento e a oportunidade de tornar-se mais próxima à sua verdadeira essência, isto é, ser, como o Mestre, anunciadora e protagonista em palavras e ações, de uma sociedade nova, solidificada sobre o respeito à diferença, acolhida às diversas culturas e tradições religiosas, apregoadora do amor mútuo e do bem querer que ultrapassam e independem de raça, etnia, sexo, orientação sexual, condição social e, inclusive, religião.

Iniciaremos expondo, em grandes linhas, o processo de superação da modernidade e apresentando argumentos que demonstram a ruptura necessária à passagem à pós-modernidade. Este percurso histórico-cultural que faremos nos auxiliará a perceber com mais clareza os atuais elementos sociais que nos possibilitam conjecturar nossa tese, pois, como diria Freud, “quanto menos alguém sabe do passado e do presente, tanto mais inseguro será o seu juízo sobre o futuro” (2010, p. 35).

O capítulo, “O caminho da *Kénosis*”, apresenta a secularização como um elemento central da fé cristã e como caminho, inevitável, a ser percorrido pelo cristianismo, em vista do debilitamento das suas estruturas institucionais fortes, para poder realizar sua vocação, pois “do mesmo modo como Jesus Cristo [...] esvaziou-se a si mesmo [...] a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho” (LG, n. 8).

O terceiro capítulo deste livro, “O caminho da *Caritas*”, apresenta o mandamento do amor como cerne da vida cristã, única razão de ser do cristianismo e único critério para o seguimento de Jesus. A vivência e a promoção da *caritas* é o caminho que permite o diálogo entre a religião cristã e a pós-modernidade e é a chance daquela ser ouvida nesta. Sendo sua origem e essência, a vivência e realização da

---

*caritas*, possibilitará o surgimento de uma nova ontologia religiosa cristã, agora de fundo ético, menos doutrinal e mais vivencial, menos institucional e mais dialogal, menos teleológica e mais concreta.

Nosso guia referencial é o filósofo italiano Gianni Vattimo. Vattimo é, por excelência, o filósofo da pós-modernidade. Sua crítica filosófica nos proporciona uma visão panorâmica da modernidade e do processo de superação da mesma. Grande conhecedor da cultura, da teologia e da filosofia cristã, nos permite encontrar nele valioso auxílio propedêutico para nossa leitura do mundo atual. De Gianni Vattimo partem as principais proposições que embasam nossa tentativa de afirmar o retorno da religião após a “morte de Deus”.

Lançamos mão, também, de alguns dos principais textos, sobre esta temática, de João Batista Libanio, um dos teólogos brasileiros que mais refletiu e mergulhou nos grandes questionamentos colocados ao cristianismo pela pós-modernidade, pois sua teologia madura, realista e crítica, não se ausenta de dar respostas e propor caminhos para os grandes desafios atuais.

Enfim, o presente texto quer propor a aproximação do cristianismo com a pós-modernidade, tal qual se apresenta na atual conjuntura, e demonstrar como o cristianismo tem a possibilidade de se reestabelecer nos tempos hodiernos como religião da *caritas*, ciente de sua essência *kenótica* e de sua missão de anunciador e promotor de uma nova humanidade e uma nova sociedade, pois “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também [...] dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (GS, n. 1).

# 1

## *O fim da Modernidade*

---

Discorrer sobre o tempo nunca foi tarefa fácil, mas sempre motivou e inquietou a todos, haja vista a dinamicidade do mesmo e o fato de que se “o tempo não para”, também não podemos parar, pois, do contrário, seremos devorados por ele.

Contextualizar-se no tempo, isto é, saber em que ponto se está, é tarefa primeira, porém mais do que situar-se no tempo e inquietar-se com ele é preciso decifrá-lo e dá-lo uma resposta, como Édipo a Esfinge. Esta resposta é o ponto nevrálgico que explica as ações e o modo de ser do sujeito.

### **1.1 MUDANÇA DE ÉPOCA**

Tornou-se habitual, hoje, o discurso a cerca de “épocas de mudança e mudanças de época”. É consenso que houve na história da humanidade muitas épocas de mudança, porém as mudanças de época foram poucas, dado o fato de que uma mudança de época supõe grande *Überwindung*, ou seja, um ultrapassamento da época anterior e não apenas um deslocamento de princípios e fundamentos.

Um exemplo claro de uma época de mudanças foi o que ocorreu na passagem do medievo à idade moderna, haja vista o fato que a modernidade não questionou o fundamento sobre o qual repousava a época medieval, mas apenas o trocou. Troca essa que consistiu na negação do teocentrismo e na afirmação do antropocentrismo. Da sociedade medieval, fundamentada na fé, sustentada pela religião e alicerçada sobre Deus, passou-se à sociedade moderna fundamentada na razão, sustentada pela técnica e

---

alicerçada sobre o Estado. No dizer de Rossato “o teocentrismo cristão medieval é substituído por um outro sagrado: a sacralidade da razão substitui a sacralidade religiosa” (2012, p. 89).

A modernidade, ainda que colocando-se como totalmente nova, conservou da idade anterior, a noção de fundamento. Não questionou, em si, a existência de fundamentos, apenas questionou o fundamento da idade anterior, a qual ela chamou de medieval ou idade das trevas, a saber: Deus mesmo tido como *Gründ*, isto é, como fundamento, motivo, causa.

A pós-modernidade, porém, vem com uma forte e severa crítica à modernidade, uma vez que com a defesa do fundamento, ela abriu espaço e deu suporte aos totalitarismos, colonialismos, fundamentalismos, dogmatismos e tantos outros “ismos” que bem conhecemos.

Deu-se início, então, com a crise da razão iluminista, os grandes desastres ocasionados mundialmente pelos totalitarismos do século XX e a Segunda Guerra Mundial, a um processo de ruptura e superação da chamada idade moderna, caracterizada pelo endeusamento da razão e, conseqüentemente, da ciência e da técnica. Este processo de crise da modernidade apresentou-se como uma verdadeira mudança de época, pois não apenas colocou em xeque os fundamentos que a sustentavam como os dissolveu.

Uma vez que ser contemporâneo não é um adjetivo a ser dado a todos os sujeitos que coexistem, isto é, que existem num mesmo período de tempo, alguns estão vivendo o declínio do sujeito burguês, que no século XIX estava em pleno triunfo. Outros estão num tempo de aplainamento das culturas e tradições em busca do retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido. Outros, ainda, vivem uma condição pós-moderna, onde a morte do sujeito e das instituições é a última onda do terrível tsunami da morte de Deus.

A época moderna começa com René Descartes que julgou não mais aceitável o velho método de ver a realidade e, conseqüentemente, a constituição do saber que havia sido alicerçada sobre esse método. Necessitava-se de um novo método aberto às descobertas científicas e que não estivesse fora da lógica das mesmas. “Ao mundo que se estava construindo sobre novas ordens sociais e sobre uma nova ciência correspondia o sujeito, o ‘eu’, como ponto de partida e o critério de conhecimento da realidade” (TEIXEIRA, 2005a, p. 11).

A crise do humanismo ou crise geral de civilização que deu início ao processo de superação da modernidade, segundo Vattimo, está seguramente ligada ao crescimento do mundo técnico e da sociedade racionalizada, além de estar ligada à perda da subjetividade humana nos mecanismos da objetividade científica e, posteriormente, tecnológica.

A técnica aparece como causa de um processo de desumanização, que compreende seja o obscurecimento dos ideais humanistas da cultura em favor de uma formação do homem centrada nas ciências e nas habilidades produtivas racionalmente dirigidas, seja, no plano da organização social e política, um processo de acentuada racionalização que deixa entrever as características da sociedade da organização total, descrita e criticada por Adorno (VATTIMO, 1996, p. 20).

A crise do humanismo, além de estar intimamente ligada ao ápice da metafísica e ao seu fim, está relacionada de maneira não acidental à técnica moderna, cujo início ocorreu a partir do século XVI com a evolução das ciências e o conseqüente domínio da natureza, de uma forma nunca antes presenciada pelo homem.

Visto pelo prisma de um humanismo autônomo o ser humano se entendeu e, ainda hoje, se entende como senhor e centro do universo, concedendo-se a si mesmo

---

certa prioridade diante das outras manifestações do ser, assumindo o caráter de sujeito absoluto da natureza e da história. Assim sendo, o ser humano, frente aos outros seres, corrobora à sua unidade e autoconsciência – o famoso *cogito ergo sum* de Descartes – e apresenta-se como referência para qualquer outra forma de manifestação ou evidência dos seres.

A técnica, em seu projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis, representa o desdobramento máximo da metafísica, o que impede de se contrapor o triunfo da técnica à tradição metafísica anterior, pois são momentos diferentes de um único processo, uma vez que a metafísica sempre concebeu o ser como fundamento que assegura a razão e do qual a razão se assegura.

Assim sendo, a técnica não se apresenta como uma ameaça para a metafísica e nem para o humanismo, visto que na essência da técnica revelam-se as características próprias da metafísica e do humanismo, até então sempre mantidas ocultas por estes. Essa revelação é momento final, culminância e início de crise para a metafísica e para o humanismo.

Tal é a aproximação, paradoxal e contraditória para muitos, da modernidade com a tradição metafísica cristã que se pode dizer que aquela é filha desta e, também, sua executora. Filha, porque assimilou seus elementos fundamentais e secularizou-os; executora, porque depois se voltou contra ela para lhe despedaçar.

O pensar moderno preza sua capacidade universal. Proclama a superação das culturas tribais e regionais, desenvolvendo valores universais. Ele hauriu tal dimensão da revelação universal bíblico-cristã. A evangelização foi sustentada por essa compreensão de levar uma mensagem à totalidade dos povos, em todos os tempos. E a modernidade se proclamou

---

universal em suas pretensões racionais (LIBANIO, 2006, p. 111).

Para Vattimo torna-se importante a compreensão do anúncio nietzschiano da morte de Deus, para compreender-se a relação deste anúncio à técnica moderna e a consequente crise do humanismo, haja vista que

A crença em Deus foi um fator poderoso de racionalização e disciplina que permitiu ao homem sair da selva primitiva do *bellum omnium contra omnes*, além de ter favorecido a constituição de uma visão ‘científica’ do mundo, que abriu caminho à técnica, com seus efeitos de assegurar e facilitar a existência. E é precisamente por isto que o homem ‘civil’ de hoje não sente mais a necessidade de crer em Deus e que tal crença passou a ser vista como uma mentira inútil e obsoleta por parte, justamente, daqueles a quem, em nome dele, foi sempre ordenado não mentir. Esta é a razão pela qual, segundo Nietzsche, foram os fiéis que mataram Deus (VATTIMO, 2004, p. 21).

O *réquiem aeternam Deo*, entoado pelo homem louco de Nietzsche, citado no aforismo 125 de *A gaia ciência*, não somente anuncia a morte de Deus, momento culminante e, ao mesmo tempo, final da metafísica, como também o crepúsculo ou ocaso do humanismo, já anteriormente citado.

O anúncio nietzschiano da morte de Deus é também anúncio de fim, de superação, da metafísica. Metafísica entendida, obviamente, como a crença numa ordem objetiva do mundo a que o homem deveria reconhecer tanto para poder adequar suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais.

Segundo Gianni Vattimo é inegável a conexão entre a morte de Deus e a crise do humanismo, visto que “o humanismo encontra-se em crise por não poder mais

---

resolver-se num apelo a um fundamento transcendente” (VATTIMO, 1996, p. 18).

Pode parecer, caso considere-se o humanismo uma corrente que coloca o homem no centro do universo e faz dele o senhor do ser, paradoxal esta conexão da morte de Deus, do final da metafísica com a crise do humanismo. Porém, Vattimo defende que

[...] humanismo é nada menos que sinônimo de metafísica, na medida em que somente na perspectiva de uma metafísica como teoria geral do ser do ente, que pensa esse ser em termos ‘objetivos’ (esquecendo, pois, a diferença ontológica), somente em tal perspectiva o homem pode encontrar uma definição, com base na qual possa ‘construir-se’, educar-se, proporcionando-se uma *Bildung*, inclusive no sentido das *humanae litterae* que definem o humanismo como momento da história da cultura européia. Não há humanismo a não ser como desenvolvimento de uma metafísica em que o homem determina um papel para si, que não é necessariamente central ou exclusivo (VATTIMO, 1996, p. 18).

Libanio, recorrendo a Heidegger, também percebe esta conexão

Heidegger interpretou mais longe ainda a “morte de Deus” como o destino da metafísica ocidental. Esta distinguia na esteira de Platão um mundo sensível e suprassensível. Considerava o mundo suprassensível como verdadeiro, real, sustentando e determinando o mundo sensível, fixando-lhe o horizonte. Era o mundo dos ideais, da medida, dos valores, do verdadeiro, do bem e do belo, o qual cumpria a função de fim que tudo iluminava e determinava. Morte de Deus significava que a estrutura

---

fundamental de tudo quanto existia se quebrara (LIBANIO, 2002, p. 16).

## 1.2 PÓS-MODERNIDADE E *PENSIERO DEBOLE*

O mundo hodierno é marcado pela crise das ideologias, pelos graves problemas ambientais, econômicos, religiosos e políticos, assim como pela discussão da globalização e o seu impacto sobre a cultura. Diante deste quadro, aparentemente caótico, o filósofo Gianni Vattimo sustenta a possibilidade, a chance de uma nova interpretação crítica da sociedade e de um lugar em que se anuncie para o ser humano uma possibilidade diferente de existência.

Convencionou-se, tanto na sociologia, como na filosofia e na teologia – não obstante a crítica de inúmeros teóricos destas áreas – chamar os tempos contemporâneos de pós-modernidade. O pós de pós-moderno significa, justamente, a despedida, o distanciamento, o “adeus” à modernidade, na tentativa de fugir, literalmente, das suas lógicas de desenvolvimento, de suas ideologias totalizadoras e totalizantes.

Com a morte de Deus, a crise da razão iluminista e o conseqüente *Ab-Gründ*, ou seja, o fim, a dissolução dos fundamentos absolutos postulados pela metafísica, percebemos o enfraquecimento, o declínio e o debilitamento das estruturas fortes que sustentavam a sociedade moderna e a possibilidade de superação – entendida como *Überwindung*, isto é, ultrapassamento – do então sujeito forte, deixando-o para trás e abrindo espaço ao sujeito *debole*, que na hermenêutica vê a oportunidade de estar, através da linguagem, em relação e diálogo com o mundo, dentro, é claro, do contexto da época atual.

Vattimo tornou-se célebre ao cunhar a expressão *pensiero debole* para se referir a ontologia do declinar, conhecida, também, como ontologia decadente ou, ainda, ontologia fraca.

---

Como vimos, a modernidade caracteriza-se como época das estruturas fortes do ser e das metanarrativas, pois

[...] a Idade Moderna trabalha com a busca da ontologia do ser através da lei do determinismo, constrictão, obrigatoriedade, estabilidade, constância, regularidade, repetição, estrutura e invariabilidade. A idéia fundamental é a do determinismo científico de causa-efeito. É preciso encontrar a estrutura do ser. Quando for encontrada teremos, então, o mundo em nossas mãos. Há uma linearidade que precisa ser encontrada (SANDRINI, 2007, p. 70).

A busca constante do novo – atributo da modernidade – ou seja, de uma verdade cada vez mais fundamental, absoluta, que substitua as existentes, termina por caracterizar Deus como verdade inquestionável e, conseqüentemente, inalcançável, tornando a proximidade desta verdade cada vez mais superior, uma proximidade do absoluto. Diferentemente, a pós-modernidade salta, literalmente, no tempo, não como superação, no sentido moderno de criar algo novo, mas no sentido de *Überwindung*, isto é, ultrapassamento, substituindo as já existentes.

O ser não é negado, muito menos Deus é compreendido como inexistente, o que acontece é que as estruturas fortes deste pensamento, as instituições detentoras destes absolutismos ou verdades últimas é que são desestruturadas, mostrando, também, a sua debilidade.

[...] a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva ‘fundar’: não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo inteiro à própria modernidade. Fica claro, assim, que se deve buscar um caminho diferente. É esse momento que

---

se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia, um acontecimento cujos significados e cujas conseqüências, assim como os da morte de Deus anunciada no aforismo 125 da *Gaia Ciência*, ainda não acabamos de medir. A primeira e mais relevante, que se anuncia na mesma obra, a *Gaia Ciência*, em que Nietzsche fala pela primeira vez da morte de Deus, é a idéia do eterno retorno do igual; o que significa, entre outras coisas, o fim da época da superação, isto é, da época do ser pensado sob o signo do *novum* (VATTIMO, 1996, p. 174).

Remetemo-nos, novamente, à narrativa da morte de Deus na *Gaia Ciência* de Nietzsche. Quando Nietzsche diz que Deus está morto, significa que quem morreu foi o Deus da metafísica, o Deus *Gründ*, fundamento, o Deus das metanarrativas e do pensamento forte. Ora,

[...] o Deus da metafísica foi necessário para que a humanidade organizasse uma vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza – combatidas vitoriosamente com um trabalho social hierárquico ordenado - e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente, mas, hoje, que esta obra de asseguramento está, ainda que relativamente concluída, e vivemos em um mundo social formalmente ordenado, dispendo de uma ciência e de uma técnica que nos permitem estar no mundo sem o terror do homem primitivo, Deus aparece como uma hipótese muito distante, bárbara, excessiva; e, além do mais, aquele Deus que funcionou como princípio de estabilização e segurança e também aquele que sempre proibiu a mentira (TEIXEIRA, 2005a, p. 78).

Com o fim da modernidade ocasionado pela morte de Deus, pela despedida da categoria de progresso linear da

história e de superação – frutos da racionalidade moderna – e a consequente crise da razão, nos encontramos às voltas com a dissolução dos fundamentos que davam suporte à sociedade organizada metafisicamente, isto é, a ideia de que seria possível uma fundação única, última, normativa, forte, que dava estabilidade à construção e organização social. Nesse sentido o *pensiero debole* possui uma ontologia de enfraquecimento do ser e caracteriza-se, sobretudo, pela falta da categoria de fundamento. Esta carência de fundamentação faz parte da pós-modernidade em geral, haja vista o fato que o niilismo – característica da pós-modernidade – nega todas as realidades absolutas.

Torna-se importante reiterar que o anúncio nietzschiano de que “Deus está morto” não é um anúncio metafísico da não-existência de Deus, mas, antes de qualquer coisa, quer ser a tomada de consciência de um acontecimento, a saber, o fim das estruturas sociais estáveis e fundacionais. Assim sendo, Vattimo defende que as estruturas fortes da metafísica, como aqueles conceitos de *arché* e de *Gründ*, são somente formas de asseguaração do pensamento em épocas cuja técnica e a organização social não eram ainda capazes de ver num horizonte mais aberto, menos magicamente garantido.

Questionamo-nos, agora, sobre a origem do pensamento forte. De onde provem este axioma? Vattimo defende a tese de que durante o período oitocentos e novecentos do último milênio, o conhecimento em geral (sobretudo a filosofia e a teologia) sofre um processo de secularização e esta tendência secularizante está fortemente presente na cultura atual. Ela tem a ver com a crise das ideologias, a dissolução das metafísicas históricas e científicas, como também o crepúsculo do mito do progresso e da ideia de história como processo unitário.

A filosofia, de Aristóteles a Kant, pode ser denominada de filosofia da fundação. Em

Aristóteles, por exemplo, a filosofia é o saber da substância, isto é, saber primeiro com respeito a todos os outros. Em Kant, à filosofia não cabe a tarefa de conhecer um estrato do ser. No que se refere ao *noumeno*, se pode apenas pensá-lo, não experimentá-lo (TEIXEIRA, 2005b, p. 116).

Segundo Gianni Vattimo, após Nietzsche, esta ideia de fundação se dissolve, uma vez que, devido à complexidade do mundo dos saberes, torna-se inaceitável a existência de um saber que sustente todos os outros saberes de maneira fundante, além do que, nossa experiência de multiplicidade dificulta a redução de tudo a um único fundamento. “Deste modo, se há uma metafísica, não existe mais um sujeito em grau de praticá-la, já que ninguém é capaz de saber tudo” (VATTIMO apud TEIXEIRA, 2005b, p. 116).

Vattimo (1998, p. 25) em seu livro *Acreditar em acreditar*, no qual qualificou seu próprio pensamento de “filosofia cristã para a pós-modernidade”, falando do *pensiero debole*, afirma que:

Pensamento débil significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica.

Vattimo e Pier Aldo Rovatti (1995, p. 16) descrevem, da seguinte forma, na introdução de *El pensamiento débil*, sua tese acerca do pensamento fraco

[...] a expressão ‘pensamento débil’ constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá

---

transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de uma maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém assinala um caminho, uma direção possível: uma lanterna que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos -, porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível (Tradução nossa).<sup>1</sup>

O *pensiero debole* quer, assim, conduzir o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, forte, absoluta que, fundada sobre a metafísica, pode reclamar a si extensão e profundidade universais, a uma forma *debole* de experimentar a realidade, na qual história e cultura situam e estabelecem todo discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar além do próprio horizonte. Há um deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, à uma matriz hermenêutica geradora de um pensamento fraco.

Frente a uma realidade complexa onde se reconhece, em todas as suas sendas, a diversidade e a heterogeneidade, não se deve mais evocar um pensamento forte que, fundado e fundamentado num fundamento último, estável e imutável, exclui a diferença, identificando-a como erro. A nova sociedade, fruto da mudança de época que já algumas vezes citamos, dita pós-moderna e pós-metafísica é, conseqüentemente, menos dogmática, menos intransigente, menos absolutizada, o que a torna conhecedora da diversidade e participante de uma nova cultura da tolerância e do diálogo.

---

<sup>1</sup> La expresión ‘pensamiento débil’ constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio – traducida y camuflada de mil modos diversos -, pero sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible.

O anúncio da morte de Deus é também anúncio do fim do pensamento forte e, conseqüentemente, anúncio da morte do sujeito forte, detentor em si de todos os atributos deste pensamento.

O pensamento e o sujeito forte por ele gerado tiveram, infelizmente, no auge de suas trágicas conseqüências, o Holocausto, que longe de ser um acidente da civilização moderna ou um simples problema judeu, se apresentou como a fina flor desta civilização e se tornou a última fagulha da grande fogueira que havia sido acesa pela racionalidade moderna na qual, segundo a afirmação hegeliana, se acreditava que “todo real é racional e todo racional é real” (HEGEL, 1990, p. 13). Ora, Auschwitz é real, mas não é racional. Treblinka é real, mas não é racional. Bergen-Belsen é real, mas não é racional. Dachau é real, mas não é racional.

Dado o percurso que fizemos até agora, em nossa investigação sobre o final da modernidade e o surgimento da pós-modernidade, vemos que nestes tempos pós-metafísicos está nítido o nascimento da singular individualidade e especificidade das diversas culturas atuais, contrariando a toda argumentação que privilegie o abstrato em prejuízo do concreto, a totalidade em detrimento do fragmento e a transcendência em desfavor da história. Assim sendo, o ser humano pós-moderno se situa em um mundo onde não existe uma verdade única e válida universalmente, mas diversas verdades de acordo com cada universo cultural determinado.

Vattimo observa que um fator fundamental para o surgimento do pluriculturalismo atual é a libertação da metáfora, “como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia” (VATTIMO, 2004, p. 25).

---

A libertação da metáfora é a libertação da experiência em perspectiva plural, isto é, a possibilidade de dizer a própria experiência não com os signos dos dominadores, mas a partir da própria realidade. Na libertação da metáfora nega-se a hegemonia do discurso unívoco que possuía caráter de regulador de toda discursividade.

A apologética, enquanto aparelho de coibição, enquadrou toda discursividade e harmonizou-a sob pena de medidas repressivas pesadíssimas, da excomunhão à rotulação de heresia. Vattimo, teorizando essa dinâmica de controle, observa:

Somente ao se estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de se ‘mentir segundo uma regra estabelecida’, ou seja, de se usar, como única língua ‘apropriada’, as metáforas dos dominadores, fazendo com que as outras linguagens sejam degradadas à condição de puras linguagens metafóricas, ao campo poético.

[...] Naturalmente, a libertação da metáfora de sua subordinação a um sentido próprio só aconteceu em linha de princípio, pois na prática, na sociedade pluralista, ainda estamos longe de ver realizada uma perfeita igualdade entre as formas de vida (culturas diversas, grupos, minorias etc., de vários tipos) expressas pelos diferentes sistemas de metáforas (2004, p. 26).

É exatamente no sentido de dar continuidade a esse processo, que Vattimo diz estar incompleto, que se toma aqui a questão da libertação da metáfora e da hermenêutica como um dos panos de fundo para o central deste livro, a saber: a proposição de um reencontro do homem, nestes tempos pós-metafísicos, com o universo religioso.

O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras, que no plano político ocorreu com o final do

colonialismo e no plano teórico com a dissolução das ‘metanarrativas’ eurocêntricas, no caso das igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos ‘missionários’, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única. O reconhecimento da verdade das outras religiões, que começa a se fazer sentir em vários teólogos cristãos (estou pensando em personagens ‘incômodos’ como Hans Küng, por exemplo), requer um esforço intensificado para desenvolver a leitura espiritual da Bíblia e também de tantos dogmas da tradição eclesíastica, de maneira a que se possa colocar em evidência o cerne da revelação, ou seja, a caridade, mesmo à custa, obviamente, do enfraquecimento das pretensões de validade literal dos textos e de peremptoriedade do ensinamento dogmático das igrejas (VATTIMO, 2004, p. 64).

O pensamento de Vattimo, avesso a toda negação que a metafísica faz sobre a legitimidade do múltiplo e do plural, nos permite descobrir no pluralismo um princípio, além de autêntico, fecundo para a experiência da fé.

O *pensiero debole*, que opera na época da hermenêutica, pode oferecer ao cristianismo um retorno radical à sua condição original, pois nesse movimento de enfraquecimento do pensamento e da libertação da metáfora vemos o cerne da mensagem cristã.

O cristianismo introduz no mundo princípio da interioridade, com base no qual a realidade ‘objetiva’ perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frase de Nietzsche ‘não há fatos, apenas interpretações’ e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais do que levar tal princípio às suas conseqüências extremas (VATTIMO; RORTY, 2006, p. 67).

Se reconhecer que o sentido redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das

pretensões da objetividade, a Igreja poderia finalmente sanar até mesmo o confronto entre verdade e caridade que a tem como assediado no curso da história. Não pode mais ter validade, para o cristão, a sentença de tradição aristotélica, *amicus Plato sed magis amica veritas*. Se tivesse que escolher entre Cristo e a verdade, diz um personagem de Dostoiévski, escolheria Cristo. Mas a alternativa, se acolhemos todas as conseqüências do anúncio evangélico, não subsiste. A verdade, que segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia não é também um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é, quais são as ‘naturezas’ das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do “conhecimento” da verdade. A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas* (VATTIMO; RORTY, 2006, p. 71).

Com o horizonte marcado pela libertação da metáfora, o *pensiero debole* oferece à experiência da fé cristã a oportunidade de recuperar sua historicidade e, com ela, a única forma de ser universal, levando às últimas conseqüências o que isso significa.

Em seu livro *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*, Vattimo sugere certa relação entre “História da salvação e história da interpretação”, ou, em suas próprias palavras: “pretendo [...] fazer ressoar [...] o eco de uma ‘passagem’, o sussurro do resvalar de um termo a outro [...]” (2004, p. 76). Assim sendo, o filósofo de Turim pretende intuir que a história da salvação acontece, ou se dá, somente,

---

como história da interpretação, explicitando, então, que o evento da salvação é um fato hermenêutico.

A pós-modernidade concebe a verdade como uma transmissão de mensagens, “como nascimento e morte de paradigmas e interpretações das coisas sob a luz de linguagens históricas herdadas” (VATTIMO, 2004, p. 14). Vendo a verdade sob esse ângulo, Vattimo chega à conclusão que seria novamente possível “levar a Bíblia a sério”, embora ele faça questão de esclarecer que o Deus da Bíblia, que ele reencontra, não é mais aquele Deus das certezas metafísicas absolutas e fortes, mas sim o “Deus do livro”. Não é mais o Deus *Gründ*, ou seja, o ser fundamento mas, usando a linguagem heideggeriana, é o *Ereignis* (*ereignen*) ser, isto é, o ser como evento, “um evento capaz de mudar a vida daqueles que recebem o seu anúncio e cuja relevância, podemos afirmar, consiste justamente nessa mudança” (VATTIMO, 2004, p. 22).

Trata-se de um Deus que se apresenta a nós somente no livro, que não ‘existe’ como uma realidade objetiva fora do anúncio da salvação que, de formas historicamente mutáveis e predispostas a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja (VATTIMO, 2004, p. 15).

A interpretação, sobretudo a dos textos sacros, inconfundivelmente esteve sempre relacionada, na tradição judaico-cristã, à salvação. A tradição cristã ensinou que, para se salvar, é necessário compreender a Palavra de Deus na Escritura e aplicá-la corretamente à condição e situação em que se vive. Vattimo, porém, acrescenta que não só é necessária a compreensão e aplicação da palavra de Deus, mas “é igualmente necessário interpretá-la de forma a que não se choque com a razão, usando portanto as nossas faculdades para respeitar profundamente a Palavra de Deus

e evitar que lhe sejam atribuídos significados aberratórios” (2004, p. 77).

Outro fato que liga a salvação e a interpretação, na tradição cristã, é aquele que conecta Jesus aos profetas e que encontramos no Novo Testamento em expressões como: “Ouvistes que foi dito aos antigos [...]. Eu, porém, vos digo [...]” (Mt 5,21ss). Aqui, diria Vattimo, a interpretação não é mais um meio, para o fiel, de compreensão daquilo que Deus revela e do que quer dele, mas o evento da salvação, isto é, a vinda de Jesus é, propriamente, um fato hermenêutico. Jesus é a interpretação viva do sentido da lei e dos profetas mas, também, é o seu cumprimento (Mt 5,17) e, portanto, parece se apresentar, muito mais, como a sua definitiva decifração, o que parece manifestar que não houvesse mais espaço e nem necessidade de interpretação. Contudo, embora a salvação esteja essencialmente completada com a encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus, ela ainda espera uma complementação ulterior. O Paráclito, o Espírito da Verdade (Jo 16,13) que é enviado aos seguidores de Jesus em pentecostes tem, exatamente, por tarefa, assistilos nesta ulterior aventura hermenêutica.

É preciso não esquecermos que o Espírito (que também é aquele que vivifica o texto, o sentido verdadeiro da ‘letra’), ou seja, a pessoa mais deliciosamente hermenêutica da Trindade – ela própria estrutura hermenêutica por excelência, pois de fato, nela o Filho é o *logos* do Pai e o Espírito é a sua relação, a hipóstase do seu amor/compreensão – é também aquele por obra do qual o Filho se faz homem no ventre de Maria (VATTIMO, 2004, p. 78).

Vattimo sugere que a formação da Europa moderna girou em torno da interpretação da Sagrada Escritura, do código de Justiniano e da leitura e releitura dos textos literários clássicos, o que fez com que nem no caso da

---

interpretação dos códigos de lei, nem da interpretação dos clássicos da literatura e poesia pudesse ter-se originado a ideia de uma produtividade do ato interpretativo, ainda que a noção de aplicação torne a hermenêutica jurídica particularmente sensível a esta ideia. Para ele a ideia de uma produtividade da interpretação – isto é, de que a interpretação não seja exclusivamente um esforço para entender o sentido originário do texto (por exemplo, a intenção do autor) e reproduzi-lo com o máximo de rigorismo, mas acrescente algo de essencial ao próprio texto (“entender o texto melhor do que o autor” – adágio da hermenêutica do séc. XVIII) – pode nascer apenas como um efeito da concepção judaico-cristã (mais especificamente cristã) da história da revelação e da salvação.

Uma vez liquidada a metafísica da presença, segundo Vattimo, é óbvio que a interpretação boa, ou seja, válida, não mais poderá, definitivamente, se configurar como aquela que toma fielmente, isto é, literalmente, objetivamente, o texto.

A metafísica da presença é substituída, pela ontologia hermenêutica, por uma ‘concepção’ do ser da qual é parte essencial esta conotação dissolutiva; o ser não se dá de forma definitiva na presença, mas acontece como anúncio e cresce nas interpretações que o escutam e que a ele correspondem, sendo, também, um ser orientado para a espiritualização, para a suavização, ou, o que é a mesma coisa, para a *Kénosis*. É muito provável que a ontologia hermenêutica, que nasceu da dissolução da metafísica da presença, não seja apenas uma redescoberta da Igreja, mas também e sobretudo, uma retomada do sonho de Gioacchino da Fiore (VATTIMO, 2004, p. 88).

Enfim, paira sobre o tempo em que vivemos – fruto do ultrapassamento da metafísica e do conseqüente fim das metanarrativas – um “espírito de graça” no qual o sujeito

---

contemporâneo tem a possibilidade de voltar a viver livre das correntes da fundamentação metafísica que gerou a razão instrumental e suas conseqüências.

# 2

## *O caminho da Kénosis*

---

Durante a modernidade foi tarefa principal da teologia, através da apologética, provar e defender a existência de Deus e sua ação no mundo. Porém, a razão moderna foi tão eficaz que conseguiu levar a cabo sua empreitada de situar o homem num horizonte sem Deus e transformá-Lo, no máximo, em uma recordação nostálgica de um tempo em que o homem vivia sob os seus auspiciosos cuidados. A teologia do século passado, então, precisou se confrontar com seu modo de dizer Deus, pois o homem aprendeu a virar-se sozinho, inclusive no que se refere a suas escolhas científicas e éticas, sem Deus e sem a necessidade de seu julgamento sobre a realidade.

Aqui, vale perguntar: se a necessidade de Deus no horizonte do mundo perdeu o seu destaque, que evidência, então, temos para conjecturar o “novo dia” que se delinea para o cristianismo?

### **2.1 SECULARIZAÇÃO E CRISTIANISMO**

Surgiu, ao final do século XIX, um forte clamor por um cristianismo menos dogmático e mais vivenciável, que no período pós-guerra se intensificou e se homogeneizou com algumas ideias extremamente sociais e humanistas. Começaram a nascer, então, as grandes correntes teológicas do século XX, entre elas a teologia da secularização, ou teologia da morte de Deus.

O cenário teológico, especialmente saxônico, fora dominado durante alguns anos pelo “Movimento da

---

Morte de Deus”, com seus principais corifeus: Th. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian, P. van Buren. O bispo anglicano J. Robinson ocupara em 1963 a lista dos mais vendidos com seu livro *Honest to God*, uma espécie de *ouverture* da nova sinfonia teológica da secularização, cujas partituras foram compostas por teólogos de grande peso: P. Tillich, F. Gogarten, R. Bultmann e outros (LIBANIO, 2002, p. 19).

Gianni Vattimo, na esteira dos teólogos da secularização, defende a ideia de que a secularização sempre esteve, de certo modo, encravada na fé judaico-cristã, a qual afirma a transcendência de Deus deixando, portanto, espaço para a autonomia do homem e do mundo, sendo estes distintos de Deus. Mas o que é secularização? Como compreender e interpretar esse fenômeno na tentativa de explicar o retorno da religião, após a morte de Deus?

Qual seria, se houvesse, o futuro da religião na época da secularização, foi o cerne do debate que se desenvolveu entre os anos 60 e 70. Para alguns, a crise da religião era irreversível: a secularização era uma consequência do processo de racionalização que transformara o Ocidente, assinalando o triunfo da racionalidade instrumental e, por isso, era um fenômeno que não podia ser detido, que comportava ao mesmo tempo a marginalização social da religião e a dessacralização, isto é, o eclipse ou, até mesmo, o desaparecimento do sagrado. Outros, de maneira menos pessimista, procuravam descobrir os aspectos positivos do processo, mostrando que a secularização era, na realidade, apenas uma dessacralização, isto é, um momento de purificação dos aspectos sacrais do cristianismo e, portanto, preliminar ao afirmar-se de uma experiência religiosa mais autêntica. Outros ainda, como Greeley, sustentavam não apenas a possibilidade de uma religião purificada na sociedade secular, mas até

---

negavam que a necessidade do sagrado tivesse realmente desaparecido (MARTELLI apud LIBANIO, 2002, p. 126).

O pensamento tradicional identifica a secularização como um mal a ser enfrentado e busca combatê-la de todas as formas, pois a considera como sinônimo de ateísmo, laicismo e anticlericalismo, “absolutamente irreconciliável com qualquer religião e fé cristã” (LIBANIO, 2002, p. 18). Há que se fazer uma distinção entre os termos secularização e secularismo.

Os teólogos da secularização não contrapõem a mesma à fé cristã, porém fazem uma distinção fundamental e necessária entre secularização e secularismo. A secularização tem sua origem e explicação na tradição bíblica judaico-cristã. Já o secularismo é uma degeneração da secularização em forma ideológica e, até mesmo, niílista, que contradiz a fé cristã.

As primeiras páginas do Gênesis são como uma carta magna em oposição à deificação da natureza cósmica, animal e de personagens humanas das religiões circunvizinhas. “Deus nos liberta das mãos dos deuses... O mundo foi desdivinizado por Deus”. As atitudes de Jesus em conflito crescente com os poderes religiosos de sua época inspiram um cristianismo de seguimento, de prática, a-religioso. Numa palavra, “a secularização segue ligada à fé cristã e a desdivinização do mundo provém da revelação de Cristo”. O cristianismo se torna a “religião da saída da religião” (LIBANIO, 2002, p. 18).

O pondo de partida da ideia vattimiana de *pensiero debole* que, como já citamos, quer ser uma resposta ética para o fim dos fundamentos absolutos postulados pela metafísica clássica e o conseqüente debilitamento destas estruturas

---

fortes do ser, se apoia na ideia de secularização, compreendida por Vattimo, de forma positiva e, até mesmo, necessária para o cristianismo.

A modernidade não soube dialogar com a religião e, em compensação, a religião a combateu ferozmente, colhendo como consequência um ateísmo filosófico e científico mais feroz ainda. Os tempos pós-modernos são tempos de diálogo. É preciso ver a secularização e mesmo a pós-modernidade, como uma oportunidade privilegiada para novas experiências religiosas, pois ela se apresenta como “um aspecto constitutivo da história do ser e, isto é, da história da salvação” (VATTIMO, 2004, p. 38).

A secularização, ou seja, a dissolução do sagrado ou dessacralização do ser não é, portanto, um abandono da religião e muito menos de Deus. Ao contrário, é o modo pelo qual atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, e não deverá mais ser pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação.

Vejamos agora, mais explicitamente, porque Vattimo considera a secularização como um aspecto intrínseco à tradição judaico-cristã e, mais especificamente, ao cristianismo. Ele acredita que a secularização é o modo segundo o qual se realiza o enfraquecimento do ser, a *kénosis* de Deus. *Kénosis* (do grego: *kenóo*, trono vazio) é o termo usado por Paulo para designar a encarnação do Messias, do Filho de Deus. Paulo diz que, “Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens” (Fl 2, 6ss). Assim sendo, a *kénosis*, como acabamos de citar, é a própria encarnação do Filho de Deus, ou seja, o seu tornar-se semelhante aos homens, o seu aniquilamento. Esse mistério, o mistério do Deus feito homem, está no coração do cristianismo, o que nos leva a compreender, como Vattimo e os teólogos da secularização,

que a ideia de secularização está no cerne da mensagem cristã. Em outras palavras: a secularização, isto é, a encarnação do Filho de Deus, o enfraquecimento de Deus, a sua *kénosis*, é a própria promessa de salvação, que havia sido anunciada e prometida ao povo hebreu, e aconteceu em Jesus de Nazaré.

A encarnação do Filho de Deus, para o antropólogo René Girard, – cuja tese é muitíssimo mais rica e articulada do que aqui apresentaremos – é a dissolução do sagrado enquanto violento. Para Girard, Cristo rompe, quebra com os mecanismos do sagrado violento, pois ele, da parte de Deus, na visão do Novo Testamento, passa por dentro da figura da vítima expiatória, mas rompe a sua lógica seja com a liberdade do seu perdão que dispensa vingança, seja com a ressurreição como forma de abolição da sacralidade da morte sacrificial. Segundo Girard, o que, nas religiões naturais, tornava a vítima sagrada era a sua morte, o seu sacrifício, pois “a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (GIRARD, 1990, p. 13). Ora, Cristo, antes de sua paixão e morte na cruz, já era sagrado. Não era necessário o seu sacrifício, a sua morte, para “sacralizá-lo”, para “torná-lo célebre”. Assim, vê-se que não se fazem mais necessários sacrifícios violentos, pois a própria divindade se deu de forma humilde e missionária, revelando que não mais deseja ou não mais está sedenta por derramamento de sangue.

Para seguirmos pelo caminho de um reencontro nihilista do cristianismo basta ir um pouco além de Girard, admitindo que o sagrado natural é violento não só enquanto o mecanismo vitimário supõe uma divindade sedenta de vingança, mas também enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e “transcendência” em relação ao homem que são os atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais, e também por aquelas que se consideram preâmbulos da fé cristã. O Deus

---

violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, aquele a que a metafísica chamou também o *ipsum esse subsistens*, que resume em si de forma notável todas as características do ser objetivo tal como esta o pensa. A dissolução da metafísica é também o fim desta imagem de Deus, a morte de Deus de que falou Nietzsche (VATTIMO, 1998, p. 29-30).

A secularização, anunciada na época do fim da metafísica como dissolução do sagrado violento, não se refere aqui somente aos mecanismos expiatórios dos sacrifícios cruentos das religiões naturais e arcaicas – já não mais expressivas no mundo racionalizado contemporâneo –, mas quer ir muito além de uma reflexão sobre o valor, a eficácia ou necessidade daqueles sacrifícios, quer é anunciar a dissolução da compreensão de Deus e de sagrado que fundamentava e dava sustentação àquelas religiões e, posteriormente, adentrou, sorrateiramente, na fé cristã, através de uma interpretação não fiel ao evento cruz e ressurreição. Se os sacrifícios cruentos não mais existem, o mecanismo sacrificial e expiatório continua existindo sob outras roupagens, produzindo dor e violência, indo na contramão da religião da fraternidade universal que Jesus anunciou com suas palavras e exemplos (Lc 24, 19).

Quer pelo sonho de englobar, univocamente, todas as partes, quer pelas presunções de fundamento e motivação última, as ideologias totalitárias e as estruturas fortes fundadas sobre elas convertem-se em totalitarismo e são, por si só, violentas. A secularização é, como já acenamos, o desmentir dos traços totalizantes do Deus metafísico e a explicitação de sua vocação ao debilitamento. Tal disposição se apresenta, também, como intrínseca à religião cristã e como tarefa a ser por ela alcançada para realizar sua vocação.

---

## 2.2 SECULARIZAÇÃO COMO TAREFA

A encarnação, a *kénosis*, o esvaziar-se de Deus para se fazer humano pode ser interpretado como um sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica acena ao cristianismo convidando-o a colocar-se a caminho e realizar sua vocação ao debilitamento de suas estruturas fortes.

Como anteriormente aludimos, Gianni Vattimo (1998) vê a secularização como um fato positivo, pois a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, a laicidade do estado, a possibilidade de uma interpretação menos rígida dos dogmas, dos preceitos e mesmo da Sagrada Escritura como tal, não deve ser compreendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como a realização mais plena de sua verdade que é, como dito acima, a *kénosis* de Deus, o desmentir dos traços naturais da divindade, acarretando certa purificação ao cristianismo, favorecendo o reconhecimento mais verdadeiro da essência autêntica da fé.

Um elemento importante que está presente na interpretação de Vattimo acerca da *kénosis* é a condição relacional necessária à eventualidade do ser. O ser não é algo último e definitivamente dado, mas se dá como evento (*Ereignis*) e relação. Numa discursividade metafísica, construída sobre a lógica do pensamento forte, a fé cristã e, conseqüentemente, a teologia estão presas à univocidade e impedidas de qualquer diálogo com o cotidiano e a cultura. Já numa discursividade hermenêutica, construída sobre a diversidade, isto é, aberta ao *pensiero debole*, a fé cristã e a teologia encontram um horizonte aberto que lhes oferece um conjunto de elementos férteis à experiência religiosa.

Quando nós pensamos que (1) o ‘Ser’ é um evento do *lógos*, (2) o *lógos* é ‘diálogo’, e (3) o diálogo é o montante do discurso intersubjetivo; então nossa

---

preocupação ontológica é a de como ser capaz de ‘encontrar’ o Ser, não tentar achar algo que já está lá, mas construir algo que se mantém, que resiste ao tempo. [...] o Ser não está escrito em nenhum lugar em um tipo de estrutura chomskiana mais qualificada da linguagem, mas é apenas o resultado do diálogo humano. Isso me parece muito próximo à máxima evangélica cristã ‘quando dois ou mais de vocês estiverem juntos em meu nome eu estarei entre vós’. Assim, é exatamente lá que Deus está presente, mesmo Jesus diz que quando você vê uma pessoa pobre na esquina de uma rua Deus está lá e não em lugar nenhum mais (VATTIMO; RORTY, 2006, p. 90).

É interessante reiterarmos que essa compreensão positiva da secularização não é somente uma proposição de Gianni Vattimo, mas também está presente nas reflexões de outros pensadores. Citamos aqui o teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer, assim como o filósofo de Turim, entende a secularização como inerente ao cristianismo e vê que a dissolução do sagrado e o movimento em direção à autonomia humana não são uma ameaça à religião cristã, mas a possibilidade de sua plena realização. Ante o fim das certezas e das verdades absolutas – quadro pós-moderno que já se delineava na década de 1940 e acabou ganhando contornos mais definidos no alvorecer do século XXI – Bonhoeffer pensa uma teologia capaz de abrir mão dos pressupostos e das certezas metafísicas absolutas.

O homem é chamado a partilhar o sofrimento de Deus em relação ao mundo sem Deus. Deve, por isso, viver efetivamente no mundo sem Deus, sem tentar ocultar, transfigurar religiosamente, seja como for, esse ser sem Deus do mundo. Deve viver ‘mundanamente’, ou seja, liberto das falsas amarras e dos estorvos religiosos. Ser cristão não significa ser religioso de determinada maneira... Não é o ato

---

religioso que faz o cristão, mas sim a participação no padecimento de Deus na vida do mundo (BONHOEFFER apud FORTE, 2003, p. 158).

Uma das críticas levantadas por Bonhoeffer é a que, quanto mais a religião se coloca contra o processo de secularização, mais este processo se apresenta como anticristão, separando ainda mais o cristianismo da sociedade. Em uma das muitas cartas enviadas para amigos e familiares a partir da prisão de Tegel, onde estava preso por participar de uma conspiração contra Hitler, Bonhoeffer interroga justamente o que seria o cristianismo ou o que significaria Cristo para a sociedade secularizada. Para ele Deus não é um “tapa-buracos” de nosso conhecimento imperfeito e o homem deve viver no mundo *etsi deus non daretur*, isto é, como se Deus não existisse. Nesta carta, datada de 16 de julho de 1944, ele afirma:

Deus nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona! (Mc 15.34) O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Perante e com Deus vivemos sem Deus. Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz; Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim ele está conosco e nos ajuda. Em Mt 8,17 está muito claro que Cristo não ajuda em virtude da sua onipotência, mas da sua fraqueza, do seu sofrimento! (2003, p. 488).

Outra crítica interessantíssima de Bonhoeffer, com relação à religião, é no sentido de rejeitar a sua força em favor da redenção e da liberdade:

---

Nossa igreja, que nestes anos lutou apenas pela sua própria preservação, como se fosse um fim em si mesma, é incapaz de ser portadora da palavra reconciliadora e redentora para os seres humanos e para o mundo. [...] nossa existência cristã consistirá hoje apenas em duas coisas: em orar e praticar o que é justo entre as pessoas. Qualquer pensar, falar e organizar as coisas do cristianismo tem de renascer desse orar e praticar. [...] Não é de nossa alçada prever o dia – mas esse dia virá – no qual as pessoas serão novamente vocacionadas para expressar a palavra de Deus de tal maneira que o mundo seja transformado e renovado por ela. Será uma nova linguagem, talvez totalmente arreligiosa, mas libertadora e redentora como a linguagem de Jesus, [...] a linguagem de uma nova justiça e verdade, a linguagem que proclama a paz de Deus com as pessoas e a aproximação do seu reino (2003, p. 398).

Numa analogia à questão paulina da *peritomé*, isto é, da circuncisão, não vista por Paulo como condição necessária para a justificação, Bonhoeffer afirma que, hoje, a religião também não é mais condição para a salvação. “A liberdade em relação à *peritomé* é igualmente a liberdade em relação à religião” (BONHOEFFER, 2003, p. 372).

Cabe salientar que no pensamento vattimiano a encarnação, a *kénosis*, é um importante pressuposto para a dissolução da transcendência metafísica em antagonismo com a realidade do mundo, o fim das ideologias totalitárias e a afirmação do diálogo ecumênico e inter-religioso, uma vez que elimina o discurso fundamentalista, fideísta e dogmatista, valida a experiência religiosa para além do universo judaico-cristão – para além do universo católico.

[...] a encarnação de Deus em Jesus Cristo, longe de desmentir ou tornar ilegítimos os mitos das outras religiões, é uma sua, ainda que implícita, autorização. É justamente porque o Deus cristão se encarna em

Jesus que se torna possível pensarmos Deus também sob a forma de um outro ser natural, como acontece em tantas mitologias religiosas não-cristãs. [...] Deus se fez homem em Jesus, mostrando, portanto, o seu parentesco com o finito e a natureza, ou ainda, como diríamos nós, inaugurando, assim, a dissolução da sua transcendência (VATTIMO, 2004, p. 40).

Com base nesse horizonte de pensamento, Gianni Vattimo critica os chamados “teólogos da morte de Deus”, porém nota que Dietrich Bonhoeffer está muito mais próximo de uma interpretação positiva da secularização que os demais:

A secularização, quando não estigmatizada como um simples abandono do sacro e uma pecaminosidade difundida, é resgatada pela teologia em suas linhas gerais como uma manifestação radical da diferença que existe entre Deus e a realidade terrena. A atmosfera da teologia de Karl Barth, ainda que nem sempre suas doutrinas explícitas, é a seguinte: a secularização do mundo moderno é a paradoxal afirmação da transcendência de Deus relativamente a qualquer realização mundana. O mundo secularizado é o correlativo do Deus totalmente outro. Esta mesma atmosfera se respira, apesar de tudo, em Dietrich Bonhoeffer e na sua idéia de um ‘cristianismo sem religião’ que seja capaz de prescindir, finalmente, da imagem do Deus ‘tapa-buracos’, isto é, de uma verdade de Deus que só é provada através da irremediável insuficiência do homem. Bonhoeffer está por certo muito mais próximo do que Barth de uma concepção ‘positiva’ da secularização, pelo menos na medida em que se recusa explicitamente a vê-la como situação paradoxal na qual se revela a transcendência de Deus (que seria, justamente, aquela do Deus metafísico, tapa-buracos, suplemento de uma realidade humana e mundana inteiramente fechada no horizonte da

---

finidade e do pecado). Todavia, não me parece existir nem mesmo em Bonhoeffer (e temo que o mesmo se possa dizer de outros teólogos da morte de Deus como Cox, Altizer, ou Hamilton e Van Buren) uma teologia explícita da secularização e da morte do Deus metafísico como lugar de afirmação positiva da divindade por meio da idéia da encarnação (VATTIMO, 2004, p. 51).

O êxodo de retorno do sujeito contemporâneo à religião é paradoxal e plural como a cultura atual. O enfraquecimento, a *kénoxis*, das estruturas institucionais fortes da religião cristã – marcadas pela visão totalizadora e burocrata da sociedade moderna – é o caminho que abrirá suas portas ao homem pós-moderno e o permitirá experimentar o projeto de vida cristão que, no dizer do Documento de Aparecida, não é “uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva” (DA, n. 12).

# 3

## *O caminho da Caritas*

---

Surge um novo dia para o cristianismo graças a grande mudança de época ocasionada pelo fim da modernidade. Este novo dia o possibilita adentrar um caminho de busca e aproximação constante de sua própria essência, a promoção da *caritas*, inspirada na *kénosis* de Deus.

Se a *kénosis*, como dissemos anteriormente, está intrinsecamente ligada à essência da religião cristã, pois o Filho de Deus “se esvaziou de si e tomou a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos homens” (Fl 2,7), também a *caritas* é parte desta essência, uma vez que ele, “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1) e os deixou um novo mandamento, o mandamento do amor (cf. Jo 13,34).

### **3.1 CARITAS: ORIGEM E ESSÊNCIA**

Da Calábria do século XII provém a voz corajosa e peculiar de Joaquim de Fiore (1135-1202), abade cisterciense cuja doutrina foi condenada pelo IV Concílio de Latrão (1215), que é emblema, para Vattimo, do modo de se conceber e viver a experiência religiosa na pós-modernidade. Concebendo a revelação bíblica como experiência do Espírito e a história da salvação como história do anúncio da salvação, onde a recepção deste anúncio assume um caráter constitutivo e não meramente acidental Joaquim de Fiore transmite a ideia básica de uma história da salvação ainda em curso, a realizar-se. Essa historicidade constitutiva da revelação, que corresponde ao caráter eventual do ser é que confere atualidade aos ensinamentos de monge medieval que

“contemplou a história a partir de três fases, cada uma sob a égide de uma Pessoa da Trindade” (LIBANIO, 2006, p. 100).

O ritmo histórico do anúncio da salvação culmina na Idade do Espírito, a chamada Terceira Idade, relacionada, na perspectiva e interpretação de Vattimo, com o fim da metafísica e a secularização em andamento. O nexos de tal relação firma-se acima de tudo na liberdade interpretativa e contínua que está presente na história da salvação conforme a doutrina de Fiore.

Vejamos agora o que constitui o esquema da história segundo Joaquim de Fiore e de que forma esta proposição medieval nos ajuda a ver os “sinais dos tempos”:

Três são os estados do mundo que os símbolos dos textos sagrados nos prospectam. O primeiro é aquele em que vivíamos sob a lei; o segundo, aquele em que vivemos sob a graça; o terceiro, cujo advento está próximo, aquele no qual viveremos em um estado de graça mais perfeito. O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro acontecerá sob a insígnia da liberdade. O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade. O primeiro período é aquele dos escravos, o segundo o dos filhos, o terceiro o dos amigos. [...] O primeiro estado pertence ao Pai, que é autor de todas as coisas; o segundo ao Filho, que se dignou compartilhar a nossa lama; o terceiro ao Espírito Santo, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘Onde estiver o Espírito do Senhor, aí está a liberdade’. [...] Assim como o texto do Antigo Testamento, por uma certa atribuição simbólica, parece pertencer ao Pai, e o texto do Novo Testamento ao Filho, a inteligência espiritual, que brota tanto de um quanto de outro, pertence ao Espírito Santo (Fiore apud VATTIMO, 2004, p. 43).

Iremos nos ater à compreensão da Idade do Espírito. Vattimo destaca que, obviamente, os prognósticos de aproximação desta terceira idade, à qual ele relaciona à época do fim da metafísica, não são na atualidade os mesmos a que se referia Joaquim de Fiore. Trata-se, contudo, que significa fundamentalmente esta Idade do Espírito: “não mais o texto e sim o espírito da revelação; não mais servos e sim amigos; não mais o temor ou a fé e sim a caridade; e, talvez, também não mais a ação e sim a contemplação” (VATTIMO, 2004, p. 45). Vattimo, no que se refere à interpretação da Idade do Espírito, vê a obra de Fiore como guia que o possibilita pensar que o longo processo de secularização, que marca o intervalo da produção do abade medieval aos dias atuais, apresenta-se como um preenchimento das condições necessárias ao advento da terceira idade.

Felizes os homens que já não terão então nenhum desejo das coisas mundanas! Feliz a Igreja neste Terceiro Estado! Igreja enfim plenamente livre. Igreja da sétima idade do mundo figurada pelo sábado, ‘onde não haverá trabalho nem gemido, mas descanso, ócio e abundância de paz’. Alegria universal! Acabamento de nossa perfeição. Domínio do Senhor ‘de mar a mar’. Reino da verdade sobre a terra inteira. Terceiro céu. Tempo bem-aventurado de Raquel. Tempo de efusão do Espírito. Numa palavra, tempo de inteligência espiritual, isto é, de ‘iniciação da inteligência anagógica’ que quer ser a da eternidade... A Terceira idade será a do Espírito Santo, porque será a idade da inteligência espiritual, que procede de um e de outro Testamento, de uma e de outra letra, à imagem do Espírito Santo procedendo do Pai e do Filho. Será a idade dos grandes contemplativos, cuja ‘ordem’ se repartirá entre espécies diversas, porque numerosas e diversas são as graças do Espírito (Fiore apud LIBANIO, 2006, p. 101).

---

Em tempos pós-modernos ou, quem sabe poderíamos dizer, na Idade do Espírito, o cristianismo, enfatiza Vattimo, deveria reconhecer a herança de seu Evangelho em meio à sociedade atual, abandonando, para tanto, definitivamente a interpretação literal e autoritária da Sagrada Escritura.

[...] se colocarmos finalmente de lado o rigorismo na leitura da Sagrada Escritura, poderão ser reconhecidos como genuína história da salvação tantos aspectos do mundo moderno e da nossa contemporaneidade que, para uma mente rigorosamente ‘ortodoxa’, parecem ser puros fenômenos de abandono e distanciamento da religião (VATTIMO, 2004, p. 62-63).

É importante notarmos que o processo de secularização, ou seja, o enfraquecimento, a *kénosis*, o aniquilamento de Deus a que Vattimo se refere, como também a Idade do Espírito que Joaquim de Fiore profetiza, são anunciados e confirmados pelo próprio Cristo, o Filho de Deus encarnado. Quando Jesus diz: “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que o seu senhor faz; mas vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15) ele quer salientar que a relação dos homens com Deus, a partir de agora, será uma relação de amizade e não mais de escravidão e/ou servidão filial. Poderíamos, desdobrando estas palavras de Cristo – que lemos como um verdadeiro anúncio da *kénosis* – até suas últimas consequências – que compreendemos serem elas a possibilidade de uma leitura das Sagradas Escrituras e dos preceitos cristãos sem nenhuma outra reserva além do mandamento do amor –, dizer que ele mesmo desmascara e rompe com a metafísica ao anunciar uma nova forma dos homens se relacionarem com Deus. A concretização da história da salvação é uma tarefa histórica a ser alcançada

---

com o fim da metafísica e o advento da Idade do Espírito, em que o temor ou a fé sejam substituídos pela caridade.

O Deus da idade do Espírito, ao qual se refere Gioacchino, não mais se manifestará no espelho e no enigma destas experiências; certamente, Cristo, ao se encarnar, também deu legitimidade aos tantos símbolos naturais do divino. Todavia, estes ainda têm valor para nós por representarem, precisamente, os modos nos quais Deus desce do céu da transcendência no qual a mentalidade primitiva o colocava, e cumpre aquela passagem em virtude da qual, como diz o Evangelho, os homens não são mais chamados de servos, e nem sequer de filhos (segundo Gioacchino), e sim de amigos (VATTIMO, 2004, p. 54).

De fato, conforme a leitura que Gianni Vattimo faz dos ensinamentos de Joaquim de Fiore, a terceira idade, a Idade do Espírito é a Idade da *caritas*, isto é, a Idade do amor. É, pois, anunciada a chegada do tempo em que a lei será a Lei do Amor. Parafraseando Protágoras de Abdera, filósofo da Grécia Antiga, poderíamos dizer que “o amor será a medida de todas as coisas”, ou seja, a medida do amor será aquela “boa medida, calcada, sacudida, transbordante” (Lc 6,38). Ora, a pós-modernidade é a chance de o homem encontrar uma nova posição para si perante o ser. Essa posição será fruto de uma verdadeira evolução humana, na qual ele se libertará, de uma vez por todas, dos grilhões da razão instrumental para a liberdade do amor.

Segundo Vattimo, o único critério que embasa e a partir do qual se deve encarar a secularização é o amor. Neste sentido o adágio de Santo Agostinho: *ama et fac quod vis*, isto é, “ama e faze o que queres”, exprime a teleologia de todo Novo Testamento, que está orientado para o reconhecimento deste único critério supremo, a saber, o critério do amor, a *caritas*.

A interpretação que Jesus Cristo dá das profecias do Antigo Testamento, ou melhor, a interpretação destas profecias que ele próprio *é*, revela que o verdadeiro sentido é um só: o amor de Deus pelas suas criaturas. E este sentido ‘último’, porém, precisamente pelo fato de ser a *caritas*, nunca é realmente o último, não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer interrogação. A infinitude inesgotável do niilismo talvez seja apenas motivada pelo fato de que o amor como sentido ‘último’ da revelação não tem qualquer ultimidade verdadeira; e, por outro lado, a razão pela qual a filosofia, no fim da época da metafísica, descobre que já não pode acreditar no fundamento, na causa primeira objetivamente dada diante dos olhos da mente, é que se apercebeu (tendo sido educada para isso também, ou especialmente, pela tradição cristã) da violência implícita em toda ultimidade, em todo o princípio primeiro que silenciaria qualquer pergunta ulterior (1998, p. 60).

Vattimo acredita que é a *caritas*, implantada no Ocidente graças a *kénosis* de Deus, o melhor critério de autenticidade para a espiritualidade contemporânea, uma vez que esta implicaria na oposição à violência intrínseca ao fundamento absoluto, no reconhecimento do vínculo entre a história da salvação e o Ocidente niilista secularizado e na valorização de uma autêntica perspectiva democrática e plural.

Seguindo esta linha de pensamento, Vattimo resume a ética hermenêutica na *pietas* e na *caritas*. A *caritas* é a essência da encarnação e transporta consigo o projeto ético de superação da metafísica, configurando-se como limite e critério da secularização. A “*caritas* da secularização” promove o estabelecimento de relações amigáveis entre o divino e o humano, relações marcadas pela *philia* –

recordemos aqui os ensinamentos de Joaquim de Fiore, que já explicitamos, sobre a Idade do Espírito, na qual as relações entre Deus e os homens não serão mais como as relações entre senhor e servos, nem como as entre pai e filhos, mas sim relações de amizade, entre amigos – possibilitando uma leitura pós-metafísica do cristianismo e permitindo a superação de uma mística cristã metafísica em favor de uma nova experiência mais autêntica de vida e fé cristã. A *pietas*, para Vattimo, evoca uma ética de relação com o próximo, contrária a uma ética de normas últimas. Está baseada na atitude de *An-denken*, isto é, de rememoração, em um cuidado com o passado que se diferencia totalmente de uma nostalgia reativa. A tradição envia uma mensagem para ser novamente escutada, fazendo o amor reviver numa nova escuta das mensagens do passado.

Além do novo paradigma que surge nas relações entre Deus e os homens, a Idade da *Caritas* quer, essencialmente e antes de qualquer coisa, proporcionar a redescoberta do outro, rompendo com a indiferença e a inimizade que a modernidade trouxe às relações. Se a modernidade tinha como objetivo a anulação, a eliminação e o esquecimento do outro dando primazia ao eu, a pós-modernidade tem como objetivo a redescoberta do outro. Não se ama metafisicamente o próximo, objetivando-o, daí o empreendimento hermenêutico do niilismo contra esta coisificação do outro. O outro adentra na vida do eu antes de qualquer definição, qualquer lei, qualquer exigência. “Entrou-se na responsabilidade antes de desempenhos, numa responsabilidade que é a medida a priori de todos os desempenhos, antes de ser a medida a posteriori por eles” (BAUMAN apud SANDRINI, 2007, p. 136).

As atitudes de Jesus Cristo – que como já dissemos: se esvaziou de si mesmo, ou seja, de sua condição de igual a Deus, em razão da *caritas* – estão todas direcionadas a esta linha de valorização do outro e de responsabilidade ética com o próximo. Notemos que quando Jesus cura os leprosos

(Lc 17,12), cura a mulher que há doze anos era atormentada por um fluxo de sangue (Mt 9,20), cura o homem doente que há 38 anos espera a beira da piscina de Betesda (Jo 5, 8), acolhe a mulher adúltera (Jo 8,2) e ressuscita o filho da viúva de Naim (Lc 7,12) – como em muitos outros relatos das ações de Jesus – ele o faz por gratuidade e não porque estes o haviam feito algo anteriormente e ele precisasse recompensá-los. A responsabilidade do eu para com o próximo não está baseada na reciprocidade, pois o próximo me atinge antes de qualquer atitude sua. “A face de um próximo para mim significa uma responsabilidade inexplicável precedente a qualquer consentimento livre, a qualquer pacto, a qualquer contrato” (LÉVINAS apud BAUMAN apud SANDRINI, 2007, p. 136).

A narrativa de Jesus sobre o bom samaritano (Lc 10,29-37), sobre a qual explicitaremos alguns pontos, pode ser tomada como paradigma concreto da caridade, verdadeiro exemplo de vivência da *caritas* para a Idade do Espírito, projeto ético concreto e realizável.

Um homem que descia de Jerusalém para Jericó cai nas mãos de assaltantes e é espoliado de seus bens, espancado, despojado e deixado quase morto. Um sacerdote e um levita passam ao lado deste homem, olham-no de longe, ou seja, com indiferença, olham com os olhos frios de quem muito tem a fazer em seu mundo religioso e social e não pode perder tempo. O sacerdote representa a dimensão religiosa – na qual estão representadas todas as religiões da humanidade – e o levita representa a dimensão social – sobretudo a política que lida com a promoção do bem comum. Nem a religião, fundamentada na metafísica, e nem o Estado, fundamentado na razão instrumental, são capazes de fazer algo por aquele homem e só conseguirão se aprenderem a lição dada pelo estrangeiro, pelo samaritano – considerado como herege e impuro pelos judeus da época – que estava em viagem e chegou, porém, junto daquele homem, isto é, fez-se próximo a ele – notemos que o

próximo não era o homem que fora espancado, despojado e estava quase morto, mas o samaritano é que se fez próximo! –, pois viu-o com os olhos do coração, com olhos misericordiosos, com os olhos da *caritas*, encheu-se de compaixão, ou seja, assumiu a mesma paixão do outro, comungou do seu sofrimento.

O próximo não é uma realidade dada e definida uma vez por todas, como por exemplo é o membro da família, um habitante de minha cidade ou o fiel da minha religião ou o colega de minha profissão. O próximo é um outro qualquer do qual me aproximo (BOFF, 2006, p. 22).

[...] Próximo é aquele de quem me aproximo. Defino-me, incluindo o outro e dando-lhe primazia. Lança-me um desafio, emite um grito lancinante, estende a mão buscando socorro. Quando me dobro sobre o outro, eis que surge o próximo. Como sabemos, a atitude face ao outro faz surgir a ética (Ibid, p. 23).

Todo e qualquer penalizado, seja quem for que cruze o meu caminho, este é meu próximo, desde que eu me aproxime dele. Pouco importa sua inscrição religiosa, social e étnica. O importante reside na minha atitude de me aproximar dele, seja quem for. Esse o faço meu próximo (Ibid, p. 24).

A *caritas*, cujo modelo de vivência encontramos na parábola do bom samaritano acima referida, é o mandamento mais importante da Sagrada Escritura, pois resume a todos os demais, uma vez que o amor a Deus e ao próximo estão entrelaçados de tal modo que formam um único mandamento, o mandamento do amor (Mt 22,34ss). Vive a *caritas* aquele que consegue agir como o samaritano, isto é, vê, comove-se e muda todos os seus planos, demonstrando hospitalidade e cuidado.

[...] compaixão implica dois momentos. O primeiro momento é de *despojamento*. O despojamento envolve o esquecimento de si mesmo e dos próprios interesses para concentrar-se totalmente no outro. Importa “ver” o outro como outro e não como prolongamento de si mesmo ou do círculo do seu eu. O segundo momento é de cuidado. O cuidado se expressa pela saída de si em direção ao outro e se traduz em solidariedade, em serviço e em hospitalidade para com o outro. Com-compaixão comporta assumir a mesma “paixão” do outro. Vale dizer, sofrer com quem sofre. Mas também alegrar-se com quem se alegra. Implica co-mungar, caminhar juntos, con-viver, oferecendo-se mutuamente o ombro e dando-se as mãos (BOFF, 2006, p. 22).

Em seu livro *A essência do cristianismo*, o teólogo Bruno Forte faz uma leitura interessantíssima do processo de metamorfose pelo qual está passando o sujeito contemporâneo e, conseqüentemente, a religião, especificamente a Igreja Católica. Ele analisa que a crise provocada pela Primeira Guerra Mundial mostrou claramente os limites da confiança moderna no sujeito e nas pretensões absolutas da razão, pois até mesmo a ideia de socialidade e o conceito de comunidade eram compreendidos à luz do horizonte ideológico. Mesmo a Igreja, que tanto condenou a modernidade, parecia enfeitiçada pela razão moderna, tornando-se uma instituição utilitária e jurídica, esquecendo ou deixando em segundo plano o seu lado místico e de promotora da *caritas* (FORTE, 2003b).

Frente a toda essa alienação massificante, isto é, que anula o outro e o inclui na grande massa ideal, começou a manifestar-se a exigência de um retorno ao concreto, ou seja, à infinita riqueza e dignidade do particular, redescobrimo a comunidade viva, feita de pessoas reais.

Bruno Forte acredita que contra o domínio da subjetividade, de tal modo acirrado na sociedade moderna a ponto de almejar reduzir por força a realidade inteira a um ideal – recordemos os totalitarismos modernos – “é a presença do outro que abre novamente caminho, é – em sentido pleno – a Igreja que se desperta nas almas” (FORTE, 2003b, p. 133). Compreende-se esse despertar da Igreja nas almas como um reacender do real sentido e da real missão da Igreja em meio à humanidade: a promoção da *caritas*.

Contra a massificação obsessiva das ideologias, o evangelho sublinha a infinita dignidade de cada pessoa em particular diante de Deus e diante da humanidade, independentemente da sua história e de suas posições, [...] proclama a real possibilidade do encontro com o outro e a vitória sobre a solidão, graças ao diálogo e à solidariedade, que são gerados e mantidos pelo amor que procede de Deus (FORTE, 2003b, p. 134).

A *kénosis* é o maior exemplo de amor, fruto da *caritas*. Quem legou este exemplo foi o próprio Deus ao dar sua vida “por amor aos seus amigos” (cf. Jo 15,13). Ora, a *caritas* está designada a permanecer mesmo quando a fé e a esperança já não forem necessárias (1Cor 13,13), uma vez realizado completamente o reino de Deus. Ainda que desapareçam as profecias, como diz Paulo na primeira carta aos Coríntios, cessem as línguas e desapareça a ciência, uma vez que nosso conhecimento é limitado, a *caritas* está destinada a jamais submergir.

### **3.2 DIÁLOGO: CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE**

Iremos expor, a partir da produção textual de Libanio em seu livro “Ser cristão em tempos de nova era” (1996, p. 46), algumas considerações sobre como vive a

---

sociedade e o homem contemporâneo sob uma nova razão pluralista, frutiva, comunicativa, irônica e destrutivista. Em seguida, com este pano de fundo já claro, deter-nos-emos nas interseções que abrem a possibilidade de diálogo entre cristianismo e pós-modernidade.

Em relação ao pluralismo, Libanio o apresenta em oposição a toda forma de totalitarismo ao afirmar:

*Pluralista* em oposição a todo totalitarismo, a toda imposição, a todo império de uma instituição, de um dogma, de uma moral, de um partido, de uma ideologia, de uma raça, de uma cultura. Ao desabar o mundo socialista, uma evidência se impôs em todo esse gigantesco império em ruínas: passou definitivamente o tempo do partido único, de uma única instância que definisse o bem, a verdade, a estética, a política, a economia. Em contraposição, reina uma pluralidade de visões de mundo, de culturas, de ideologia, de verdades, de morais (LIBANIO, 1996, p. 46).

Em oposição ao império da razão absoluta e do progresso linear da história, Libanio identifica a existência da lógica do gozo, do digno de se fruir, do prazeroso e passageiro.

*Frutiva* em oposição à razão instrumental que adequa os meios a objetivos anteriormente traçados, ao reino da laboriosidade, da produtividade, da eficácia acima de tudo. Hegel disse: Pensar a realidade, pois tudo o que é racional é real e tudo o que é real, é racional! Marx protestou: Não pensar, mas transformar! A razão frutiva exclama: Nem pensar, nem transformar, mas fruir, gozar! Prometeu rouba o fogo do céu. Sísifo leva continuamente a pedra até o alto do monte sempre a escapar-lhe. Nem Prometeu, nem Sísifo! Deixemos a pedra rolar até o fundo do poço e aí contemplemos nossa face

---

narcisisticamente no espelho das águas (LIBANIO, 1996, p. 47).

A lógica da comunicação quer ultrapassar e derrubar todos os muros criados pela necessidade do progresso econômico, científico e tecnológico:

*Comunicativa* em reação à colonização escravizante da razão instrumental, ao domínio da ciência e da tecnologia sobre os espaços do convívio, do encontro, das evidências tranquilas do cotidiano. Inverter a regra do jogo. Colocar a razão produtiva, transformadora, instrumental, operativa a serviço do prazer, do gozo, da “convivialidade”. Inverter a leitura do Gênesis. Em lugar de pôr no centro da criação os seis dias do trabalho de Deus e o homem como ser subjugador e transformador da natureza, entronizar o sábado, o repouso de Deus, o encontro da comunidade no louvor e no culto, a contemplação do criado, o gozo de sua beleza no ápice do ato criador e a partir daí entender o trabalho, o domínio da natureza, os dias laboráveis (LIBANIO, 1996, p. 47).

Para contrariar, com sarcasmo, as ambivalências e demagogias da modernidade, a sociedade atual vive, segundo Libanio, sob a lógica da ironia:

*Irônica* em relação ao fiasco do projeto orgulhoso da modernidade. Ela prometeu criar uma ordem racional e lógica, e construiu Auschwitz, Gulags, bombas atômicas, armas destruidoras. Anunciou a fraternidade, e não vive nenhum ano sem guerras assassinas, sem mortes violentas, sem bombardeios destruidores. Pregou a igualdade, e nunca a brecha entre ricos e pobres foi tão gritante. Apregoou a liberdade por todos os lados, mas como nunca ela é vivida tão ilusoriamente sob os terríveis

---

condicionamentos da propaganda e dos meios eletrônicos (LIBANIO, 1996, p. 48).

Como o intuito de por abaixo, literalmente, o projeto falido da modernidade há, segundo Libanio, a lógica da desconstrução:

*Destrutivista* em relação às gigantescas construções da modernidade. Ch. A. Jencks data o momento exato do surto destrutivista. No dia 15 de julho de 1972, às 15:30h, em St. Louis, Missouri (USA), dinamitam-se vários blocos de edifícios, colossais, uniformes, orgulho da modernidade empreendedora, construídos nos anos 50. Num instante, imploem-se gigantescos quarteirões, tornados inabitáveis. Símbolo do colapso dos mega projetos da modernidade. A PANAM vai à falência. O bloco socialista, sob o império soviético, desaba. O colosso do capitalismo treme sob o impacto de sua própria grandeza (1996, p. 48).

Apresentaremos, a seguir, alguns parâmetros para o diálogo entre o cristianismo e a pós-modernidade, haja vista o fato que este é o objetivo central deste texto: conjecturar que a pós-modernidade é a chance de um reencontro do homem hodierno com a religião cristã. Tomaremos por base, em nossa reflexão, o trabalho de Jose Maria Mardones Martínez, citado por João Batista Libanio (1992), em um artigo da Revista de Educação AEC titulado “Modelos teológicos interpretativos da educação católica no Brasil”.

A regra de ouro para o início de qualquer diálogo é a busca por pontos de confluência, entre o locutor e o interlocutor, na e através da divergência. A religião cristã apresenta grande sabedoria de vida, pois tem sua vitalidade, como já afirmamos muitíssimas vezes, na *caritas*. O atual contexto, pós-moderno, carrega em si, também, dimensões e valores surpreendentes.

### 3.2.1 Um cristianismo da palavra pequena

O sujeito pós-moderno desconfia das grandes palavras, das utopias grandiosas, dos projetos acabados e perfeitos, enfim, dos grandes ideais. Ele cultiva esta desconfiança por causa de seus efeitos, de suas consequências. Macieira dá maçã e laranjeira dá laranja, quer dizer, pelos frutos é que se conhece a árvore ou então, como diziam os antigos, *agere sequitur esse* (o agir segue o ser). O homem pós-moderno olha ao redor de si e vê a natureza corroída por indústrias, vê um desenvolvimento que gerou milhões de miseráveis – será que realmente isso é desenvolvimento? Como poderá acreditar nesse progresso? A orgulhosa ambição da razão instrumental, os desatinos da tecnologia deixam-no descrente. Não pode pôr sua confiança inteiramente na razão. A razão enlouqueceu e acabou tornando-se irracional. O *homo demens* domina o *homo sapiens*. Se a razão humana não consegue desvendar o mistério do existir, das coisas, se ela não é capaz de criar o sentido da vida, da história, temos duas saídas:

- entregar-se ao irracionalismo sem eira e nem beira. No entanto, se o racionalismo é orgulhoso, o irracionalismo também o é;
- silenciar diante do mistério ao qual se achega com o rito, a beleza, a estética.

O sujeito pós-moderno prefere os sentidos à racionalidade. A tradição cristã tem muita riqueza no campo dos sentidos através dos quais se podem vivenciar a fé. Evidentemente não se pode prescindir totalmente da verdade, do conhecimento teórico, mas pode-se enfatizar mais a simbólica e a estética e a partir delas ir comunicando os conteúdos doutrinários. Diz-se que quando se quer dizer o que é uma celebração, os ocidentais levam para uma sala de aula e a explicam, ao passo que os orientais fazem a celebração. As religiões não têm tanto a tarefa de convencer

---

– quando a religião quer convencer, ela cai no erro da apologética, tornando-se opressora e inibindo as demais manifestações de fé e religiosidade –, mas de seduzir. O professor tem alunos. O mestre tem discípulos.

### **3.2.2 Um cristianismo do cotidiano: encontrar a Deus em todas as coisas**

O critério de tempo na pré-modernidade é o passado, o da modernidade é o futuro. Já para a pós-modernidade é o presente. O tempo é o agora! É preciso vivê-lo com todo o seu sabor e prazer aqui e agora. O cristianismo vem dizer que o cotidiano é lugar da revelação e da presença de Deus. Cada gesto, cada ato, não se esgota nele mesmo, como elos rompidos de uma cadeia já não existente, mas, pelo contrário, assume uma dimensão de definitividade que liga o presente ao passado e ao futuro. O mistério da encarnação dá um valor infinito e definitivo ao agir simples, diário do ser humano.

### **3.2.3 A dimensão da gratuidade**

A racionalidade moderna contaminou profundamente a gratuidade, abafou o dom, a dimensão lúdica da vida. No próprio trabalho a dimensão objetiva de produção e de transformação da realidade dominou e abafou quase totalmente a dimensão subjetiva de realização da pessoa humana. Para o sujeito moderno trabalhar é produzir e não mais criar.

A pós-modernidade investe contra tal primazia da razão instrumental e ressuscita certo tipo de gratuidade. O importante, porém, é ser gratuito sem ser supérfluo. A gratuidade pode ser vivida de duas maneiras:

- como simples forma hedonista e hiperindividualista de buscar o prazer próprio esgotando-se nele mesmo;

- como gratuidade do dom de si, do próprio tempo, do afeto, da presença ao próximo. Este gesto permite um encontro com a graça de Deus, “querendo e fazendo o bem ao outro sem nada esperar em troca” (DGAE, n. 11).

### **3.2.4 A luta contra os ídolos**

O homem pós-moderno levanta-se como força iconoclasta frente aos ídolos da modernidade, sobretudo da autonomia absoluta da razão, do império incontestável da ciência, da tecnologia onipotente. Ele não quer ser vítima e também não se alegra em ver os seus semelhantes serem vitimados pelos ídolos da modernidade.

Na maneira de combater a idolatria há divergência. A pós-modernidade refugia-se no protesto, no descompromisso com essas realidades idolatradas. Não apresenta saída positiva concreta. O importante é voltar-se para as vítimas da idolatria e comprometer-se com elas. Denunciar os ídolos é uma parte. Comprometer-se com as vítimas é a outra.

### **3.2.5 O sentido e o niilismo**

Numa vertente extrema o sujeito pós-moderno é niilista. Viver o momento, o presente, sem um projeto. Nenhuma vinculação com alguma instituição religiosa ou Igreja. Nenhum compromisso com um sentido global. O cristianismo tem um projeto. Não se trata diretamente de uma instituição, nem de um dogma, nem de um sistema de sentido. O projeto cristão é uma pessoa viva: Jesus Cristo Ressuscitado.

Há inúmeras parábolas vivas do seguimento de Jesus e Deus manifesta sua presença salvadora e seu carinho às pessoas desvalidas nessas pessoas, inúmeros homens e mulheres simples do povo, conhecidos ou anônimos, são retratos vivos desse seguimento.

### **3.2.6 Nova orientação para o surto religioso**

O homem pós-moderno pode ser muito religioso e piedoso. Pode integrar-se a grupos e comunidades emocionais, onde se vivem experiências religiosas intensas. Às vezes, querendo abreviar o caminho da espiritualidade, toma caminhos escusos, no afã de “viajar para regiões espirituais” além da experiência diária. Estas experiências são um potencial rico, volumosa água represada, mas que está extravasando por canais escusos do neoconservadorismo, da alienação, do rito compensatório, de novas identidades fortes e intolerantes e xenofóbicas.

Aqui se faz necessário certa sensibilidade para entender essa sede de transcendência em meio a um vazio de sentido, a uma solidão existencial, orientando-a para uma comunidade, não simplesmente emocional, mas que, ao mesmo tempo, implique compromisso e ofereça apoio e sustento, pois só compromisso não se suporta e só apoio termina-se banalizando a vida. O desafio a ser enfrentado é como alargar o desejo e o sentimento ao comunitário e à práxis? De fato, é mais fácil aqueles do que estes. Aqui está um ponto de extrema gravidade neste tempo de leveza.

### **3.2.7 Um caminho de esperança para os sem-esperança**

Nem todos estão da mesma maneira na pós-modernidade. Alguns só no desejo, nos sonhos, já que sua realidade social é tão séria, dolorosa, que não os deixa viver a leveza, às vezes, até mesmo, irresponsável do homem pós-moderno. Vejamos a situação de homens e mulheres definidos como vulneráveis pelas classificações socioeconômicas. Eles vivem na faixa da sobrevivência social ou da ascensão, com enorme esforço e compromisso. Não lhes faltam garra e esforço de vencer, mas faltam, muitas vezes, oportunidades. A gravidade da situação

socioeconômica é-lhes tremendamente dura e pesada. Para eles é preciso anunciar a esperança que pode alimentar sua luta pela existência, não em busca de uma saída individual, mas em espírito de solidariedade, como Jesus.

Estes homens e mulheres prensados pelas estreitezas de sua condição econômica, social e cultural tendem à amargura, à revolta ou ao louco desejo de sair, sozinhos, de tal situação à custa de qualquer meio. Nessa situação a corrupção, o tráfico de drogas, a prostituição e a vida marginal transformam-se em real tentação. Entre o ressentimento amargo e a busca tresloucada por uma saída individualista, situa-se a mensagem evangélica com a proposta de solidariedade na luta, nos objetivos, nos projetos, nos meios para alcançá-los. Nesse horizonte, a pessoa de Jesus Cristo pode dar-lhes sentido, mostrando-lhes como a vida se ganha, ao perdê-la e perde-se, ao ganhá-la.

### 3.2.8 Tempo de alargar a tenda

O homem pós-moderno ouve uma infinidade de vozes e solicitações que o fazem, por vezes, mover-se da fixação à flutuação num piscar de olhos. Reconhecer-se como uma entre tantas outras vozes pode possibilitar à religião cristã ser ouvida e manifestar seu projeto de vida. Reconhecer que Jesus Cristo não é monopólio do cristianismo, pois ele é da humanidade, e que sua doutrina não é uma lista de preceitos a serem cumpridos em vista da salvação, mas é, absolutamente, a vivência da *caritas*, é um caminho de aproximação aos que buscam, talvez a partir de outras tradições religiosas, chegar ao mesmo objetivo. Alargar a tenda é abrir espaço para o diálogo e para a convivência, para a fraternidade e a comensalidade, para a solidariedade e a tolerância, para o respeito e a hospitalidade, independente de religião, etnia, língua, nação, classe social ou sexo.

---

Enfim, a pós-modernidade abrindo espaço para um novo encontro do sujeito contemporâneo com a religião cristã, deixada de lado pela razão instrumental moderna, permite a esta, passando pelo caminho de debilitamento de suas estruturas fortes através da *kénosis*, viver sua essência, isto é, a *caritas*, de forma realista, em condições não abstratas, mas corporais, cuidando dos outros, organizando meios para dar conta deste cuidado, e possibilitando o surgir de uma nova ontologia religiosa, agora de fundo ético não metafísico, para exercer a liberdade do único necessário que é a *caritas*.

# Considerações finais

---

Arriscamo-nos a afirmar, neste texto, que a pós-modernidade traz consigo uma grande chance de a tradição religiosa cristã se reestruturar, desde que foi questionada e deixada de lado pela razão moderna. No entanto, somente libertando-se de suas estruturas fortes é que esta terá a possibilidade de se fazer ouvir em meio a tantas outras mensagens presentes em nossa cultura.

Demonstramos como se deu o final da modernidade e como a formulação do *pensiero debole* de Gianni Vattimo permite, superando as postulações metafísicas tradicionais, descobrir uma nova forma de viver e experimentar a fé cristã. Tendo em vista este objetivo apresentamos dois caminhos que a religião cristã é convidada a percorrer para que sua voz ainda seja ouvida, sua mensagem conhecida, sua narrativa compreensível e, por fim, consiga realizar seu projeto: reencontrar a própria vocação secularizada e laica do cristianismo, como um modo de promover espaços de abertura, acolhida, inclusão, valorização da diferença, de diálogo inter-religioso e cultural; e viver a Era do Espírito, através da promoção e realização da *Caritas*.

Em nenhum momento nos esquecemos de que a pós-modernidade não possui somente luzes, pois diz-se que “quanto maior for a luz, também grande será a sombra por ela deixada”. Porém, não achamos adequado, neste trabalho, fazer referência às sombras da pós-modernidade, uma vez que muitos pensadores já o fazem, causando medo e resistência àqueles que ainda não provaram sequer a sua luz.

Apensar dos seus grandes desafios a pós-modernidade nos convida e nos proporciona olhar para frente com esperança e colaborar na construção da civilização da *Caritas*, a civilização do diálogo, da tolerância, do respeito, da solidariedade.

---

Temos, por um lado, uma leveza e uma libertação na atmosfera da pós-modernidade, fruto da queda das instituições, por outro, há também um sentido de gravidade e de responsabilidade para as quais este tempo é vocacionado. Esta gravidade é a gravidade da *caritas*. Se as instituições abafaram o sujeito, incluindo-o numa massa homogenea, há de se recuperar a dimensão pessoal e individual de forma que não se siga o mesmo caminho de coisificação da pessoa e anonimato, pois “insistimos na proposta de reconhecer o outro, de curar as feridas, de construir pontes, de estreitar laços e de nos ajudarmos ‘a carregar as cargas uns dos outros’ (Gl 6,2)” (EG, n. 67).

Nesse sentido, ainda que nosso objetivo não tenha sido propor um sistema ético pós-moderno, mas demonstrar como é possível ao cristianismo se reestabelecer no mundo contemporâneo, cabe salientar que a vivência da *caritas* cristã quer fazer emergir uma nova ontologia religiosa, agora de fundo ético. Segundo Vattimo, é possível pensar uma ética alternativa ao modelo inflexível da metafísica tradicional e natural das ciências modernas. Uma ética que se apresenta sob o signo da *caritas* e da *pietas* em sua dimensão humana e histórica, sem afirmação de valores universais previamente estabelecidos.

Se a experiência religiosa cristã pós-moderna é plural e na pluralidade encontra a expressão de sua vocação, a ética que daí decorre, através da *caritas*, também o é. No entanto, como se dará uma ética emergida da *caritas* e que não esteja à mercê de um único critério de validação, é uma pesquisa a ser realizada posteriormente.

# Bibliografia

---

BARTH, Karl. **Revelação de Deus como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Vol. 2: Convivência, Respeito & Tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil (2015-2019)**. Brasília: Edições CNBB, 2015.

DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

---

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). In: COSTA, Lourenço (Coord.). 6 ed. São Paulo: Paulus, 2012.

FORTE, Bruno. **À escuta do Outro**: filosofia e revelação. Tradução de Mário José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003a.

\_\_\_\_\_. **A essência do cristianismo**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2003b.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HEGEL, Georg Wihelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Caminhos de existência.** São Paulo: Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Modelos teológicos interpretativos da educação católica no Brasil. In: **Revista de Educação AEC**, ano 21, n. 84, jul/set. de 1992, p. 50-70.

\_\_\_\_\_. **Ser cristão em tempos de nova era.** São Paulo: Paulus, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PECORARO, Rosário Rossano. **Nilismo e (pós)modernidade:** Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2005.

PENZO, Giorgio. GIBELLINI, Rosino. **Deus na filosofia do século XX.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROSSATO, Ricardo. **Pós-Modernidade:** angústias e esperanças. Santa Maria: Biblos, 2012.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore.** Trindade e Nova Era. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SANDRINI, Marcos. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade:** da ambivalência da fixação e da flutuação à aporia do amor. 2007. 239 f.

---

Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, PUCRS, Porto Alegre.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna:** crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica:** ensaios sobre a desconstrução. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra.** São Paulo: Paulus, 2005a.

\_\_\_\_\_. **A fragilidade da razão:** pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005b.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar.** Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

\_\_\_\_\_. **As aventuras da diferença:** o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. **Depois da Cristandade** – por um cristianismo não religioso. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Para além da interpretação:** O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. ROVATTI, Pier Aldo (orgs). **El pensamiento débil**. 3. ed. Madrid: Cátedra, 1995.

VATTIMO, Gianni. RORTY, Richard. **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.