

A esmola como meio de negação do *eidós* mundano-temporal

Leandro Bertoncello¹

Resumo: A palavra esmola quer dizer dádiva, favor, oferenda, aquilo que se dá por caridade. Origina-se do latim *eleemosyna* e do grego *ἐλεημοσύνη* (piedade, esmola), de *ἐλεήμων* (misericordioso), de *ἔλεος* (piedade). Na Epístola Católica de São Tiago Apóstolo, consta que a religião pura consiste em dar esmolas e em conservar-se isento da corrupção deste século. Nos dias atuais, atomizados e supérfluos, a palavra esmola possui uma conotação esvaziada, reduzida ao dar uma moeda ao pedinte que nos para na rua. Porém, na Tradição Cristã, a esmola conserva o sentido de substância da vida espiritual, de orientação transcendental da vida, de ligação entre o tempo e a eternidade. É perder para ganhar, expressão do “sede perfeitos como vosso Pai do Céu é perfeito”. Para Heidegger o cuidado (*Sorge*) é essencial para o Ser-no-mundo estruturado na temporalidade e expresso na solícitude (*Fürsorge*), numa estrutura ontológica propensa à decadência (*Verfallen*). Mas, para Lima Vaz, a concepção da pessoa humana como expressividade a legítima como ser-para-a-imortalidade, realizado plenamente pelo dom de uma realidade transcendente. Pretende-se mostrar que a esmola, pela consideração das necessidades corpóreas e espirituais do outro, promove a invalidação da morte e a abertura à eternidade, pois “Deus é rico em misericórdia” (ἐλέει).

Palavras-chave: Morte. Imortalidade. Esmola. Caridade. Realização.

INTRODUÇÃO

Numa das páginas finais do segundo volume da sua *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz lança a seguinte pergunta desafiadora: “Como aceitar resignadamente essa sentença, a morte, que contradiz as mais profundas aspirações do nosso ser?”. Percorrido o itinerário de reflexões que passou pela rememoração histórica das concepções de pessoa, pelo objeto e método da disciplina estudada, pelas estruturas e relações fundamentais do ser humano, e pela sua unidade fundamental nas categorias de realização e pessoa, é preciso, enfim, enfrentar ainda o tema da morte enquanto possível extinção da pessoa humana.

Logo com a criação do gênero humano, a morte tornou-se uma das inquietações principais do homem, a ponto de motivar o primeiro ato de rebeldia contra o Criador. No livro do Gênesis, consta a ordem proferida por Deus: “Mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Porque em qualquer dia que comeres dele, morrerás de morte” (Gn 2,17). Dessa ordem, dissentiu a serpente, a qual lançou a primeira tentação, ao persuadir Adão e Eva de que seriam como deuses: “Porém a serpente disse à mulher: Bem podeis estar seguros, que não morrereis de morte” (Gn 3,4).

¹ Doutorando em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, bertoncello1977@gmail.com

Cabe especular, sobre o significado da palavra morte nessas duas passagens, se ambas se referem à mesma espécie de fato ou se, nas consequências, seja do descumprimento da proibição divina, seja da concessão à instigação maliciosa da serpente, há realidades distintas, embora nomeadas todas pela palavra morte. Determinado entendimento sobre o que seja a morte corresponderá ao que se venha a entender por imortalidade e por consciência desta.

1 PERSPECTIVAS TERRENA E BÍBLICA SOBRE A MORTE

A Teologia Católica ensina que Adão não morreu corporalmente por necessidade natural, mas por causa do pecado, a partir do qual ficou necessariamente sujeito à morte e transmitiu essa sujeição a todos os homens. Ao tratar de outro marco da história humana, a vinda de Cristo, mais informações sobre o significado da morte são oferecidas pelo texto bíblico. A Epístola de São Paulo Apóstolo aos Hebreus, por exemplo, expressa as realizações da participação divina na experiência humana. Uma dessas realizações consiste em que Jesus destruiu “pela sua morte ao que tinha o império da morte, isto é, ao diabo. E para livrar aqueles que, pelo temor da morte, estavam em escravidão toda a vida” (Hb 2,14-15).

Fala-se, nos dias atuais, em tabu da morte. Há, mesmo entre as pessoas religiosas, um despreparo psicológico generalizado para o fim desta vida terrena. Guido Davanzo afirma que o processo de secularização difundiu a absolutização da vida terrena, mas que o tabu da morte, “como qualquer outra rejeição de uma realidade, pesa no subconsciente e perturba nosso equilíbrio com o progresso da idade”. No mesmo contexto, surgem reações contra esse tabu que apontam para o realismo, mas que são, ainda, reações inadequadas, pois limitadas a uma visão terrena da vida.

Segundo Davanzo (1989, p. 802-810), a iconografia tradicional da caveira como símbolo da morte favorece uma reflexão mais biológica do que bíblica sobre o passamento, e a religiosidade popular tende, muitas vezes, para um temor simplório do juízo divino, inspirador do desejo de penitência diante da morte, tanto pelo medo do inferno como castigo, quanto pela expectativa do paraíso como compensação pelos sofrimentos terrenos. A perspectiva terrena gera uma repulsa para com o estudo dos “Novíssimos”, a doutrina do destino último do indivíduo — morte, juízo, inferno e glória. No entanto, o escândalo diante da possibilidade da morte própria ou de pessoas queridas e a perturbação obsessiva com a morte são, de igual modo, contrárias à espiritualidade cristã, para a qual a realidade do Cristo ressuscitado dá sentido à sensibilidade humana em face do fato traumático da morte.

Na década de 1960, teve início uma das práticas mais representativas da perspectiva terrena da preocupação com a morte: A criônica, conjunto de procedimentos consistentes no congelamento e armazenamento do corpo humano ou da cabeça decepada, na esperança especulativa de que a sua ressurreição viesse a ser exequível pela tecnologia médica no futuro. O professor de psicologia americano James Bedford teve o primeiro corpo humano a ser criopreservado, e assim permanece até o presente num dewar, ou contêiner metálico, da *Alcor Life Extension Foundation* (PERRY, 2021). Essa organização defende que as definições de

morte mudam com o tempo à medida que o entendimento médico e a tecnologia avançam, e que, enquanto as estruturas que codificam a memória e a personalidade (necessárias para a consciência) são passíveis de recuperação, a morte não é definível como permanente. Assim, a morte é uma transição que pode ser revertida, quando os médicos tentam salvar uma pessoa, e, quando isso é impossível ou inadequado, a crônica pausa o processo de morte para uma restauração potencial da boa saúde com a tecnologia médica no futuro (ALCOR, 2021).

Compreende-se ser possível tratar tanto de uma morte física quanto de uma morte espiritual, e assim de um anelo de imortalidade surgido numa perspectiva meramente mundana como de uma aspiração de vitória sobre a morte derivativa numa visão hiperfísica da realidade. A perspectiva mundana pode expressar-se na busca da imortalidade por meios científicos ou de immortalização pela fama e pela glória. Esses casos refletem uma postura de soberba, de amor desordenado de si mesmo e da vida mundana, e de esquecimento do primeiro princípio e do último fim da vida humana. Mas Lima Vaz observa que o desfecho final do embate humano entre a vida e a morte não é conhecido nos domínios do imaginário e da afetividade, os quais fazem parte do psiquismo. A vitória da vida sobre a morte ocorre somente na categoria do espírito, que suprassume a oposição dialética entre o corpo e o psiquismo, oposição que se dissolve com a morte biológica (VAZ, 1993, p. 196-197).

No que diz respeito à realização da pessoa entre o tempo e a eternidade, importa valer-se das contribuições de Lima Vaz para a estrutura da conceptualização filosófica. Dois momentos discursivos da compreensão filosófica recebem destaque, neste artigo, com o objetivo de mostrar a possibilidade de negação do eidos mundano-temporal pela prática da esmola: 1) No momento aporético da categoria de realização, mais precisamente no estágio da aporética crítica, tem-se a problematização do drama existencial próprio do homem: a oposição entre “a tendência constitutiva a ser-mais” e o “peso das limitações existenciais”. Conquanto a maioria das pessoas pareça viver resignada às limitações existenciais imobilizantes, é a busca dum pólo ideal de realização, no qual se atualizem todas as virtualidades do seu poder-ser, que impulsiona adiante a história humana (VAZ, 1995, p. 171). 2) No momento do discurso dialético, marcante na concepção vaziana do homem como expressividade, supõe-se “uma relação de oposição entre seus termos e de suprassunção (Aufhebung) progressiva dos termos vindo a constituir a ordem do discurso” (VAZ, 1993, p. 166-167). É a permanente superação dos limites eidéticos da autoposição do homem como ser que sobressai na tensão entre os momentos eidético e tético, tensão essa que é constitutiva da pessoa como mediação entre a Natureza e a Forma, mediadora da passagem do dado (ponto de vista da sua contingência ou seu acontecer) à expressão (ponto de vista da sua constituição essencial ou do seu ser). O homem faz-se sujeito na medida em que é o momento mediador do movimento incessante entre esses dois termos, Natureza e Forma (VAZ, 1993, p. 163 e 170).

Assim, no esquema vaziano, o homem é sujeito enquanto mediador incessante entre o seu acontecer natural e sua própria expressão formal. O princípio da livre automanifestação distingue o ser humano das formas da Natureza. Enquanto a Natureza é manifesta de acordo com as leis naturais universais, o homem se automanifesta: ele dá a si mesmo a sua própria

expressão humana, no movimento incessante de mediação ou passagem entre a sua Natureza, que é o seu acontecer, e a sua Forma, que é a sua constituição essencial. O fluxo contínuo da auto-expressão é a própria subjetividade ou o *eu* do sujeito humano.

Considerando-se o tema da realização da pessoa entre o tempo e a eternidade, o enfoque recai sobre as categorias antropológicas de realização e de pessoa. Na categoria de realização, opera-se a dialética da identidade na diferença, de modo que a vida propriamente humana consubstancia-se tanto na abertura do sujeito à amplitude intencional do seu ser-para-outro quanto no aprofundamento e centração maior do seu *ser-para-si*. Segundo Lima Vaz (1995, p. 163):

Do Eu corporal ao Eu aberto para a transcendência, o movimento dialético da constituição do sujeito - do Eu - avança em complexidade e, ao mesmo tempo, na conquista de uma unidade sempre mais profunda, de modo a poder exprimir o sujeito lançando-se à tarefa da sua auto-realização segundo a totalidade constituída do seu ser pela qual ele existe e age.

O *eidos* mundano-temporal corresponde ao peso das limitações existenciais que circunscrevem a realização da essência humana na ordem da existência. É a situação fundamental de estar-no-mundo, que submete o homem às leis da natureza, e a partir da qual o homem compreende a si mesmo como ser psíquico, por meio da percepção e do desejo. A consciência começa a delinear-se na interioridade psíquica, que se edifica sobre os eixos imaginário (representação) e afetivo (pulsão) (VAZ, 1993, p. 188). Mas é quando o sujeito humano se auto-afirma como espírito ou como abertura para a transcendência que se torna possível a ruptura da univocidade do discurso e alcança-se a noção analógica de pessoa. A pessoa humana refere-se, então, analogicamente, ao “Espírito absoluto que é Transcendente absoluto e no qual se dá a identidade absoluta entre essência e existência” (VAZ, 1995, p. 224).

Segundo Lima Vaz (1995, p. 225-226), a concepção de pessoa humana, e, por consequência, a determinação da sua capacidade de negação do *eidos* mundano temporal e o sentido da sua luta pela invalidação da morte, constitui, depende duma “opção ontológica decisiva” entre dois paradigmas de interpretação: (i) o paradigma da racionalidade unívoca, na qual há um paradoxo da subjetividade infinita na finitude da situação, marcante na filosofia moderna; e (ii) o paradigma da racionalidade analógica, na qual a pessoa humana é pensada como “analogado inferior ou participação finita da identidade absoluta entre sujeito e ser que define a Pessoa infinita na sua absoluta transcendência”.

Para Heidegger, o ser-para-a-morte é constitutivo das estruturas de autenticidade do ser humano. Lima Vaz propõe contrapor o ser-para-a-morte heideggeriano com o ser-para-a-imortalidade, também um constitutivo ontológico do ser humano. Para conciliar a morte como cessação radical desta vida, com a estrutura fundamental da pessoa humana como ser-para-o-Ser, ensina Lima Vaz que é necessário que, no homem e no mundo, a eternidade se faça tempo, no sentido de uma radical temporização do Eterno nas vicissitudes de uma vida

humana. Sobre a Encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo, diz Lima Vaz que “Deus mesmo se fez tempo, se fez mortal, e habitou entre nós, assumindo o nosso ser-para-a-morte. Em nenhuma outra época ou lugar da história humana se ouviu proclamação de tão surpreendente audácia a não ser na proclamação da fé cristã” (VAZ, 1995, p. 233-234).

2 O ATO DA ESMOLA ENRAIZADO NA CARIDADE

Nesta segunda seção do artigo, tratar-se-á de investigar o papel desempenhado pela esmola na realização da pessoa humana na sua invalidação da morte.

A palavra *esmola*, do português moderno, quer dizer dádiva, favor, oferenda, aquilo que se dá por caridade. Do português arcaico *almosna*, vem do latim *eleemosyna*, do grego ἐλεημοσύνη ou *eleēmosynē* (piedade, esmola), de ἐλεήμων ou *eleēmōn* (misericordioso), de ἔλεος ou *eleos* (piedade) (BUENO, 1965, p. 1221). Nos dias de hoje, atomizados e supérfluos, nos quais o dinheiro é muitas vezes elevado à categoria de um bem desejável por si mesmo, a palavra esmola possui uma conotação pejorativa, restrita ao ato de dar uma moeda ao mendigo que pede na rua, a quem, no fundo, se despreza. Porém, na Tradição Cristã, a esmola conserva o sentido de substância da vida espiritual, de orientação transcendental da vida, ligação entre o tempo e a eternidade. É expressão do “sede perfeitos como vosso Pai do Céu é perfeito”.

A esmola tem, ainda, o conteúdo de satisfação, uma das partes do Sacramento da Penitência. A satisfação é uma reparação que o homem presta a Deus. Quando São Paulo Apóstolo diz estas palavras: “Se nos julgássemos a nós mesmos, certamente não seríamos julgados. Mas, desde que somos julgados, é o Senhor que nos castiga, para não sermos condenados com este mundo” (1Cor 11,31 ss.), está falando da satisfação, a esmola como meio de reparação dos nossos pecados (ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA, 1953, p. 1335).

Na Epístola Católica de São Tiago Apóstolo, consta que “A religião pura, e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai, consiste nisto: em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições, e em conservar cada um a si isento da corrupção deste século” (Tg 1,27). Temos aí a relação da esmola com a isenção de corrupção mundana para a perfeita religião. No Evangelho de São Mateus, Nosso Senhor Jesus Cristo ensina que “Na verdade vos digo, que quantas vezes deixastes de fazer o bem a um destes pequeninos, a mim o deixastes de fazer” (Mt 25,45). Muitas outras passagens no Novo Testamento referem-se à esmola.

Distingue-se a esmola da caridade. A esmola é a expressão de um amor ativo, um feito no sentido de um evento temporário e proposital, mas sempre gerado pela caridade. Esta, por sua vez, é um ser, um comportamento existencial de pessoas em relação umas às outras, que cria presença e unidade reais, e ações verdadeiramente criativas e frutíferas. A esmola deve permanecer enraizada na caridade, para que não se desvirtue.

Viktor Warnach, autor referido por Lima Vaz, no seu volumoso livro sobre o ágape como o motivo básico da teologia do Novo Testamento, ensina que todo o amor nos aparece antes de tudo como um movimento, como um caminho para a união e descanso em união com o amado. Assim, o ágape é também um movimento que sai de Deus e toma posse do homem, flui d'Ele para os irmãos e depois retorna a Deus para chegar à paz n'Ele. No entanto, o ágape, porque não é um impulso, sentimento ou esforço, não significa um movimento vital (corpóreo) ou emocional (psíquico), mas sim um movimento do ser ou um *ato ôntico*, pois se baseia em uma inclinação ou gravitação para o ser, na medida em que o amante nele é ponderado como se fosse com seu ser pessoal para com o amado e o amado é atraído de uma forma ôntica (conforme se lê em Jo 6,44; 12,32), para que a unidade resultante não seja meramente afetiva ou volitiva (moral) ou puramente intencional, mas verdadeiramente de acordo com o ser (WARNACH, 1951, p. 246-277).

Assim como o amor de Deus é a expressão mais real, como emanção livre de Sua plenitude de ser, assim também é a expressão mais profunda do ser do homem como pessoa: “Se não tiver caridade, eu não sou nada” (1 Cor 13,23). Portanto, o importante é o ser de amor divino em nós; pois ele nos garante a presença de Cristo em nós. Aqui, o ágape nos aparece como um “amor que é absolutamente real”, em contraste com o sexo e o eros, que só têm uma função vital ou psicológica. Destaca-se, assim, que o ágape não se reduz a uma função vital ou psicológica.

Ainda conforme Warnach, o ágape deve ser entendido como *Aion*. É a esfera existencial da salvação na qual entra aquele que é amado por Deus e ama a Deus e ao próximo precisamente através do ágape: sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos. amam os irmãos. Aquele que não ama permanece na morte. Por outro lado, aquele que ama seu irmão permanece na luz e nenhuma ofensa está nele. “Quem ama seu irmão permanece na luz e não se expõe a tropeçar” (1Jo 2,10). Ainda, leia-se: 1Jo 3,14; 4,12-16.

O ágape é, portanto, menos um feito no sentido de um evento temporário e proposital do que um ser, um comportamento existencial de pessoas em relação umas às outras, que cria presença e unidade reais. Certamente, este amor também nos impele à ação, mas não como um meio para atingir fins, mas como uma verdadeira expressão de ser, ou melhor, de ser, especialmente claramente na Primeira Epístola de São João, na qual consta que guardar os mandamentos e servir aos pobres é a coisa mais importante, a observância dos mandamentos e o serviço aos irmãos como manifestação e prova de estar na luz, ou seja, no *Aion* (força vital) do amor.

O conceito do *amor cristão*, ainda segundo Warnach, tem sido infelizmente muito distorcido e achatado pelo liberalismo e ativismo moderno. Em amplos círculos só conhecemos a *Cáritas* como uma organização de bem-estar social. Contudo, isso não deve nos surpreender, já que até mesmo muitos teólogos falam do ágape como algo diferente do amor ativo. É inegável que o ágape, especialmente no Novo Testamento, é sempre também amor ativo, amor que está ativamente comprometido com o outro. No entanto, está igualmente claro nos textos

bíblicos que não se trata apenas de um feito, especialmente não um feito com um propósito externo ou até mesmo com o propósito de apenas fazer. um feito que flui do ser com uma espontaneidade original e serve ao ser. Somente desta forma nossa ação é salva da ociosidade do ativismo e se mostra verdadeiramente criativa e frutífera.

Porém, a filosofia moderna seguiu o roteiro de uma racionalidade unívoca, assim expressa pelas palavras de Lima Vaz (1995, p. 226):

Ou então o percurso dialético que conduz à afirmação da universalidade do sujeito na sua absoluta singularidade, ou à adequação em ato entre *sujeito* e *ser* é interpretado segundo um refluxo na própria imanência do sujeito do dinamismo do momento *tético* e pensado então como paradoxo da subjetividade infinita na finitude da *situação*, dando origem a um novo ciclo de problemas que assinalam o roteiro da filosofia moderna. Tal é a concepção de pessoa segundo a metafísica da subjetividade, obedecendo ao paradigma de uma racionalidade unívoca regida pela norma do *Eu penso*.

Heidegger (1996, p. 43-50) elege o *ser-para-a-morte* como constitutivo das estruturas de autenticidade do ser humano. O *Dasein*, para Heidegger, pode ser uma forma de se envolver e cuidar do mundo imediato em que se vive, permanecendo sempre consciente do elemento contingente desse envolvimento, da prioridade do mundo para o eu, e da natureza evolutiva do próprio eu. O oposto deste eu autêntico é *Dasein* diário e não autêntico, a perda do significado individual, do destino e da vida, em favor de uma imersão (escapista) no mundo público cotidiano - o mundo anônimo e idêntico dos *Eles*.

Heidegger usa três palavras cognatas: 1) *Sorge*, ou *cuidado*, é, propriamente, *a ansiedade, a preocupação decorrente de apreensões relativas ao futuro e se refere tanto à causa externa quanto ao estado interno*; 2) *Besorgen*, que tem três sentidos principais: (a) obter, adquirir ou prover algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) cuidar de algo; (c) preocupar-se ou perturbar-se com algo; 3) *Fürsorge* ou *solicitude*, é o cuidado para com as outras pessoas, que significa cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda. O *Fürsorge* inautêntico e dominador alivia imediatamente o outro do cuidado e em sua preocupação se coloca no lugar do outro, *pula para ele*, enquanto o *Fürsorge* autêntico e libertador *pula* atentamente à frente do outro, a fim de lhe devolver os cuidados, ou seja, o seu próprio *Dasein*, em vez de tirá-lo (INWOOD, 1999, p. 36). Como *cuidado*, o *Dasein* é o que está entre a vida e a morte (HEIDEGGER, 1996, p. 343):

Da-sein não preenche primeiro um caminho objetivamente presente ou “de vida” através das fases de suas realidades momentâneas, mas se estende de tal forma que seu próprio ser é constituído de antemão como esse alongamento ao longo. O “entre” do nascimento e da morte já está no ser de Da-sein. Por outro lado, não é de forma alguma o caso de Da-sein ser real em um ponto do tempo, e que, além disso, ele

é então “cercado” pela não-realidade de seu nascimento e sua morte. Entendido existencialmente, o nascimento nunca é algo passado no sentido do que não está mais objetivamente presente, e a morte está igualmente longe de ter o tipo de ser de algo pendente que ainda não está objetivamente presente, mas que virá. O Da-sein factual existe como nascido, e, nascido, já está morrendo no sentido de estar-até-morte. Ambos “fins” e seu “entre” são enquanto Da-sein existir facticamente, e estão no único caminho possível com base no ser de Da-sein como cuidado. Na unidade do arremesso e do efêmero ou então antecipado ser-morte, o nascimento e a morte “estão ligados” da forma apropriada a Da-sein. Como cuidado, Da-sein é o “entre”.

Segundo Lima Vaz, a forma especificamente humana ou a expressão e manifestação do ser no homem pertencem originariamente ao espírito, e só pela mediação do espírito dela participam o somático e o psíquico. Pela suprassunção dialética do corpo próprio e do psiquismo na categoria do espírito, o homem chega ao ápice da sua unidade. Pelo espírito, o homem abre-se para a transcendência e constitui-se num ente estruturalmente aberto para o outro (tanto o outro relativo da relação intersubjetiva quanto o outro Absoluto da relação de transcendência); sem o espírito, o homem seria determinado totalmente de fora pela Natureza e suas leis. Esta categoria é rica em temas estudados, desde a antiguidade, pela filosofia: o *pneûma* (natureza do espírito como força vital, como o dinamismo organizador que é próprio da vida); o *noûs* (o espírito como atividade de contemplação ou *theoría*, a forma mais alta do conhecimento); o *logos* (o espírito como razão ou ordem universal); a *synesis* (o espírito como *consciência-de-si*).

Após indicar diversos aspectos da experiência espiritual, Lima Vaz assim sintetiza (1993, p. 206):

O espírito aparece, pois, em sua pré-compreensão, como uma estrutura dialética de identidade na diferença: identidade do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; diferença porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do em-si do objeto e do para-si do sujeito. É igualmente a partir dessa dialética do em-si do objeto e do para-si do sujeito que se caracteriza a presença do homem no mundo segundo o espírito como presença espiritual, ou seja, estruturalmente, uma presença reflexiva. Essa reflexividade é própria do espírito e não tem lugar nem no somático nem no psíquico. Ela é, no espírito finito, o *analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito.

Enquanto *pneûma*, o espírito é animado pelo movimento duplo de *acolhimento do ser e dom ao ser, inteligência e liberdade*. A intuição intelectual e o amor são os dois atos mais elevados do espírito, e que regem o ritmo fundamental da sua vida. A liberdade tem como operação suprema o *ágape* ou amor desinteressado. Há uma sinergia que promove a passagem recíproca entre a inteligência espiritual e o amor espiritual. Na acepção filosófica, o *ágape* é o *ato supremo de liberdade, o dom de si como manifestação mais plena da ordenação do espírito ao bem* (VAZ, 1993, p. 243-244 e 274).

CONCLUSÃO

À semelhança do *Fürsorge* autêntico e libertador heideggeriano, o ato da esmola verdadeiro, capaz de negar o *eidos* mundano-temporal, pressupõe um encontro espiritual entre dois sujeitos humanos que se abrem à universalidade do Ser e que são, um diante do outro, infinitudes intencionais distintas. Cumpre, assim, evitar, no ato da esmola, a primazia de um dos sujeitos sobre o outro, para que na relação *eu-tu*, tanto não ocorra que o eu assuma primazia sobre o outro, quanto se impeça que a presença irradiante do outro ofusque a clareza do afirmar-se a si mesmo do eu (VAZ, 1995, p. 66).

Considerando-se a inserção da esmola na vida segundo o espírito como vida propriamente humana, na qual ocorre a harmonia entre a essência e a existência e a abertura transcendental para o ser, é possível destacar duas condições para a substancialização do ato da esmola como negação do *eidos* mundano-temporal: a) observando-se o necessário equilíbrio intersubjetivo entre o *eu* e o *outro*, aquele que oferece a esmola é a pessoa mais capacitada, e aquele que a recebe é a pessoa que sofre com uma necessidade para a qual não é capaz de prover solução por si mesma; b) o ato da esmola deve ser praticado em segredo, como ensina a ordem evangélica de *não tocar a trombeta* a fim de obter elogios humanos, o que desfigura a esmola enquanto abertura para a Transcedência (Mt 6,2).

A esmola é, portanto, um ato privilegiado de abertura à amplitude intencional de *ser-para-outro*, no qual o reconhecimento da necessidade alheia e o comprometimento para com ela torna possível uma ativação espiritual das potencialidades do sujeito humano, de modo a alcançar maior proximidade para com a plenitude infinita do ser e a realização final da pessoa, identificada no Novo Testamento como *vida eterna e visão face-a-face* (VAZ, 1995, p. 236).

REFERÊNCIAS

ALCOR: Life Extension Foundation. What is Cryonics? Disponível em: <<https://www.alcor.org/what-is-cryonics/>>. Acesso em: 03 set. 2021.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1965.

DAVANZO, Guido. Morte/Ressureição. In: FIORES, Stefano di; GOFFI, Tulio (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 802-810.

ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA. Barcelona: Dalmau y Jover, 1953.

HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. New York: State University of New York, 1996.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.

PERRY, R. Michael. Suspension Failures – Lessons from the Early Days. ALCOR: Life Extension Foundation. 2014. Disponível em: <<https://www.alcor.org/library/suspension-failures-lessons-from-the-early-years/>>. Acesso em: 03 set. 2021.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 1. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Antropologia filosófica*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1993.

WARNACH, Viktor. *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Dusseldorf: Patmos, 1951.