O evento cristão numa sociedade marcada pelo narcisismo*

Christian Event in a Society Sealed by Narcissism

Vicente de Paula Ferreira**

Resumo

Um dos dramas dos cenários contemporâneos encontra-se no enfraquecimento da solidariedade, visível no forte narcisismo cultural. O objetivo principal desta pesquisa é apresentar como a experiência cristã compreende o sentido mais profundo da realização humana a partir do evento cristológico, sobretudo em sua proposta relacional amorosa com o outro e com Deus. Pretende-se mostrar como a encarnação do Verbo de Deus descortina uma visão nova do ser humano, em sua vocação para a comunhão. Enquanto morada de Deus e aberto ao encontro com o próximo, a totalidade do ser humano, corporeidade espiritual, deve ser libertada dos excessos narcísicos e do aviltamento de sua dimensão transcendental. É precisamente, então, diante do risco de uma existência fechada, com a dinâmica relacional fragilizada, que o cristianismo sente-se provocado a redescobrir a importância de sua mensagem para os dias de hoje. De maneira particular pretende-se colher a inviabilidade de pensar a pessoa humana apenas tecnicamente adaptada às suas preocupações cotidianas, como exige, por exemplo, a lógica do capital. Conclui-se que, com a pós-modernidade, a subjetividade, marcada pela questão do narcisismo, deve ser provocada a novas formas de viver em comunidade.

* Artigo recebido em recebido em 14/09/2015 e aprovado para publicação em 23/10/2015.

** Doutor em Ciência da Religião, bolsista do PNPd/Capes para pós-doutorado, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, instituição na qual é membro do grupo de pesquisa As Interfaces da Antropologia na Teologia contemporânea. pe.vicente@yahoo.com.br

Assim, o sujeito pós-moderno deve ser incentivado pela fé cristã, sobretudo pela sua dimensão oblativa e transcendental, a transpor barreiras como mostram a perda do próprio sentido existencial ou a marginalização de tantas pessoas.

Palavras-chave: Antropologia; Cristologia; Narcisismo; Subjetividade.

Abstract

One of the dramas of contemporary scenarios lies in the weakening of solidarity, visible in the strong cultural narcissism. This research aims at describing how the Christian experience grasps the deeper meaning of human achievement from the perspective of the Christological event, especially in its lovely relational approach to one another and to God. It is intended to discuss how the incarnation of the Word of God reveals a new vision of the human being in its vocation to communion. As God's dwelling place, open to neighbor's encounter, the whole human being, a spiritual corporeality, should be freed from narcissistic excesses and debasement of its transcendental dimension. It is precisely before the risk of a closed existence and a fragile relational dynamics that Christianity feels provoked to rediscover the importance of its message for our days. The impossibility of reducing the human person to the single dimension of their everyday concerns, as required by the logic of capital, is highlighted. The paper draws the conclusion that narcissistic, postmodern subjectivity should be brought to new ways of living in community. Thus, post-modern subjects should be encouraged by Christian faith, especially by its sacrificial and transcendental dimensions, to overcome barriers such as loss as loss of own existential sense and social marginalization.

Keywords: Anthropology; Christology; Narcissism; Subjectivity.

Introdução

Pensar a práxis cristã na contemporaneidade inclui colher possibilidades e impasses de um tempo no qual o tema da subjetividade

sofre importantes metamorfoses. Se por um lado a modernidade apostou num sujeito racional forte, por outro, a pós-modernidade acentua novas configurações, colocando a emoção no centro das preocupações subjetivas. O que indica a substituição de uma mirada filosófica por uma visão do tipo psicológica, chegando à metamorfose do próprio corpo e não somente do pensamento. Nota-se, com isso, que o conceito de subjetividade encontra-se questionado, emergindo “a suspeita de uma flutuação cognoscitiva em relação ao objeto mesmo da antropologia” (DOTOLO, 2007, p. 298). O fim da modernidade, caracterizado pela passagem de um sujeito racional, científico, para um sujeito plural, emocional, fragmentado, ao priorizar a emoção, tendo a imagem como sua companheira cotidiana, desemboca numa época na qual tudo parece ter densidade *light*.

As conquistas, como a valorização do corpo, as novas redes de comunicação, o intercâmbio cultural, a valorização de elementos como a liberdade, a dignidade de cada pessoa, a democracia, a estética enquanto exercício da criação, são inegáveis. No entanto, a exacerbação do narcisismo, do enfraquecimento da alteridade e dos compromissos com o bem comum são alguns desafios de uma cultura na qual a solidariedade sofre verdadeira diminuição. O egoísmo muitas vezes visível nas relações fraternas, sobretudo na demasiada busca por uma prosperidade sem limites, pelo sucesso descompromissado, faz o excesso de cuidado pessoal ganhar cenários culturais a ponto de gerar uma cultura do narcisismo, como afirma Lasch (1960).

A busca de um humanismo emancipado, sem uma transcendência vertical, torna-se, em muitas situações, uma saída importante, porém que esbarra em limites como o sentido mais profundo da fraternidade. Reflexões como o cristianismo não religioso de Gianni Vattimo (FERREIRA, 2015) ou a espiritualidade laica de Luc Ferry (2012) propõem uma sociedade solidária sem a relação com uma transcendência divina. É precisamente diante de tais transformações que a antropologia teológica sente-se na missão de aprofundar a gratuidade radical do humanismo cristão. Ou seja, “na perspectiva da ontologia da criaturidade que colhe a identidade do homem na relação com a alteridade de Deus e do próximo, e no evento cristológico o sentido profundo de sua dignidade.” (DOTOLO, 2007, 304). O que caracteriza o homem não é somente um estar diante de si, como ego solitário, mas a capacidade de existir, de construir relações para além de si mesmo, reconhecendo a fraternidade como dom frente ao qual originariamente se encontra. Segundo a Palavra de Deus, o destino do homem é abertura ao encontro, abertura ao outro, de maneira particular ao mais necessitado (Mt 25).

Subjetividade contemporânea

A racionalidade cartesiana, baseada numa consciência autotransparente, parece não sustentar-se diante das novas mudanças. A exteriorização do sujeito como fundamento de tudo, levou o próprio conceito de subjetividade a um desequilíbrio. Ou seja, ao se eleger como fundamento da realidade, a razão deparou-se com sua carência transcendental, com seus limites inquietantes. Uma razão que funda, nomeia os objetos, porém que não se funda, sentindo-se habitante de seu próprio mistério. De alguma forma, o ideal moderno humano enfraqueceu-se com a dissolução de uma racionalidade forte e a emancipação de outros campos como emoção e corporeidade muito mais próximos da transitoriedade.

Na contemporaneidade, o sujeito tornou-se regente de seu destino, não pelas vias do pensamento, como parecia querer o projeto moderno, mas por aventurar-se na força de seus desejos afetivos. Que isso seja uma conquista, sem dúvida, porque leva em conta a dimensão da realização pessoal, da própria força da vida que cada pessoa carrega. Porém, é possível notar excessos atrofiadores, que reduzem a pessoa à condição de produto de um mercado manipulador de sua vontade. De fato, é questionável o surgimento de um eu mínimo que não deve dar conta a ninguém, mas somente à lógica narcísica de seus desejos. Eu que termina por mergulhar-se numa insegurança fragmentada, como expressa o seguinte:

A vida fragmentada tende a ser vivida em episódios, numa série de eventos desconectados. A insegurança é o ponto em que o existir se desmorona em fragmentos, e a vida em episódios. A não ser que algo seja feito em relação ao circulante espectro da insegurança, a restauração da fé nos valores estáveis e duráveis tem pouca chance de ocorrer (BAUMAN, 2009, p. 202).

O desafio para a antropologia pensar os novos cenários da subjetividade aumenta com a influência que o mercado possui, sobretudo numa economia capitalista, sobre a manipulação dos desejos de pessoas e comunidades. Mercado que aproxima nações, mas que distancia grupos sociais criando a imagem do consumidor global: "um aventureiro que ama os imprevistos, sempre a caça de sensações capazes de oferecer gratificações instantâneas" (DOTOLO, 2007, p. 73). Consequentemente, a lógica do consumo aguça atitudes nem sempre saudáveis de uma cultura narcísica enquanto promissora de felicidade. De fato,

O desejo quer desejos, o que significa eliminar todo limite a não ser aquele do consumo, e o mercado trabalha para selecionar e confirmar a bondade de consumir, porque nisso se mostra a liberdade indeterminada de poder escolher, ilusão esta que dá ao consumidor o poder de controlar o jogo (DOTOLO, 2007, p. 76).

Outro ponto emergente é o da comunicação generalizada, geradora de uma sociedade autotransparente que produz um sujeito da repetição e imitação de um mundo imaginário - imagem. É a chegada de uma inteligência sem história, desfocada e sem interioridade. Um sujeito diluído na rede cibernética globalizada. Cenário que coloca em questão o próprio conceito de globalização. De fato o termo carrega consigo um peso polissêmico e paradoxal. O que se globaliza? "Certo, atualmente são muitas coisas que se globalizam, mas nem sempre os valores, como a solidariedade ou a amizade, nem as dimensões éticas e tudo que poderia por ao centro do sistema a pessoa humana com os seus inalienáveis direitos" (DOTOLO, 2007, p. 83).

Ao incentivar a liberdade de expressões, num processo de liberalização da diferença no qual a particularidade e pluralização coabitam, o tecido social não deixa de revelar a enorme presença da violência e do domínio de pequenos grupos sobre grandes massas. Geralmente, o problema é que o fluxo do mercado segue o ritmo de pensamento único, incapaz de confrontar-se com a justiça social, levantando, com isso, sérios impasses éticos. Garantir um horizonte crítico frente aos excessos de um individualismo narcísico, manipulado pelas leis do consumo, significa colher a responsabilidade relacional não como fato abstrato, porém caminho existencial, afinal, a alteridade, antes de ser um dado de conhecimento, "é alguém que me olha, que atravessa meus espaços existenciais, quase me obrigando a parar" (DOTOLO, 2007, p. 117). Na realidade, a subjetividade contemporânea revela, no centro de suas demandas, a urgência de reencontrar o lugar correto da fraternidade. Talvez não mais ligada às estruturas fortes de domínio e de poder verticais, no entanto mais próximas do mandamento do amor cristão, vividas na horizontalidade das relações.

Alteridade constitutiva do ser humano

A partir dos desafios expostos pela contemporaneidade, a antropologia teológica acentua o fato de que o homem, em sua condição de interrogante, hermeneuta da própria origem e destino, está sempre interpelado pela alteridade. No entanto, tal interpelação não se trata de um elemento secundário do qual simplesmente pode dela livrar-se. A

alteridade é constitutiva e transcendental, de modo que ser relacional inclui as experiências concretas fraternas como expressão radical de ser criado por Deus. É diante dessa convicção que a proposta cristã apresenta-se como alternativa de um caminho sempre a ser construído nas vicissitudes da vida, como atualização de uma vocação ao amor. Ou seja, nos limites de sua incompletude é que o homem sente-se convidado a escutar sua condição dialógica sem a qual não se realiza. Acrescenta-se a isso o fato de que

A experiência bíblica da finitude do eu carrega consigo a hermenêutica do limiar, consciência de uma diferença ontológica que no mostrar o homem como ser de necessidade, indica no sair de si toda uma verdade da finitude na abertura ao Outro e no vir-do-outro. A consciência da finitude pode tornar-se o início de uma procura de identidade no reconhecimento do outro como horizonte de crescimento. (DOTOLO, 2007, p. 329).

O homem, em sua historicidade, é espiritual. Tem seu olhar dirigido ao ser enquanto consciência receptiva intrinsecamente sensível, material, que se reconhece espiritual porque derivado de outrem. É penetrando na matéria enquanto espaço e tempo que o ente humano encontra-se aberto ao ser em geral e ao ser absoluto que é Deus. Ente material não significa somente os objetos que aparecem como fenômeno, revelando a essência do mundo dos entes como possuidores do ser, mas o próprio homem em sua materialidade aberta também voltada para si. E o homem não é somente um objeto jogado no meio dos outros. Ele possui a capacidade de, em seu agir e pensar, voltar-se para si, destacando-se dos outros objetos. A percepção prévia por ser receptiva não é fechada, mas um horizonte a partir do qual se descortina o conhecimento do objeto, a relação com Deus e com o outro.

O ser humano, portanto, ainda que mergulhe sua existência apenas na busca das satisfações imediatas de seus desejos, permanece sempre provocado pela inter-personalidade. E o evento cristão radicaliza tal experiência ao revelar que o amor é o sacramento da liberdade, libertada e libertadora (1Co 13, 4-8). O ser pessoa comporta uma dimensão inevitável de participar da abertura ao outro. A relação com a alteridade é pátria constitutiva onde mora o ser humano. Por não se ajustar totalmente às vivências cotidianas, a um fazer puramente categorial, ele sempre se situa como espírito vivo e transcendente que coloca em questão o resultado de sua existência. Por isso, ele é ouvinte da Palavra (RAHNER, 2006).

Até mesmo o humanismo sem religião concorda que a alteridade seja fundamental no universo humano. O século XX tinha o sonho de ser

um tempo de retorno à ética. Era um discurso forte que combatia o mal. Combates de muitos tipos, contra o racismo, cuidado com o meio ambiente etc. Mas o princípio categórico já não se encontrava em lugar algum. Com isso, nasceu a busca por uma ética leiga. Ética da autenticidade. Propunha-se um combate à aristocracia e a igualdade entre culturas. A única transcendência aceita era a do homem Deus (FERRY, 2012). Os grandes preceitos morais do amor foram deixados para trás. Com isso, propôs a passagem de uma transcendência vertical para a transcendência horizontal.

Essa sacralização do humano como tal supõe a passagem daquilo que se poderia chamar uma 'transcendência vertical' (entidades exteriores aos indivíduos, situadas, por assim dizer, aquém, em direção às suas fontes) para uma 'transcendência horizontal' (aquela dos outros homens com relação a mim) (FERRY, 2012, p. 105).

No entanto, tal laicismo não é ingênuo porque reconhece também seu limites. "Hoje não se trata tanto de libertar a corporeidade em nós quanto de preservá-la de eventuais ataques vindos das forças acumuladas da ciência, da indústria e do comércio" (FERRY, 2012, p. 141). Mesmo que haja compromisso e multiplicação da caridade, surge não a suspeita em relação aos seus objetivos, porém ao seu uso em termos publicitários e ideológicos. De modo que, mesmo nas boas intenções da prática da solidariedade totalmente humanista, deve ser reconhecido seu aspecto de vigilância constante em relação ao seu objetivo.

Certamente é possível distrair-se da experiência de transcendência, jogando a vida numa lógica puramente operacional, fugindo das questões mais profundas. No entanto, em todas as suas perguntas, o ser humano depara-se com a questão do próprio sentido da vida. Ao colher-se como finito, pode somente fazê-lo diante da possibilidade de participar de um movimento maior do que si mesmo, de um horizonte de alteridade, do qual não é o proprietário. A pergunta pelo ser si mesmo remete o homem à outra pergunta ainda mais originária: o ser que o possibilita ser, do qual emerge, do qual é criado já que não é seu próprio autor. "Esta experiência transcendental da humana transcendência não é a experiência de qualquer singularidade objetiva que se experimenta ao lado de outros objetos, mas um ser aí fundamental que precede toda experiência objetiva marcando-a totalmente" (RAHNER, 1983, p. 49).

Habitando sua intimidade mais profunda, o homem se reconhece como ser de decisão e de liberdade diante da gratuidade da vida. Liberdade e responsabilidade não são experiências secundárias ao lado de outras, caracterizam essencialmente o que é o humano em sua estrutura

transcendental, no estar diante de si mesmo. A liberdade concreta mediada demonstra que não existe uma liberdade pura sem ser encarnada na concretude das decisões, do corpo, da história. No entanto, é necessário distingui-la daquela originária. “Nesta medida, podemos fazer uma distinção entre uma liberdade fonte e uma liberdade derivada, uma liberdade origem e uma liberdade que se poderá dizer na encarnação concreta e mundana” (RAHNER, 1983, p. 52). A liberdade e a responsabilidade são experiências transcendentais e não se resumem apenas na pluralidade das ações concretas do homem, desvelam uma experiência ainda mais radical do homem diante de si. O objeto da liberdade é o sujeito em si, portanto não se trata de tomar uma decisão de fazer isso ou aquilo, mas do que fazer consigo mesmo.

O desempenho da liberdade e da responsabilidade do ser humano para a experiência cristã, não acontece sem a interlocução com o criador e com os irmãos. Experimentar Deus é condição de aprofundamento da própria liberdade. É por isso que o cristianismo, ao pregar a gratuidade absoluta de Deus, mostra que sem tal gratuidade, o horizonte existencial fica comprometido sendo apenas regido pela vontade e pelos desejos. Ela exige sempre um dinamismo de conversão porque o Deus que cria, gratuitamente chama para um diálogo de liberdade. Em última instância, não há sujeito sem um estar diante de, sem a referência de outrem como interdependência. Querer pensar um sujeito totalmente fechado em sua dinâmica pessoal seria desmerecer o que lhe é mais autêntico, a pertença a uma rede de relações que remete ao próprio mistério daquele que é infinitamente Outro.

Consequentemente, no cristianismo, existe uma fratura, uma ruptura, com as situações de narcisismo excessivo da cultura contemporânea. Ruptura principalmente com as propostas culturais e religiosas que servem apenas para os interesses pessoais. A essência do ser cristão está na referência ao Deus que, em Jesus Cristo, revela que o ser humano é constitutivamente criado pelo amor e chamado a realizar-se nele, numa postura de acolhida do irmão. “Ao fazer apelo a um compromisso que ultrapassa toda medida, a perspectiva cristã introduz a capacidade paradoxal do colocar-se no lugar do outro, como de maneira inesperada indica a parábola do bom samaritano” (DOTOLO, 2007, p. 205). Nesse sentido, a práxis cristã da fraternidade, sem desmerecer todo o caminho de uma solidariedade laica, propõe que sua mensagem aprofunda tal vivência.

Gratuidade cristã: o divino amor de Cristo como realização antropológica

Em sua aventura existencial, todo sujeito humano vive diante da possibilidade de lançar a vida no isolamento em si mesmo ou na relação com Deus e com o outro. E nos dias atuais ele sente-se interrogado, sobretudo, sobre a questão da desigualdade. Quais seriam as justificativas para uma passagem do narcisismo à solidariedade? Certamente os critérios para responder tais questões não são tão claros sem o que ensina a fé cristã. Sem desconsiderar a plausibilidade dos projetos humanísticos, que descartam a relação com o cristianismo, nota-se que a antropologia teológica deve aprofundar sua busca pela referência transcendental. Como sujeito presente a si mesmo, o homem depara, na consciência de ser criatura, com seu próprio mistério, enquanto ouvinte da palavra. Desse modo,

A condição de criatura significa sempre a graça e o mandato de manter e assumir a oscilação da analogia que é o sujeito finito, de pensar-se a si mesmo, de se compreender, de assumir-se como este que na verdade é real e remetido a si mesmo, como este que sob esta forma justamente se afirma puramente e simplesmente em dependência, e referido ao mistério absoluto como ao seu futuro (RAHNER, 1983, p. 97).

É no evento Jesus Cristo, em sua mediação histórica, que o amor não se perde como categoria puramente abstrata. Nele, é possível compreender que a compaixão é um modo de viver que realiza plenamente a condição humana enquanto criatura relacional. Desvela um agir concreto que mostra os elementos intrínsecos de toda prática destinada a reportar o mundo à sua integridade, a partir de um efetivo envolvimento nas carências da existência. Mais que uma abstração, trata-se de um ato de aproximação, de compaixão, de um estilo de vida. Trata-se de um amadurecimento contínuo amoroso, portanto um destino realizador do próprio sentido da vida.

A estrutura fundamental do ser humano se desvela na história de Cristo enquanto Palavra encarnada. Sendo um evento único, no qual Deus se doa a si mesmo, tornando a promessa e o cumprimento da promessa, Jesus é radicalmente dado salvífico de todo ser humano, mesmo que não seja ainda acolhido explicitamente. Por isso, é evento inesgotável, excesso de sentido, reserva de vida plena à qual o ser humano, em sua liberdade, é chamado a acolher ou não. Porém, pelo fato de a salvação ter já acontecido no evento Cristo, tal acolhida não é cega, sem finalidade, mas participação da salvação cristã.

O homem é compreendido como ser necessariamente transcendental e que, para a antropologia, é importante colhê-lo sempre como ser que ultrapassa suas dimensões puramente categoriais. O ser humano corre o risco da esperança porque em sua total condição finita, lança-se ao mistério como ponto de cumprimento de sua própria esperança.

O risco desta esperança, a mais radical, o homem a encontra em si mesmo; ele a assume em liberdade, a reflete, e a reconhece eventualmente que este movimento, por ser possível, deve já ser conduzido pela autocomunicação de seu fim entendido como o dinamismo que conduz em direção de si, uma autocomunicação de Deus que é de um mesmo movimento a essência propriamente dita da graça e o processo da Revelação transcendental e universal (RAHNER, 1983, p. 238).

A unidade entre transcendentalidade e historicidade e a esperança no meio de tudo que é categorial, ao mesmo tempo que revela o homem enquanto histórico, abre na história o aspecto do mistério insuperável de Deus que não se perde na categorialidade da vida. Mistério que deve não se tornar ídolo e que precisa da reflexão teológica como esclarecimento de si mesmo. Por isso, a revelação de Deus mesmo a esclarece permanecendo como instância crítica para o homem. Este ato audacioso da esperança concretiza-se na construção do Reino de Deus histórico. Uma Cristologia transcendental não pode desconhecer que o que é radicalmente salvífico deu-se em Jesus de Nazaré. A Cristologia transcendental visa um ser que traz absolutamente a salvação. A Palavra de Deus tornou-se carne (Jo 1, 14).

Deus se entregou a nós como homem na imediação história, disso se compreende que Deus, o fundamento originário que nós não podemos abraçar - seu nome é Pai -, tem realmente em nosso favor um Logos, quer dizer a possibilidade de um dom de si mesmo na história, tal qual ele é em si mesmo, e que este Deus é a fidelidade histórica, e nesse sentido a Verdade, o Logos (RAHNER, 1983, p. 244).

A Palavra de Deus assumiu uma natureza singular tornando-se homem. Mas o que é o homem? A definição mais precisa é que dele não se pode ter uma definição absoluta, acabada. Ele porta consigo algo de indefinido. A antropologia em toda sua busca esbarra com esse limite e sobretudo com o fato de esse ser racional ser a referência de alguma plenitude, ainda que de forma defectível e pobre. De modo que, "a

acolhida ou a recusa do mistério, este mistério que nós somos na referência pobre ao mistério da plenitude, constitui nossa existência” (RAHNER, 1983, p. 246). Assim, a natureza humana é propriamente a possibilidade de recusa ou acolhida de tal mistério. Mistério não é alguma coisa ainda não compreendida, ao lado de outras compreendidas. Ele é o horizonte que funda toda compreensão e ao mesmo tempo não pode ser esgotado em sua compreensibilidade. Tal mistério, o de Deus e do homem, acolhido somente no amor, é a felicidade do ser humano. E o tornar-se homem de Deus é a realização essencial do ser homem. Por isso a *potentia oboedientialis* não é uma característica ao lado de outras, porém ela é a essência do homem realizada em Cristo.

Tornar-se homem de Deus é o devir da própria palavra de Deus. Aquele que é imutável em si mesmo pode ser ele mesmo sujeito à mutação no outro. O absoluto tem em si mesmo a possibilidade de tornar-se outro, o finito, que torna sua própria realidade divina. A criação, o homem criado por Deus que tem, em si mesmo, a possibilidade de se doar ao outro, é a gramática de um auto-enunciado possível de Deus. Em si mesmo Deus é criador, como imanência que possibilita a criação fora de si. O homem pode e existe sem a encarnação, porém a encarnação manifesta, em nível mais profundo, o que o homem é em sua radicalidade. “É necessário que o homem Jesus, como tal, e não somente pelas suas palavras, seja autorrevelação de Deus, e ele não seria o ser se esta humanidade, justamente, não fosse a expressão de Deus” (RAHNER, 1983, p. 253).

Por isso, o homem é cifra de Deus. O logos encarnado participa da mesma natureza do ser humano. Ele é o milagre do dom livre. Quando Deus quer ser não Deus, surge o homem. A exteriorização de Deus no vazio do não-Deus é a criação do homem. Assim, a antropologia deve resultar na teologia e uma verdadeira teologia não existe sem esse dado básico antropológico. Se o Deus que o Antigo Testamento professa está lá em cima e o homem cá em baixo, o “Deus que nós confessamos em Cristo, dever ser dito que ele está exatamente lá onde nós somos, e que é lá somente que se pode encontrá-lo” (RAHNER, 1983, p. 255). Cristo é o homem em seu sentido mais radical.

Em Jesus, acontece a palavra definitiva de Deus sobre o homem, o que não significa que a história humana não seja importante, na continuação de suas vicissitudes históricas. O sim de Deus, já realizado, continua como possibilidade de uma resposta livre por parte do homem. “Deus e a graça de Cristo não são eles dados como a essência secreta de toda realidade que se pode eleger?” (RAHNER, 1983, p. 257). Assim sendo, fica esclarecido o horizonte transcendental do amor ao próximo. “Quem assume plenamente seu ser-homem, esse acolheu o Filho do Homem, porque nele Deus acolheu o homem” (RAHNER, 1983, p. 258). E a escritura diz que aquele que acolheu o próximo cumpriu a lei, pela razão

que Deus tornou-se esse próximo ele mesmo, é esse próximo sempre o que deve ser acolhido e amado.

Enfim, a solidariedade é o destino de modo que “a pobreza não somente exprime a via para o reconhecimento do outro, mas conota a própria práxis da comunidade eclesial que, como igreja da compaixão, não pode não adotar a opção preferencial pelo pobre como via para a evangelização” (DOTOLO, 2007, p. 218). É a crucial proposta de sair de um narcisismo cultural que ensina a cruel lógica de descarte do outro para uma globalização da solidariedade enquanto realização da vocação mais genuína da raça humana. Inquietam, de modo particular, as cruciais perguntas:

No mundo da revolução tecnológica e da informática, da globalização da economia, do neoliberalismo e da presunçosa pós-modernidade, há espaço para quantos hoje são pobres e marginalizados e buscam libertar-se de uma situação desumana que esmaga sua condição de filhos de Deus? Quais lugares têm o Evangelho e a fé dos pobres num tempo alérgico às certezas e à solidariedade humana? (GUTIÉRREZ; MÜLLER, 2013, p. 112).

A singularidade de Jesus Cristo mostra que sua vida, morte e ressurreição revelam e realizam aquilo que se encontram de mais nobre na condição de todo sujeito. Ao encontrar-se com sua condição finita, não se esvazia num apego a si mesmo, todavia, abre-se ao outro sem cair numa apatia ou indiferença, com o interesse maior de viver um amor compadecido, ainda que sempre frágil e vulnerável. Em última instância, nos tempos de diminuição da solidariedade, emerge a agressiva diferença entre ricos e pobres, entre a minoria que possui grandes cifras de riqueza e uma grande minoria que sofre com a miséria. Aliás, essa realidade impacta não somente o homem de fé explícita como tem provocado indignação em todos que não entram pela via da indiferença. De qualquer forma, a construção da justiça e da paz é um dos grandes desafios pelos quais passa a cultura atual e que não será enfrentado caso continue imperando a perversa ordem de um narcisismo cultural.

Conclusão

Buscou-se, com a pesquisa, reconhecer que os cenários pós-modernos apresentam desafios e chances com os quais a fé cristã deve dialogar. Partiu-se do ponto de vista que é de dentro de seus próprios anseios que o ser humano depara com sua condição de criatura, chamada ao amor e que ao mesmo tempo sofre com as rupturas de seu próprio egoísmo. Com as fronteiras culturais cada vez mais abertas, criando chances de encontros de pessoas com histórias e valores diversos, uma postura mais fanática poderia significar riscos danosos ao convívio social. As redes virtuais, por exemplo, expressam cenários propícios para o debate dialogal como também para manifestações de sentimentos arbitrários causadores de violência. Diante disso, há urgência em pensar sobre o princípio da fraternidade. Até que ponto deve-se acolher o outro, principalmente o estrangeiro, combatendo uma cultura do narcisismo?

Chegou-se, assim, ao caminho cristão como um modo concreto de vida que realiza o ser humano em sua dialogal relação com Deus e com o próximo. De alguma forma, os cenários atuais interpelam o coração humano para um extraordinário salto no que diz respeito à convivência, seja ela nos pequenos ciclos ou até mesmo nas relações internacionais. Sem a sincera disponibilidade para o diálogo, as expressões rígidas, por exemplo, em questões de fé e política, o confinamento subjetivo no campo dos próprios desejos, o consumo exagerado e sem compromisso com a justiça social, seriam posturas danosas e sem futuro. Nesse caso, é tarefa sempre atual do cristão servir à comunidade o Evangelho da vida, da não violência, do amor sem limites. Sem essa instância crítica e cristológica, que provoca o ser humano a ir além no amor ao próximo, facilmente o dom da fraternidade enfraquece-se na estreiteza narcísica.

Por fim, o encontro com a proposta de Jesus Cristo, não somente realiza as buscas mais profundas do ser humano, como combate o perigo da violência e do descaso com o outro que uma cultura do descarte pode causar. Mais do que acostumar-se a fórmulas prontas de convívio ou com relações politicamente corretas, a experiência cristã abre o horizonte de um chamado transcendental para o amor. Trata-se de uma interpelação gratuita e que não pode também ser capturada pela infeliz associação entre cristianismo e poder ou por cenários de fé que não passam de verdadeiro reforço ao sujeito egoísta e apenas preocupado com seus desejos. O cristianismo, e isso é urgente, deve oferecer ao mundo sua humilde e singela crença de que, sem a busca continuada da fraternidade, a raça humana não viverá seu ontológico chamado à comunhão. É o amor que ilumina o finito. Não existe uma consciência cega, prévia, que depois é visitada pelo amor. Amor e consciência são unitários e revelam a totalidade do ser humano. Porém, o homem permanece livre diante de sua abertura para o bem, como ser espiritual. De modo que o amor que existe em seu fundo existencial mais radical não pode configurar-se sem

uma livre tomada de posição numa práxis amorosa. Ação que ao ser vivida, plasma o destino do próprio homem.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *L'etica in un mondo di consumatori*. Bari: Laterza, 2010.

_____. *A sociedade individualizada*. Vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

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

_____; TAYLOR, Charles. *Una religione "disincantata"*. Il cristianesimo oltre la modernità. Padova: Messaggero, 2012.

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

FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*.

Aparecida: Santuário, 2015.

FERRY, Luc. *O homem Deus ou o sentido da vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

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

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

GUARESCHI, Pedrinho. *O direito humano à comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LASCH, Christopher. *Culture of narcissism*. American life in an age of diminishing expectations. New York; London: W.W. Norton and Company, 1960.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno*. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

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

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

_____. *Uditori della parola*. Roma: Borla, 2006.