

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

KLAUS DA SILVA RAUPP

**SER HUMANO CRISTÃO
NOS DIAS ATUAIS**
**Um estudo das dimensões
constitutivas do ser humano,
em face da sua autocompreensão
nos tempos hipermodernos,
à luz da antropologia teológica cristã
desde *Gaudium et Spes***

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Orientador

Porto Alegre
2008

KLAUS DA SILVA RAUPP

SER HUMANO CRISTÃO NOS DIAS ATUAIS

Um estudo das dimensões constitutivas do ser humano,
em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos,
à luz da antropologia teológica cristã desde *Gaudium et Spes*

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre
2008

KLAUS DA SILVA RAUPP

SER HUMANO CRISTÃO NOS DIAS ATUAIS

Um estudo das dimensões constitutivas do ser humano,
em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos,
à luz da antropologia teológica cristã desde *Gaudium et Spes*

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Aprovada em 12 de maio de 2008.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS

Prof. Dr. Urbano Zilles – PUCRS

Prof. Dr. Remí Klein – EST

Dedico este trabalho

ao saudoso amigo Marcelo Henrique Câmara,
cujo caminho de santidade tive a graça de acompanhar de perto;

ao Frei Dom Luiz Flávio Cappio, Arcebispo de Barra (BA),
cujo caminho de santidade acompanho à distância – mas não longe;

à minha amada esposa Patrícia,
com quem procuro caminhar na direção da santidade;

e a todos os que caminham neste mundo,
desejando que o façam sempre em vista da plena humanidade, como Cristo.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida e pela inspiração.

À minha esposa Patrícia, “metade” essencial de mim, sem a qual eu não teria concluído esta etapa, pelo amor.

Ao meu pai e à minha mãe, Manoel e Adelir, pelo que sempre me proporcionaram, especialmente pela vida e pela fé.

Aos demais familiares e amigos, pela presença e companhia sempre indispensáveis.

Ao Fabrycio e ao Fernando, companheiros de trabalho, pela compreensão e pelo apoio incondicionais.

A Dom Murilo Krieger, Arcebispo de Florianópolis (SC), pelo apoio fundamental desde o início desta caminhada.

Ao Pe. Vitor Feller, professor e amigo, pelo maior incentivo à realização deste mestrado, na pessoa de quem agradeço a todos os professores e colaboradores do ITESC.

Ao Pe. Evaristo Debiasi, por ter sido, como professor, o primeiro a me motivar diretamente para trilhar este caminho de mestrado.

Ao Frei Luiz Carlos Susin, coordenador desta pesquisa, em quem é possível reconhecer facilmente tanto o franciscano, como o teólogo, por toda a orientação e amizade.

Ao Mons. Urbano Zilles e ao Pe. Leomar Brustolin, diretor da FATEO e coordenador do PPG da mesma, respectivamente, por toda a acolhida e disponibilidade, nas pessoas de quem agradeço a todos os professores do programa.

À Secretária Mônica Severo da Silva, por toda a atenção dispensada, na pessoa de quem agradeço a todos os colaboradores do programa.

Aos colegas do mestrado, pelas idéias partilhadas, pelo aprendizado mútuo e pelas amizades feitas.

Às equipes de colaboradores das bibliotecas visitadas, especialmente da PUCRS, do ITESC, da ESTEF (POA/RS), do ITF (Petrópolis/RJ) e da FAJE (Belo Horizonte/MG), pelo precioso suporte na construção deste saber.

Aos freis capuchinhos da Fraternidade São Lourenço de Brindisi (POA/RS), pela acolhida tipicamente franciscana.

À CAPES e ao PROLIC, pelo apoio nas mensalidades e demais custos deste projeto.

E a todos que, de algum modo, ajudaram-me a chegar até aqui.

A humanidade é desumana
Mas ainda temos chance
O Sol nasce pra todos
Só não sabe quem não quer.
Quando o sol bater na janela do teu quarto
Lembra e vê que o caminho é um só.

Renato Russo

RESUMO

A antropologia teológica cristã apresenta a premissa de que o ser humano só se realiza plenamente enquanto relacional. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem somente alcança a sua verdadeira e máxima felicidade quando responde fielmente ao seu chamado original, numa abertura a todas as dimensões que lhe constituem como pessoa. Em resumo, o ser humano só “é” enquanto relacional. No caminho do homem, no entanto, está o pecado, como realidade que o faz viver de modo inadequado tais dimensões, e na qual ele se nega, a partir do egoísmo e do imediatismo, à abertura total à relacionalidade. O pecado, portanto, desumaniza o ser humano, tornando-o menos do que ele é chamado a ser. Na raiz dessa negação, encontram-se posturas que dividem ou separam a essência do homem, como o dualismo e seus unilateralismos. A pessoa, em sua imanência, é autônoma, mas não pode prescindir da sua transcendência, que lhe é inerente. Chamada a realizar a si mesma, a pessoa só consegue fazê-lo na medida em que se autotranscende, na relação com Deus, com o outro e com o mundo. Na medida em que o ser humano se fecha a qualquer uma das suas relações, caminha na direção contrária do seu devir, tornando-se menos humano, pois é na relacionalidade, inclusive, que a pessoa se compreende como tal. O individualismo, cuja origem recente remonta à modernidade e ao antropocentrismo, é o principal modo de negação da relacionalidade. E, nos tempos atuais, que o filósofo francês Gilles Lipovetsky denomina de hipermodernos, o individualismo é vivido ao extremo, sob as “regras” do mercado e do neoliberalismo, bem como sob a influência sempre maior da razão tecno-científica – das novas tecnologias. Daí porque se denomina o período atual de hipermodernidade, numa alusão à exacerbação da modernidade. Mas é justamente nesse contexto de hiperindividualismo narcísico que o homem de hoje se encontra desorientado, correndo atrás de uma felicidade paradoxal e alcançando, no mais das vezes, a própria decepção. Onde a fé cristã aponta que somente numa perspectiva integrada de sua personalidade, inclusiva de todas as suas dimensões constitutivas, é que o ser humano pode se permitir alcançar a sua plena realização existencial. E a resposta pessoal à plenitude do homem se encontra em Jesus Cristo. Eis o que ensina a *Gaudium et Spes*: o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente; Cristo revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime; e tais verdades têm nele a sua fonte e nele atingem a sua plenitude. É Jesus Cristo quem convida o ser humano para uma vida verdadeiramente digna e feliz. Em cada uma das relações essenciais do ser humano – com Deus, com o outro, com o mundo e consigo mesmo –, Jesus Cristo mostra-lhe o caminho da autêntica humanidade, que não se opõe a Deus e às demais criaturas, mas que justamente se lhes dirige. É em Jesus Cristo que se realizam em seu extremo a liberdade e a possibilidade humanas.

Palavras-chave: Ser humano cristão. Hipermodernidade. *Gaudium et Spes*. Antropologia teológica cristã. Relacionalidade.

ABSTRACT

The Christian theological anthropology presents the premise that the human being only becomes fully fulfilled if relational. Created as the image and similarity of God, man only reaches his true one and maximum happiness when he answers faithfully to his original call, in an opening to all the dimensions that constitute him as a person. In summary, the human being only “exists” if relational. In man’s way, however, there is the sin, as a reality that makes him live such dimensions in an inadequate way, and in which he refuses, from selfishness and the urge to have things done immediately, the total opening to his relationships. The sin, therefore, renders the human being inhuman, making him less than that one he is called to be. In the root of this denial, there are positions that divide or separate the essence of man, as the dualism and its unilateralisms. A person, in his immanence, is independent, but he cannot do without his transcendence, that is inherent to him. A person only manages to fulfill himself when he transcends himself in the relationship with God, with another person and with the world. As long as the human being closes himself to any of his relationships, he walks in the opposite way of his self-transformation, becoming less human, because it is in his relational being, also, that he understands himself as a person. The individualism, which recent origin retraces to modernity and to antropocentrism, is the main way to deny the relational being. And, nowadays, called by the French philosopher Gilles Lipovetsky as the hypermodern times, the individualism is lived to its extremity, under the “rules” of the market and the neoliberalism, as well as under the always bigger influence of the tecno-scientific reason – of the new technologies. That’s why the current period is called hypermodernity, indicating the exacerbation of modernity. But it is exactly in this context of narcissistic hyperindividualism that today’s man is disoriented, running behind a paradoxical happiness and reaching, most of the times, his own disillusionment. This is where the Christian faith points out that only in an integrated perspective of his personality, inclusively of all its constitutive dimensions, the human being can reach his full existential accomplishment. And the personal reply to the fullness of man is found in Jesus Christ. Here it is what *Gaudium et Spes* teaches: only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light; Christ fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear; and in Him all the aforementioned truths find their root and attain their crown. Jesus Christ invites the human being for a truly worthy and happy life. In each one of the essential relationships of the human being – with God, with another person, with the world and with himself –, Jesus Christ shows the way of the authentic humanity, which is not opposed to God and to all the creatures, but is exactly moved toward to them. It is in Jesus Christ that the extreme freedom and human possibilities fulfill themselves.

Keywords: Christian human being. Hypermodernity. *Gaudium et Spes*. Christian theological anthropology. Relational being

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O PROJETO DE HUMANO DA HIPERMODERNIDADE: UMA AUTOCOMPREENSÃO ATUAL DO SER HUMANO.....	18
1.1 PÓS-MODERNIDADE OU HIPERMODERNIDADE: ONDE ESTÁ O SER HUMANO?	21
1.2 BREVE CARACTERIZAÇÃO DO SER HUMANO HIPERMODERNO.....	37
1.2.1 A era do vazio: o individualismo contemporâneo	41
1.2.2 Do império do efêmero ao luxo eterno: do fenômeno da moda ao prazer para sempre.....	51
1.2.3 Os tempos hipermodernos: a modernidade exacerbada	64
1.2.4 A felicidade paradoxal e a sociedade da decepção: a angústia dos desejos e o limite da realidade.....	74
2 AS DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO SER HUMANO, À LUZ DA FÉ CRISTÃ, EM FACE DA HIPERMODERNIDADE	82
2.1 A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DESDE A <i>GAUDIUM ET SPES</i> : O SER HUMANO COMO UM NÓ DE RELAÇÕES – UNIDADE NA PLURALIDADE	87
2.1.1 Imanência e transcendência, interiorização e abertura	98
2.1.2 Jesus Cristo, o homem novo, singular e plural	105
2.2 AS DIMENSÕES DA RELACIONALIDADE HUMANA, A PARTIR DO HOMEM NOVO, NA HIPERMODERNIDADE	115
2.2.1 A verticalidade-transcendência: a relação do ser humano com o transcendente... 118	
2.2.1.1 Diante da crise de sentido, Jesus nos abre para a Vida da Trindade	118
2.2.1.2 Diante da idolatria dos bens terrenos, Jesus nos apresenta a vida em Deus como valor supremo	122
2.2.2 A horizontalidade interpessoal: a relação do ser humano com o outro	126
2.2.2.1 Diante do individualismo, Jesus convoca para viver e caminhar juntos	126
2.2.2.2 Diante da exclusão, Jesus defende o direito dos fracos e a vida digna de todo ser humano.....	131
2.2.3 A horizontalidade material: a relação do ser humano com o mundo	135
2.2.3.1 Diante das estruturas de morte, Jesus torna presente seu Reino de vida.....	136
2.2.3.2 Diante da natureza ameaçada, Jesus convoca para cuidar da terra.....	140
2.2.4 A verticalidade-profundidade: a relação do ser humano com o próprio eu.....	145
2.2.4.1 Diante da despersonalização, Jesus ajuda a construir identidades integradas	145
2.2.4.2 Diante do subjetivismo hedonista, Jesus propõe entregar a vida para ganhá-la	149
CONCLUSÃO.....	154
REFERÊNCIAS	163

INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado tem sua origem remota no primeiro semestre letivo do ano de 2005, no ITESC¹, instituto no qual o mestrando cursou, em nível de graduação, as disciplinas da teologia sistemática. Mais precisamente, nas duas primeiras aulas da disciplina de Antropologia Teológica.

Naquelas aulas, o professor titular da disciplina, Vitor Galdino Feller, apresentou os temas-chave da Antropologia Teológica *stricto sensu*², a saber, a criação, o pecado original e a relacionalidade humana (o caráter relacional ou solidário do ser humano), tendo lançado, como fundamento de toda a disciplina, uma premissa da teologia cristã sobre o ser humano: “o ser humano só ‘é’ enquanto relacional” (informação verbal)³.

Sob essa premissa, que afirma a relacionalidade como constitutiva do ser humano, sem a qual, portanto, o mesmo (ser) não se realiza plenamente enquanto tal (humano), foram também apresentadas, nas mesmas aulas, as dimensões do ser humano enquanto pessoa, na sua perspectiva dialógico-relacional, “chamado a ser ele mesmo nas suas relações”⁴, quer no nível da imanência ou interiorização, quer nos níveis da transcendência ou abertura⁵.

Esses níveis, em tal perspectiva, foram explicitados sobre os eixos das retas coordenadas de um plano cartesiano, ou seja, das “ordenadas e abscissas”, respectivamente, verticais e horizontais. O “gráfico da relacionalidade”, então apresentado⁶, e montado com base na obra de Rubio⁷, permitiu, *mutatis mutandis*, assim como nas ciências exatas, a

¹ Instituto Teológico de Santa Catarina, fundado em 10 de janeiro de 1973. Mais informações sobre o mesmo em <<http://www.itesc.org.br>>.

² Considera-se a antropologia teológica em sentido estrito como a disciplina que se ocupa da compreensão teológica sobre o ser humano em sua origem, outrora chamada de protologia; cabe o destaque pelo fato de que a teologia da graça (sobre o ser humano a caminho) e a escatologia (sobre o ser humano em seu destino último) também são disciplinas antropológicas, as quais, junto da primeira, formam o tratado teológico sobre o ser humano (ou antropologia teológica *lato sensu*).

³ Aulas ministradas pelo Prof. Vitor Galdino Feller, na disciplina de Antropologia Teológica do curso de graduação em teologia do ITESC, em Florianópolis (SC), em 23 e 25 de fevereiro de 2005.

⁴ RUBIO, A. G. *Elementos de Antropologia Teológica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 109.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 111. Cf. tb. *idem*. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 303 et seq.

⁶ Cf. nota 3.

⁷ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

visualização das grandezas envolvidas – neste caso, as dimensões do ser humano enquanto pessoa – de uma maneira mais facilmente compreensível, conforme ora se demonstra:

<p>Horizontalidade material (materialidade) Relação com o MUNDO (na qual somos ADMINISTRADORES) <i>Basar / Sarx-Soma</i></p>	<p>Verticalidade (espiritualidade ou mística) Relação com DEUS (na qual somos FILHOS) <i>Ruah / Pneuma</i>⁸</p>
<p>Profundidade (subjetividade) Relação CONSIGO MESMO (na qual somos PESSOAS) <i>Leb / Kardia</i></p>	<p>Horizontalidade interpessoal (intersubjetividade) Relação com os OUTROS (na qual somos IRMÃOS) <i>Nefesh / Psyché</i></p>

De fato, não há grandeza maior para o ser humano em si do que a sua própria dignidade, que é a de ser relacional. O ser humano é um nó (unidade) de relações (na pluralidade)⁹. “Quanto mais relacional, isto é, mais interiorizado e mais aberto às relações, mais humano; quanto mais relacional, mais o “ser” humano “é” humano.

E, quanto mais humano, mais divino, tal como se afirma a respeito de Jesus, na cristologia ascendente¹⁰: é tão humano, que só pode ser divino; noutras palavras, “humano assim só pode ser Deus mesmo”¹¹. É o próprio magistério eclesial que ensina que Jesus Cristo

⁸ Os termos mencionados correspondem à visão do ser humano na Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento, quer no Novo Testamento. Essa visão, como destaca Rubio, na obra citada na nota anterior (p. 319-329), embora se refira aos diversos aspectos do ser humano (às diferentes dimensões da relacionalidade humana), compreende-o em seu todo, como ser humano inteiro. Trata-se, pois, de uma visão unitária, integral, e não dualista ou fragmentada. Essa mesma abordagem da antropologia bíblica se encontra em SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*: volume I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 150-151; 203. Nesta página (203), afirma-se que “todas as diversas relacionalidades sempre estão envolvidas em cada nível”.

⁹ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

¹⁰ A cristologia ascendente é aquela que procura estudar o mistério cristológico partindo de baixo para cima, do Jesus histórico para o Cristo da fé, de sua humanidade para a sua divindade, do concreto para o universal, com ênfase mais soteriológica do que ontológica; é o caso da cristologia dos evangelhos sinóticos, ou mesmo de textos como Fp 2, 6-11, assim como da tradição da Escola de Antioquia, bem como, atualmente, da tradição latino-americana. Nessa perspectiva, poder-se-ia afirmar, em linha rahneriana, que a cristologia é uma antropologia levada às últimas conseqüências. Essa cristologia, contudo, não se opõe à cristologia descendente; em verdade, ambas devem ser mútua e continuamente referenciadas uma à outra, uma vez que igualmente fundamentadas na revelação e na fé cristãs.

¹¹ Esse é o título de um artigo de Leonardo Boff, escrito em 1971, para a revista Grande Sinal (n. 25, p. 512-528), de Petrópolis, no qual publicou, provavelmente pela primeira vez, a referida expressão. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/publica/bibliografiaboff.pdf>>. Acesso em: 25 de fev. de 2005. Cf. tb. BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 193.

é quem revela o ser humano a si mesmo e descobre-lhe a sua mais sublime vocação¹². Antes, afirma: só no mistério de Jesus Cristo se esclarece verdadeiramente o mistério do ser humano¹³. As verdades sobre o ser humano nele têm a sua fonte, e nele atingem a sua plenitude¹⁴. Ele é o ser humano por excelência, plenamente relacional.

Por dedução contrária, quanto menos interiorizado e mais fechado às relações, menos humano, ou seja, mais submetido ao regime do pecado, e não ao da graça. O pecado, de fato, é o desumano ou o anti-humano do ser humano, não correspondendo à sua natureza original, segundo a fé cristã, mas fazendo parte da sua história. É a não relacionalidade do ser humano. Tanto que Jesus Cristo, ser plenamente humano, e, por assim dizer, divino, foi igual a nós – seres humanos – em tudo, menos no pecado¹⁵.

Focando-se, pois, na premissa anteriormente posta – “o ser humano só ‘é’ enquanto relacional” –, que norteia, inclusive, a realização de todo este trabalho dissertativo, bem como no aludido “gráfico da relacionalidade”, o mestrando, então aluno do ITESC, teve a inspiração original para um futuro projeto de pesquisa, ao vislumbrar a figura de Francisco de Assis sobreposta nesse gráfico, na mesma perspectiva dialógico-relacional, como um paradigma do ser humano, isto é, como um ser humano do *devoir*.

De fato, Francisco de Assis é um modelo humano exemplar de “ser humano”, de cuja vida é possível se servir para a explicitação que se propunha das verdades teológicas sobre o ser humano. Em Francisco de Assis, pode-se reconhecer, pela pesquisa atenta dos conceitos antropológicos cristãos e de sua vida, a correspondência plena à dignidade do ser humano, ou seja, ao chamado original e definitivo para que o ser humano seja plenamente realizado, isto é, feliz. E em tempos pós-modernos¹⁶, na cultura ao mesmo tempo global e fragmentada, Francisco de Assis, por ser o homem dos pequenos relatos, tem muito a dizer para a humanidade toda, de todas as culturas e religiões, com o exemplo de sua humanidade autêntica¹⁷.

Também é indicada a leitura de MANZATTO, A. Como ser humano. *Revista Ir ao Povo*. São Paulo, n. 101, p. 34, 1º de janeiro de 2005.

¹² Cf. *Gaudium et Spes*, n. 22.

¹³ Cf. *Gaudium et Spes*, loc. cit.

¹⁴ Cf. *Gaudium et Spes*, loc. cit.

¹⁵ Cf. Hb 4, 15.

¹⁶ No primeiro capítulo, explicitar-se-ão os principais aspectos da autocompreensão do ser humano na pós-modernidade; contudo, também como será explicitado, e mais detidamente, assumir-se-á, em face da pesquisa realizada e do presente trabalho, o conceito de hipermodernidade, com suas categorias específicas, para apresentar, na visão do mestrando, a autocompreensão do ser humano hoje.

¹⁷ Expressão usada por Claude Geffré, teólogo dominicano francês, pesquisador nas áreas da hermenêutica teológica e da teologia das religiões. Para o mesmo, o “humano autêntico” é o critério da existência cristã ou religiosa como um todo, e do qual Jesus Cristo é a plenitude; é o que vai na direção da verdade mais profunda do

Tal inspiração seguiu inicialmente o método ver-julgar-agir¹⁸, pelo qual se pretendeu compreender a realidade do projeto atual de ser humano a partir de uma leitura sobre a hipermodernidade¹⁹ (VER), analisando essa mesma realidade à luz da fé e da reflexão cristãs, no contexto da antropologia teológica cristã desde a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*²⁰ (JULGAR), e propondo a figura de Francisco de Assis como paradigmática em vista de uma humanidade autêntica, a dizer, como um modelo do devir humano (AGIR).

Contudo, em orientação de dissertação, concluiu-se que o projeto era muito abrangente, no que concerne ao objeto a ser estudado. Em outras palavras, pressupunha um alcance muito amplo do universo de conhecimento a ser pesquisado, especialmente no que toca àquela que constituiria a terceira parte da pesquisa, na qual se revisaria a literatura franciscana. Essa abrangência e esse amplo alcance, como se sabe, são inadequados em trabalhos monográficos desse tipo.

Dada a riqueza de conteúdo que permitiria um estudo mais específico da relacionalidade humana em Francisco de Assis, diante da significância de sua personalidade, tanto para o mundo de seu tempo²¹, como para o mundo dos tempos atuais²², bem como da vasta disponibilidade de material de pesquisa nesse sentido, optou-se por deixar essa abordagem, referida ao AGIR do método acima citado, para um eventual futuro trabalho acadêmico, quiçá no âmbito de uma tese de doutorado, e possivelmente a partir do

ser humano, na direção da coincidência entre a potência e a ação humanas. Cf. GEFFRÉ, C. *Professione Teólogo: Quale pensiero cristiano per il XXI secolo?* Milano: San Paolo, 2001, p. 224 et seq.

¹⁸ Método de reflexão desenvolvido pela Ação Católica, a qual se constituiu na Europa, no início do século XX, por movimentos criados pela Igreja Católica, visando ampliar sua influência na sociedade, através da inclusão de setores específicos do laicato e do fortalecimento da fé religiosa, com base na Doutrina Social da Igreja. Esse método foi pela primeira vez assumido pelo magistério eclesial na *Gaudium et Spes*. Tornou-se, posteriormente, um método típico da tradição católica latino-americana e da teologia da libertação. A título ilustrativo: na *Gaudium et Spes*, o ‘ver’ se situa na introdução, o ‘julgar’ na primeira parte e o ‘agir’ na segunda e última parte do documento.

¹⁹ Conceito desenvolvido por filósofos contemporâneos, como o francês Gilles Lipovetsky, para representar o período vivido atualmente. Este conceito e suas categorias serão devidamente apresentados no primeiro capítulo desta dissertação, mas, por ora, cabe registrar que se trata de uma referência à exacerbação dos valores da modernidade, que estaria a marcar os tempos atuais, por isso chamados de hipermodernos.

²⁰ Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, promulgada em 1965, no Concílio Vaticano II.

²¹ Pode-se afirmar, no estudo da História da Igreja na Idade Média, que Francisco de Assis provocou uma verdadeira reforma no cristianismo, diferentemente, contudo, da Reforma Protestante, por ter sido uma reforma “silenciosa”, no nível da atitude evangélica, e realizada sem o seu afastamento da Igreja.

²² Francisco de Assis foi escolhido pelo editorial da conhecida revista norte-americana *Time* como homem do milênio. Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,976745,00.html>>. Acesso em: 4 de out. de 2005. Essa escolha se deu em 1992, por ocasião de uma edição especial da revista (v. 140, n. 27, out. 1992), que listou os “*millennium top ten*” em vários segmentos (personalidades, eventos, frases, descobertas da medicina, invenções tecnológicas etc). Além disso, sabe-se do alcance de sua mensagem até muito além das “fronteiras” do catolicismo.

pensamento de Emmanuel Levinas, em vista do foco na dimensão da alteridade em Francisco de Assis²³.

Nesse sentido, por razões metodológicas, optou-se por manter o enfoque do estudo da fé e da reflexão cristãs sobre as dimensões da relacionalidade do ser humano (critérios de julgamento), em face da sua autocompreensão atual (visão da realidade). Optou-se por um estudo sobre o projeto de humano cristão, em face do projeto da hipermodernidade, desde a teologia da *Gaudium et Spes*.

Assim, foram feitos alguns cortes que permitiram maior fidelidade ao tipo de pesquisa e de trabalho empreendidos, segundo a metodologia científica. O foco na relacionalidade do ser humano, à luz da fé e da reflexão cristãs, restringe o objeto a apenas um dos temas-chave da antropologia teológica *stricto sensu*. O corte temporal – também de conteúdo – da teologia sobre o ser humano desde a *Gaudium et Spes* evita a dispersão da busca do saber teológico num espaço de tempo que é mais que milenar, ainda que não impeça a menção a compreensões teológicas originadas noutros períodos. E o confronto deste objeto com as categorias advindas do conceito de hipermodernidade não só permite um similar corte temporal, como também confere maior precisão e atualidade àquilo que se busca compreender como sendo a auto-interpretação do ser humano hoje, já que a expressão ‘pós-modernidade’ é tida como bastante ambígua, senão como já superada, o que será explicitado no primeiro capítulo. E, quanto mais preciso e atual o estudo empreendido, maior a sua relevância, em tese, tanto para a academia, como para a sociedade.

Portanto, o tema desta dissertação é a relacionalidade humana, isto é, as dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, notadamente à luz da antropologia teológica cristã produzida desde a *Gaudium et Spes*. Trata-se, como já sublinhado, de um tema inserido no contexto da teologia sobre o ser humano, ou seja, do estudo do ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs, a partir do que a revelação

²³ “Emmanuel Lévinas (1906-1995) foi um filósofo lituano, nascido na cidade de Kaunas (ou Kovno), de descendência judaica e naturalizado francês, bastante influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, de quem foi tradutor, assim como pelas obras de Martin Heidegger e Franz Rosenzweig. Seu pensamento parte da idéia de que a Ética, e não a Ontologia, é a Filosofia primeira. É no face-a-face humano que se irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à idéia o Infinito”. EMMANUEL LEVINAS. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_L%C3%A9vinas>. Acesso em: 14 de jul. de 2007. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar, em tese, que Francisco de Assis é a verificação concreta da alteridade levinasianamente pensada, alteridade que teria sido o ponto de partida da formação da personalidade integrada do “irmão menor”, isto é, do ser e do agir franciscanos, os quais, justamente no encontro com o outro (no beijo no leproso), o “Outro” (o próprio Deus, o “Altíssimo”) e tantos “outros” (toda a criação), parafraseando a poesia musical de Jobim, são “como um beijo e um raio de sol em um brilhante, que, partindo a luz, explode em sete cores, revelando, então, os sete mil amores que ele guardou ‘somente’ para dar à criação e ao Criador”, permitindo-lhe, em Cristo, a sua plena realização humana.

cristã nos diz sobre ele. Em outras palavras, trata-se de um tema de antropologia teológica cristã e, como tal, de teologia sistemática.

O estado da questão pode ser atualmente verificado, no plano da visão da realidade, a partir da afirmação do filósofo contemporâneo francês Gilles Lipovetsky, no sentido de que o mundo vive atualmente uma intensificação sem precedentes do chamado tripé da modernidade, qual seja o mercado, o indivíduo e a razão técnico-científica. Seria uma segunda modernidade extremada, hiperbólica, o que dá origem ao termo hipermodernidade. Nessa cultura do excesso e do sempre mais, confrontada, paradoxalmente, com o elogio da moderação, o ser humano se percebe desorientado²⁴. Contudo, é próprio do ser humano, enquanto ser consciente de si, a busca pelo sentido de sua existência.

No plano do critério de julgamento, parte-se da premissa anteriormente frisada – “o ser humano só ‘é’ enquanto relacional” –, uma vez que a *Gaudium et Spes*, na primeira parte do documento²⁵, apresenta claramente a imanência e a transcendência ambas como dimensões constitutivas do ser humano, e não apenas uma ou outra, conforme se percebia nas perspectivas extremas do antropocentrismo e do teocentrismo anteriores – da Modernidade e da Cristandade, respectivamente –, ou mesmo no chamado dualismo antropológico²⁶.

Puebla²⁷ também o faz quando apresenta os três planos inseparáveis da dignidade e da liberdade humanas, quais sejam as relações do homem com o mundo (como senhor), com as pessoas (como irmão) e com Deus (como filho)²⁸, sem esquecer a relação consigo mesmo. Isso para que o mesmo homem não se reduza aos verticalismos desencarnados, aos personalismos individualistas, ou aos horizontalismos sócio-econômico-políticos²⁹.

Da mesma forma, em Aparecida³⁰, especialmente no documento de síntese das contribuições recebidas para a Conferência, aquelas mesmas dimensões constitutivas do ser humano são claramente apresentadas, a partir do exemplo de Jesus Cristo, que é quem convida para uma vida digna e feliz, da seguinte forma: na relação com Deus, na relação com

²⁴ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, sobrecapa e orelha.

²⁵ A primeira parte da *Gaudium et Spes*, como dito (cf. nota 18) corresponde ao ‘julgar’ do método ver-julgar-agir, sendo um ‘julgar’, obviamente, à luz da fé e da reflexão cristãs.

²⁶ O dualismo antropológico tem sua origem filosófica em Platão, assim como teologicamente é devido principalmente a Agostinho, bem como modernamente a Descartes. Para essa afirmação e esse tema, cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 95-114.

²⁷ III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada na cidade de Puebla (México), em 1979.

²⁸ Cf. Documento de Puebla, n. 322.

²⁹ Cf. ibidem, n. 329.

³⁰ V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada na cidade de Aparecida (Brasil), em 2007.

os outros, na relação com o mundo e na relação consigo mesmo³¹. E esse mesmo documento, ainda que superficialmente, mas dada a sua atualidade, apresenta tais relações em face de situações próprias dos tempos hipermodernos, o que permitiu tomar essas referências como um auxílio valioso, em termos de esquema, na redação do segundo capítulo do presente trabalho, conforme a pesquisa realizada.

Na caracterização da hipermodernidade, o principal autor pesquisado foi Gilles Lipovetsky, tendo sido percorridos todos os seus livros até então publicados, bem como numerosas outras publicações que o envolvem (artigos seus, entrevistas que concedeu, matérias ou notas jornalísticas e outras publicações sobre si e seu pensamento etc). Inclusive, a seqüência de seus livros serviu como um roteiro didático e cronológico de apresentação do pensamento do autor, no primeiro capítulo da dissertação. Mesmo não sendo muitos, outros autores que tratam desse tema também foram abordados, assim como autores que escrevem sobre a pós-modernidade (que, neste caso, são muitos), diante de categorias desta que seguem válidas na caracterização da hipermodernidade, como será explicitado.

No âmbito da antropologia teológica cristã, as principais referências são a *Gaudium et Spes*, enquanto documento magisterial, nos itens que concernem ao objeto da presente dissertação, e todos os demais documentos, inclusive latino-americanos, que desenvolveram seu conteúdo, bem como os mais variados textos de comentários sobre tais itens, e Alfonso García Rubio, enquanto autor, nas obras que também concernem ao mesmo objeto. Da mesma forma, muitos outros autores da antropologia teológica cristã foram abordados, desde os mais clássicos, como Karl Rahner, até os mais atuais, entre os que abordam a presente temática, sem esquecer, é claro, das principais fontes da teologia cristã, que são a Escritura, a Tradição e o Magistério.

As principais perguntas a serem respondidas seguem a linha daquelas reconhecidas pela *Gaudium et Spes* como as questões fundamentais da antropologia teológica cristã, isto é, como os interrogativos mais profundos do ser humano³², à luz da fé cristã, devidamente adaptadas: que é o ser humano hoje; qual é o projeto atual de ser humano, na chamada hipermodernidade; quais são as dimensões constitutivas do ser humano; de que forma o ser humano se realiza plenamente; onde há correspondência entre esse projeto atual de ser humano (e a possibilidade de sua reafirmação) e as verdades da fé cristã a respeito do mesmo, bem como onde há divergência (e a possibilidade de sua desconstrução); como afirmar que o

³¹ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54-63.

³² Cf. *Gaudium et Spes*, n. 10.

ser humano sé se realiza plenamente enquanto relacional, no contexto da hipermodernidade; entre outras questões.

No método de abordagem, realiza-se uma identificação da realidade estudada (a partir de uma leitura determinada), confrontando-se as constatações em vista de um julgamento teológico (a partir de pressupostos determinados), e generalizando-se essa relação a partir desse julgamento³³. No método de procedimento, analisam-se as características gerais do ser humano na atualidade na hipermodernidade), e apresenta-se o tipo ideal do ser humano do devir (do “homem novo”), à luz da antropologia teológica cristã produzida desde a *Gaudium et Spes*³⁴.

O tipo de pesquisa, quanto aos objetivos, é o exploratório, visando-se a obtenção de um maior número de informações sobre o tema estudado, e aprimorando-se as idéias sobre o mesmo. Quanto aos procedimentos técnicos, a pesquisa é eminentemente bibliográfica e documental, buscando-se abranger a bibliografia já publicada sobre o tema, assim como os documentos da Igreja Católica a esse respeito.

O desenvolvimento do texto é dividido em dois capítulos, sendo que o capítulo primeiro corresponde ao “ver” da realidade, e o capítulo segundo ao “julgar” da mesma.

No capítulo primeiro, analisa-se o projeto de humano da hipermodernidade, buscando-se apresentar uma autocompreensão atual do ser humano, a partir de uma leitura determinada da realidade; pergunta-se, antes, onde está o ser humano, se na pós-modernidade ou na hipermodernidade; faz-se, na seqüência, uma breve caracterização do ser humano hipermoderno, seguindo o roteiro oferecido pela obra de Lipovetsky: a era do vazio (o individualismo contemporâneo), do império do efêmero ao luxo eterno (do fenômeno da moda ao prazer para sempre), os tempos hipermodernos (a modernidade exacerbada) e a felicidade paradoxal e a sociedade da decepção (a angústia dos desejos e o limite da realidade).

No capítulo segundo, apresentam-se as dimensões constitutivas do ser humano (da relacionalidade humana), à luz da fé cristã, em face da hipermodernidade; parte-se, inicialmente, da afirmação da *Gaudium et Spes* 22 (“Jesus Cristo revela o ser humano a si mesmo e a sua mais sublime vocação”), revisando-se a antropologia teológica sobre o tema desde então, e mostrando-se o ser humano como um nó de relações (ser humano que só “é” enquanto relacional), unidade na pluralidade, imanência e transcendência, interiorização e

³³ Cf. MARCONI, M. de A. e LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2007, p. 86.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 109.

abertura, à imagem de Jesus Cristo, o homem novo, singular e plural; indicam-se, depois, as dimensões da relacionalidade humana, a partir do homem novo, na hipermodernidade, em via de síntese da análise feita no capítulo primeiro, partindo-se da afirmação anterior a Aparecida (“Jesus Cristo aponta para uma vida humana digna e feliz”³⁵), e propondo-se os seguintes conteúdos: a verticalidade-transcendência e a relação do ser humano com o transcendente (diante da crise de sentido, Jesus nos abre para a Vida da Trindade, e diante da idolatria dos bens terrenos, Jesus nos apresenta a vida em Deus como valor supremo); a horizontalidade interpessoal e a relação do ser humano com o outro (diante do individualismo, Jesus convoca para viver e caminhar juntos, e diante da exclusão, Jesus defende o direito dos fracos e a vida digna de todo ser humano); a horizontalidade material e a relação do ser humano com o mundo (diante das estruturas de morte, Jesus torna presente seu Reino de vida, e diante da natureza ameaçada, Jesus convoca para cuidar da terra); e a verticalidade-profundidade e a relação do ser humano com o próprio eu (diante da despersonalização, Jesus ajuda a construir identidades integradas, e diante do subjetivismo hedonista, Jesus propõe entregar a vida para ganhá-la).

³⁵ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54.

1 O PROJETO DE HUMANO DA HIPERMODERNIDADE³⁶: UMA AUTOCOMPREENSÃO ATUAL DO SER HUMANO

A sociedade do excesso – Na nova era, princípios como individualismo e mercantilização da vida levaram à cultura do exagero. Não basta ser ou ter muito. O que vale é o conceito do hiper.

Primeiro veio a modernidade, com a valorização do indivíduo e do mercado e a confiança no progresso pela ciência. Tradição e fé foram banidas pelo pensamento iluminista em nome de um futuro promissor que nunca chegou. Em vez de bem-estar generalizado e felicidade mundial, a modernidade trouxe cidades inchadas, miséria, poluição, desemprego e stress. A confiança no futuro caiu por terra e foi substituída, na segunda metade do século XX, por um hedonismo sem ilusões. Planos de carreira, projetos de família e toda atitude que visasse a uma escalada racional rumo ao porvir foram substituídos pelo culto ao presente. O ocaso das ideologias e a pulverização das religiões a partir dos anos 70 trouxeram a certeza de que os tempos vindouros não seriam as maravilhas prometidas. A geração do desbunde interpretou esse sentimento de maneira festiva, com a revolução sexual e de comportamento. Essa fase, chamada pós-modernidade, também já acabou. Foi substituída por uma nova era, na qual a festa cedeu espaço à tensão. Para o filósofo francês Gilles Lipovetsky, abriram-se as portas da hipermodernidade³⁷.

Camilo Vanucchi

³⁶ O título fala de um projeto de ser humano, o da hipermodernidade. Devidamente adaptada, a inspiração vem de uma palestra proferida pelo Professor Alberto Moreira, na Universidade São Francisco, em Bragança Paulista (SP), por ocasião do Simpósio “O homem frente ao novo milênio”, realizado entre 25 e 28 de setembro de 1990. Nela, Moreira aborda os seguintes pontos: a inspiração fundamental e programática da modernidade, afirmando que a chamada pós-modernidade nada mais é do que uma roupagem desdobrada de tendências da modernidade, e tomando o sensualismo e o racionalismo como elementos decisivos para compreender o homem moderno; o projeto de humano da modernidade, propriamente dito, a partir de características como a historicidade, o relativismo, a imanência, a factibilidade, a liberdade, a crise de autoridade e a secularização; e a modernidade na América Latina, ou a humanidade negada do pobre, onde afirma que a modernidade é um fenômeno eminentemente europeu e norte-atlântico, em que o pobre é um não homem ou uma não-pessoa, devendo, pois, ser o critério hermenêutico chave para o enfrentamento e diálogo com a modernidade. De fato, não pode haver cristianismo pleno sem vida em abundância para toda a humanidade. Essa palestra foi convertida em artigo de periódico, com o título “O projeto de humano da modernidade”. Cf. MOREIRA, A. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991.

³⁷ VANUCCHI, C. A sociedade do excesso. *Istoé Online*, edição n.º 1819, 18 de ago. de 2004. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoe/1819/comportamento/1819_sociedade_do_excesso.htm>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

A Wikipedia, enciclopédia livre disponível na Internet, em sua versão em língua portuguesa, atribui a Gilles Lipovetsky³⁸ o chamamento do atual período em que se vive de hipermodernidade. Informa que “o termo ‘hiper’ é utilizado em referência a uma exacerbação dos valores criados na Modernidade, atualmente elevados de forma exponencial”³⁹. Segundo Nicole Aubert, o conceito remonta à década de 70, tendo sido formulado por Max Pagés⁴⁰. Adota-se, contudo, neste trabalho, a atribuição dessa idéia a Lipovetsky, que, ao certo, foi quem a popularizou, tanto no meio acadêmico⁴¹, como na cultura em geral e na mídia.

De fato, o termo hipermodernidade – e as categorias dele advindas – é mais preciso e atual para identificar, em prisma fenomenológico husserliano, a essência dos comportamentos humanos e sociais nos tempos atuais, do que o termo pós-modernidade. Como será destacado adiante, a expressão “pós-modernidade”, surgida no meio intelectual no final da década de 70, é ambígua, no dizer de Lipovetsky, e sua época terminou, segundo ele⁴².

Assim sendo, e por tudo o que será exposto adiante, na caracterização do ser humano hipermoderno, é que se assumiu, na pesquisa feita, a referida noção, bem como este capítulo primeiro é todo pautado, ainda que em síntese, pela linha de pensamento impressa na obra de Lipovetsky.

Contudo, importa destacar que, neste trabalho, assume-se o pensamento de Lipovetsky sobre a vida humana e social contemporânea em nível descritivo, e não prescritivo. Ainda que esse não tenha sido um estudo sobre a moralidade e a ética, especificamente, mas igualmente

³⁸ Gilles Lipovetsky, nascido em 24 de setembro de 1944, em Millau, na França, é filósofo e professor (de filosofia) na Universidade de Grenoble, também na França. Desde a década de 80, na esteira (bem como junto) de outros filósofos, principalmente franceses, analisa questões referentes à pós-modernidade e, mais recentemente, à hipermodernidade, como ele mesmo chama o período atual. É autor de várias publicações, entre as quais ora se destacam os seus livros próprios, conforme os títulos originais e em ordem cronológica: *L'Ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (1983), *L'Empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes* (1987), *Le Crépuscule du devoir* (1992), *La Troisième femme* (1997), *Métamorphoses de la culture libérale – Éthique, médias, entreprise* (2002), *Le luxe éternel* (2003), *Les temps hypermodernes* (2004), *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation* (2006), e *La société de déception* (2006). Todos esses livros foram publicados no Brasil, mas não necessariamente na mesma ordem cronológica.

³⁹ HIPERMODERNIDADE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipermodernidade>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

⁴⁰ Cf. AUBERT, N. *L'individu paradoxal*. In: AUBERT, N. (dir.). *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Éditions Érès, 2006, p. 15. Essa noção foi referida a uma famosa empresa multinacional de origem americana, em estudo feito sobre ela por um grupo de pesquisadores (Max Pagés, Vincent de Gaulejac, Michel Bonetti e Daniel Descendre).

⁴¹ Lipovetsky esteve, inclusive, nesta Universidade (PUCRS), fazendo palestra sobre o hipermodernismo (a sociedade hipermoderna), em 08/12/2006, quando chegou a afirmar que “o pós-modernismo nunca existiu e a sociedade contemporânea vive hoje à beira da esquizofrenia, dividida entre a cultura do excesso e da moderação”, bem como que “a velocidade da informação e do tempo reestrutura o modo de vida”, donde “surge o termo hipermodernismo”. Cf. *Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 133, p. 3, mar.-abr. 2007. Também cabe ressaltar sua relação mais estreita com a Faculdade de Comunicação Social (FAMECOS) desta Universidade, especialmente em face dos estudos sobre a moda, o consumo e a comunicação, de onde vem a relação também com o Professor Juremir Machado da Silva, que apresenta alguns de seus livros (cf. nota 142).

⁴² Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 51 et seq.

sem que se tenha deixado de pressupô-las, cabe aqui o destaque feito por Zigmunt Bauman, numa espécie de alerta ao leitor de Lipovetsky. Para esse sociólogo, estudioso da pós-modernidade e da ética, trata-se de um erro

representar o *tópico* da investigação como um *recurso* investigativo; o que se deve *explicar* como o que *explica*. Descrever comportamento prevalente não significa fazer afirmação moral: os dois procedimentos são tão diferentes em tempos pós-modernos como soíam ser em tempos pré-modernos. Se a descrição de Lipovetsky está correta e nós nos confrontamos hoje com uma vida social liberada de preocupações morais – o puro ‘é’ que não se guia mais por qualquer ‘deve’, um intercurso social descasado de obrigação e direito –, a tarefa do sociólogo é mostrar como veio a suceder que regulamentação moral tenha sido ‘desencarregada’ do arsenal de armas outrora desenvolvido nas lutas auto-reprodutivas da sociedade. Se acontece que os sociólogos fazem parte da corrente crítica do pensamento social, sua tarefa também não parará nesse ponto. Recusar-se-iam a aceitar que algo está certo simplesmente por existir, e também não tomariam por concedido que o que os humanos fazem não é nada mais do que o que eles pensam que estão fazendo ou como narram o que fizeram⁴³.

Em verdade, percebe-se ao longo da obra de Lipovetsky que, não raramente, o autor aplaude o advento de uma era do pós-dever, com a deslegitimação de toda idéia de mandamentos e de sacrifício. Da mesma forma, querendo enaltecer os novos tempos democráticos, não raramente faz vistas grossas, senão elogiosas, para a frivolidade do efêmero e da moda, bem como para o liberalismo – inclusive no que tange ao universo feminino – e o luxo ou o consumo desenfreados.

Não é essa, pois, a perspectiva em que se situa a presente análise da obra de Lipovetsky. Em muitos momentos, haver-se-á de criticar as constatações que faz o referido autor, ou de inclusive desconstruí-las, em vista da abordagem confrontante e do procedimento tipológico que foram metodologicamente adotados.

Mas é inegável que Lipovetsky é um excelente descritor da realidade, como reconhece o mesmo Bauman, no trecho acima citado, quando afirma que sua descrição é correta, e que nos confrontamos efetivamente com as realidades por ele expostas, nos dias de hoje. Sebastien Charles é quem afirma que “cada uma das obras de Lipovetsky é tanto uma crítica das concepções excessivamente simplistas que se propõem a respeito do real quanto um convite a pensar de maneira mais complexa os fenômenos deste nosso mundo”⁴⁴. Georges Vigarello, ao se referir ao livro *A era do vazio* (o primeiro de Lipovetsky), considera que a obra de Lipovetsky é a “que mais longe conduz as análises e que melhor aprofunda as

⁴³ BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 7.

⁴⁴ Cf. a apresentação de Sébastien Charles para a primeira edição brasileira de *Os tempos hipermodernos*. In: LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 15.

explicações”⁴⁵. É buscando uma óptica descritiva (um “ver”) da realidade, portanto, que se faz a leitura de Lipovetsky, percorrendo-se, ainda que sinteticamente, toda a sua obra, e pretendendo, com ela, maior precisão e atualidade na descrição do fenômeno humano atual.

Antes, porém, cabe traçar algumas breves noções acerca do fenômeno pós-moderno, a fim de caracterizar a sua ambigüidade, seja como fim, com ou sem volta ao passado, seja como continuidade – ou mais ainda como exacerbação – dos tempos modernos, bem como de destacar a presença de alguns elementos que, ainda que vistos em contexto pós-moderno, têm a marca nítida ou não dos tempos hipermodernos.

1.1 PÓS-MODERNIDADE OU HIPERMODERNIDADE: ONDE ESTÁ O SER HUMANO?

Como já mencionado, a denominação pós-modernidade é ambígua, passando a idéia de fim da modernidade, o que não parece ser o que ocorre na realidade. “No momento em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo pós-moderno já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia”, afirma Lipovetsky⁴⁶.

Aquilo que se põe como crise da modernidade (se é que ela está atualmente em crise), ao se fazer menção à pós-modernidade, permite múltiplas interpretações, inclusive antagônicas, segundo Agenor Brighenti⁴⁷, o que reforça a afirmação anteriormente posta quanto à ambigüidade da expressão. Assim afirma este autor:

No debate atual, pelo menos três posturas antagônicas parecem encarnar três hermenêuticas opostas e que já se perfilam em projetos históricos diferentes: a crítica à Modernidade entendida como *antiModernidade*, advogando um retorno à pré-Modernidade; a crítica à Modernidade entendida como *pós-Modernidade*, materializada num movimento de desconstrução da razão científico-técnica e desembocando numa espécie de niilismo; e a crítica à Modernidade entendida como *sobreModernidade*, num projeto de reimpostação e complementação da razão ilustrada⁴⁸.

⁴⁵ VIGARELLO, G. Le deuxième âge de l'individualisme. *Revue Esprit*, a. 53, n. 7-8, p. 63-68, jul.-ago. 1984, p. 63 (tradução nossa).

⁴⁶ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 52.

⁴⁷ Cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 46.

⁴⁸ BRIGHENTI, loc. cit. Para um maior detalhamento dessas três posturas, no entendimento do autor, ver as páginas seguintes da mesma obra.

É de se notar que Brighenti fala em “pelo menos” três posturas para as possíveis hermenêuticas sobre o tema, a dizer que não são as únicas, portanto. Nenhuma das três compreensões, por exemplo, abarca o que se entende por hipermodernidade, sendo que esta é uma noção extremamente atual, refletida a partir do ano de 2004, em termos de publicações.

Também outras compreensões se fazem acerca da interpretação do atual período da história humana. Logo, não há nada mais pós-moderno do que a própria noção que o termo traz em si: imprecisão, falta de referências exatas, fragmentação, debilidade do pensamento. “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”, eis o “lema” da pós-modernidade.

Nessa linha, é a afirmação de Geraldo Luiz de Mori, de que “não existe consenso com relação ao significado do fenômeno pós-moderno”⁴⁹. Mesmo entendendo que a pós-modernidade significa principalmente uma ruptura com a razão moderna, seus pressupostos e suas conseqüências, Mori cita alguns renomados pensadores desse fenômeno para demonstrar essa não consensualidade:

Francis Fukuyama, por exemplo, pensa este fenômeno em termos de pós-história ou fim da história; Alain Touraine e Daniel Bell captam-no com as noções de hipermodernidade ou de sociedade pós-industrial; George Lindbeck fala de pós-racionalidade ou de idade pós-liberal; Jürgen Habermas recorre à noção de idade pós-metafísica; Émile Poulat e Gabriel Vahanian falam de pós-cristianismo⁵⁰.

Wolfgang Iser menciona o “uso inflacionário” do termo pós-modernidade. Para ele, “parece difícil encontrar dois livros nos quais se usa o termo com a mesma significação”⁵¹. Exagero ou não, é inegável que se trata de uma palavra – e de uma noção, mais do que de uma palavra – de muitos significados, sendo sempre adequada a devida especificação. “Existem apenas pós-modernidades”⁵², afirma Kevin Jon Vanhoozer, sendo o pós-moderno um adjetivo que nunca vive sozinho, e não único, portanto.

Evandro da Fonseca Costa reforça esse pluralismo interpretativo acerca das posições a respeito do atual momento, especialmente no que chama de segunda crise da modernidade⁵³.

⁴⁹ MORI, G. L. A teologia em situação de pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 2, n. 11, 2005, p. 7.

⁵⁰ MORI, loc. cit.

⁵¹ WELSCH apud SCHÜRGER, W. Teologia e pós-modernidade: encontros e desencontros. *Numem*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 29-63, 1999, p. 31.

⁵² VANHOOZER, K. J. *The Cambridge Companion to postmodern theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 3 (tradução nossa).

⁵³ A primeira se relaciona à crítica de Nietzsche e de Heidegger, a qual, diferentemente da segunda, não se coloca fora do projeto moderno, ainda que o critique. Afirma-se, contudo, neste trabalho de pesquisa, que, mesmo na segunda crise da modernidade, já mais explicitamente batizada de pós-moderna (ainda que esta “época” já tenha nascido na primeira crise), muitas idéias e práticas se mantêm dentro do projeto moderno. Cf.

Segundo ele, há três posições: hiperliberal (período de mudanças contínuas e de substituição da sociedade pelo mercado); pós-moderna (ocaso da modernidade sem projeto alternativo – nesta posição, haveria outras quatro correntes: hipermoderna, pós-social, pós-historicista e anti-estética); e moderna repensada (revisão do conceito de modernidade)⁵⁴. Trata-se de uma leitura similar a de Brighenti, mas não idêntica, assim como não são idênticos os próprios conceitos estabelecidos em cada posição – por exemplo, o que Lipovetsky e outros entendem como hipermoderno não se situa num contexto de ocaso da modernidade.

Julio Oliva Contero, ao fazer a pergunta “o que é ser pós-moderno”, logo no início de uma reflexão sua em torno do discurso pós-moderno sobre Deus, afirma que é necessário reconhecer que a referida pergunta não tem sentido dentro do âmbito pós-moderno, pois pressupõe uma definição, o que não é característico do pós-modernismo⁵⁵. Evilázio Teixeira usa a expressão “labirinto interpretativo”, para situar a “aventura” humana nos tempos atuais, assim como afirma a incapacidade da pós-modernidade, por ela descoberta, de responder às demandas contemporâneas, num ambiente livre do peso ideológico⁵⁶.

No dizer de Donald Gelpi, pós-modernismo é uma “palavra evasiva”, a qual tem “tantos significados que a pessoa se acha dificilmente pronta para identificar o referente real da palavra”⁵⁷, numa ambigüidade que nunca está totalmente resolvida. Paul Lakeland ordena vários significados de pós-modernidade⁵⁸, o que faz para leitores teologicamente orientados, apresentando uma noção fluida – líquida, conforme o “lema” anteriormente citado – do termo, isto é, que representa uma realidade variável, mutável, não fixa – não sólida, portanto; e se é sólida, desmancha-se no ar, como dito⁵⁹.

José María Mardones, por sua vez, diz que “pós-modernidade” é um vocábulo difuso, que abarca muitos rasgos da sociedade atual, apontando “uma sensibilidade entrevista na neblina do tempo presente”⁶⁰, a dizer, uma realidade sem muita “visibilidade”. Citando Jean-François Lyotard, Mardones menciona que o termo é um falso nome, “enquanto se tem em

COSTA, E. F. A crise da modernidade: um sobrevôo perplexo. *Studium Revista de Filosofia*, n. 10, p. 133-155, dez. 2002, p. 137.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 138.

⁵⁵ Cf. CONTERO, J. O. El discurso postmoderno sobre Dios. Reflexiones a propósito de la idea de hombre propuesta por Lyotard. *Isidorianum*, Sevilla, v. 6, n. 12, p. 547-570, 1997, p. 547.

⁵⁶ Cf. TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 105.

⁵⁷ GELPI, D. L. *Varieties of transcendental experience: a study in constructive postmodernism*. Colledgeville: Liturgical, 2000, p. v (tradução nossa).

⁵⁸ Cf. LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian identity in a fragmented age*. Minneapolis: Fortress, 1997.

⁵⁹ Para uma visão mais aprofundada dessa “liquidez” da pós-modernidade, conferir a obra de Zigmunt Bauman, na qual o autor aborda vários temas com o adjetivo “líquido(a/s)”.

⁶⁰ MARDONES, J. M. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 3.

conta que não pode significar ‘o que vem depois da modernidade’, pois a palavra *moderno* significa justamente ‘agora’, e depois de ‘agora’ será ‘agora’⁶¹.

Não deixaria, pois, de ser uma continuidade “melancólica” do moderno, ainda que, citando Gianni Vattimo, indique uma “despedida da modernidade”⁶². Vattimo, junto de Pier Aldo Rovatti⁶³, afirma que não há um fundamento único, último e normativo para a filosofia desse período crítico, até por se tratar de um pensamento fraco, sem fundamentos específicos, e notadamente presenteísta.

Evilázio Teixeira, discorrendo sobre a fragilidade da razão, a partir da filosofia vattimiana, esclarece que “esta carência de fundamentação faz parte da pós-modernidade em geral”, e que “o niilismo nietzschiano e heideggeriano nega, sobretudo, realidades absolutas”⁶⁴, estando aí – nesse niilismo – a base para o *pensiero debole* e para a própria cultura pós-moderna. Trata-se, pois, de uma filosofia imprecisa, inexata, fragmentada, de “vão baixo”. E o “pensamento débil” seria a tese em torno da crise – ou mesmo da morte – da razão. Mas importa perguntar de que razão.

Mas não são poucos os que, na linha de Vattimo, afirmam que a realidade atual, enquanto pós-moderna, pressupõe o fim da modernidade, ao menos em algum aspecto que lhe seja essencial, especialmente pelo rompimento da concepção unitária da história⁶⁵. O projeto moderno estaria liquidado⁶⁶. Assinala-se o fim de uma antiga ordem⁶⁷. Cessa um mundo, emerge outro⁶⁸.

Essa, contudo, é uma noção parcial do conceito, em linha de desconstrução⁶⁹ da razão ilustrada – mais especificamente da *Aufklärung* –, a qual teria atingido o seu ocaso. Nessa

⁶¹ LYOTARD *apud* MARDONES, J. M. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 5 (tradução nossa).

⁶² VATTIMO *apud* MARDONES, loc. cit.

⁶³ Cf. ROVATTI, P. A. e VATTIMO, G. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1992.

⁶⁴ TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, P. 114.

⁶⁵ Cf. VATTIMO, G. *Posmodernidad: una sociedad transparente?* In: VATTIMO, G. *et alii. En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003.

⁶⁶ Cf. CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. As figuras-chaves do pós-modernismo corroboram esse entendimento, especialmente Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo e Jean Baudrillard. No entanto, como é típico do pós-moderno, essa posição não é unânime – muito pelo contrário –, até porque muitos são os pensadores deste período. Alguns têm a mesma compreensão, outros nem tanto, e outros ainda a criticam. Eis alguns nomes desse grande mosaico, além dos citados: Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Michel Foucault, Zigmunt Bauman, Alain Touraine, Jürgen Habermas, Alvin Toffler, Richard Rorty, Fredric Jameson, David Harvey, Anthony Giddens, Manuel Castells, Ulrich Beck, Michel Maffesoli, Alexander Callinicos, Francis Fukuyama, entre vários outros, em distintas áreas do conhecimento (filosofia, antropologia, sociologia, psicanálise etc), sem esquecer o próprio Gilles Lipovetsky, o qual é a principal referência de análise fenomenológica neste trabalho.

⁶⁷ Cf. MONGARDINI, C. *La cultura del presente: tempo e storia nella tarda modernità*. Milano: Franco Angeli, 1993.

⁶⁸ Cf. MAFFESOLI, M. Um desenho geral da pós-modernidade. *Libero*, São Paulo, a. 3, v. 3, n. 5, p. 4-11, 2000.

⁶⁹ Para o conceito de desconstrução, conferir a obra do filósofo Jacques Derrida.

noção, algumas características⁷⁰ são comumente traçadas pelos numerosos estudiosos do período: desencanto da razão, aceitação da perda do fundamento, a rejeição dos grandes relatos, o fim da história, a estetização geral da vida social e política, o econômico como central, a burocratização, cosmovisões fragmentadas, o relativismo (“tudo vale”), o não comprometimento ético, o consumismo, o narcisismo, a cultura do efêmero, entre tantas outras⁷¹. Percebe-se, contudo, que algumas delas são mais modernas do que ao contrário se supõe, numa “vã filosofia”⁷².

Victor Codina⁷³ apresenta a pós-modernidade como “nascida das entranhas mesmas da modernidade”, sendo uma “resistência radical ao projeto da modernidade baseado no desenvolvimento, na razão e na liberdade”, com características como a crise da história, das utopias e dos grandes relatos, uma ética relativista e descompromissada, ou substituída pela estética, o individualismo e o gozo do instante presente (“*carpe diem*”), o fim da razão, a fragmentação e o enfraquecimento do pensamento, a explosão do sentimento, o retorno de uma religiosidade, mas de modo “*à la carte*”, à margem das instituições tradicionais, o esoterismo, a sacralização de realidades cotidianas, entre tantas outras, o que a torna dificilmente definível, por suas próprias características, como já ressaltado.

Gonzáles Faus, partindo da noção de desencanto⁷⁴, como elo de ligação entre a modernidade e a pós-modernidade, afirma que “a pós-modernidade não foi somente a destruição de *um* mito – o mito moderno da revolução –, mas a destruição de *todos* os

⁷⁰ Não se pode deixar de mencionar, como anterior a essas características, uma premissa central do pós-modernismo, de que a linguagem é mais importante que o conhecimento (precedendo-o), o que torna a verdade relativizada às culturas. Em perspectiva construcionista (diferente, portanto, do que mais tarde propôs Jacques Derrida), o pioneiro desta concepção foi o filósofo Ludwig Wittgenstein, com a sua fenomenologia dos “jogos de linguagem”, os quais são fundamentais na construção dos significados, na medida do uso que se faz das significações, dadas às palavras pelo próprio mundo. Nesse sentido, cf. GREER, R. C. *Mapping Postmodernism: A Survey of Christian Options*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2003, p. 225-228, bem como conferir a obra de Wittgenstein, especialmente as suas *Investigações Filosóficas*.

⁷¹ Cf. MARDONES, J. M. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988. Cf. tb. BAZAN, P. M. Para entender la postmodernidad. *Selecciones de teología*, v. 30, n. 118, p. 154-160, 1991.

⁷² Usa-se aqui o termo “vã” no sentido de ilusória; por suposto, não sem referência à famosa frase de William Shakespeare, atribuída a Hamlet – na peça respectiva –, no diálogo com Horatius: “*There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy*”. Disponível em: <http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play_view.php?WorkID=hamlet&Scope=entire&pleasewait=1&msg=pl>. Acesso em: 13 de ago. de 2007.

⁷³ Cf. CODINA, V. Reflexão sobre a pós-modernidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, p. 379-380, 2003.

⁷⁴ José Maria Mardones também o faz, como citado, falando em “doçura melancólica”; já González Faus fala da “Rua Melancolia”, na qual não há saída. Essa noção (de desencanto), de fato, é pertinente, pois o que se pensou como caminho do progresso humano se verificou como ilusório, quer no âmbito da interpretação (primeira ilustração), quer no âmbito da transformação (segunda ilustração) da realidade. Contudo, daí a dizer que o projeto moderno estaria liquidado há uma grande distância.

mitos”⁷⁵. E cita alguns exemplos: o progresso, o amor, a mulher, a diversão, o compromisso ético; depois, termina na “Rua Melancolia”⁷⁶.

Ocorre que, se de fato a razão moderna assistiu ao ocaso de muitas de suas crenças, alguns – ou muitos, a considerar os não citados, ou “outros mil” – desses “mitos” são mais “reais” do que nunca, nos tempos atuais, o que permite afirmar que a modernidade segue viva, senão exacerbada.

É Vattimo, então, quem ajuda a “esclarecer” essa noção do “pós” do pós-moderno, a partir da diferença entre alguns termos que encontra na obra de Heidegger, quais sejam *Verwindung*⁷⁷ e *Ueberwindung*⁷⁸. A tal diferença entre os termos estaria justamente no fato de que *Verwindung* – o qual, para Vattimo, deve guiar o discurso sobre o pós-moderno em filosofia – não possui nada da *Aufhebung*⁷⁹ dialética, “nem do ‘deixar pra trás’ que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos”⁸⁰. Não traria, portanto, a noção de superação ou ultrapassamento.

Ao também fazer referência à obra de Nietzsche, ao qual atribui a paternidade da pós-modernidade filosófica, Vattimo segue o mesmo raciocínio, assim afirmando:

Se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida – se assim é, então não se poderá sair da modernidade pensando superá-la⁸¹.

Como antes se mencionou, “depois de agora será agora”. Não seria, pois, pela superação crítica, segundo Nietzsche e sua conclusão niilista, que se sairia da modernidade, mas a partir da noção de dissolução da verdade, que não mais subsistiria, passando a inexistir fundamento algum para qualquer crença. Isso, de fato, é próprio da pós-modernidade.

Contudo, cabe insistir: mesmo a verdade dissolvida e fragmentada da era pós-moderna oculta situações tipicamente modernas, especialmente aquelas encerradas no nada fluido – ao contrário, bastante sólido – império do mercado, do indivíduo e da razão técnico-científica. E

⁷⁵ GONZÁLES FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 17.

⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 17-24.

⁷⁷ Guinada, mudança repentina, giro, volta, rotação, torção. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

⁷⁸ Superação, ultrapassamento. In: FERREIRA, op. cit.

⁷⁹ Abolição, anulação, aniquilamento, extinção. In: FERREIRA, op. cit.

⁸⁰ VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 169 et seq. Cf. tb. PECORARO, R. *Niilismo e (pós) modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed.PUCRio/Loyola, 2005.

⁸¹ VATTIMO, op. cit., p. 171.

esse clássico tripé de sustentação da modernidade segue firmemente estabelecido, conforme afirma Lipovetsky, numa nova face do mesmo liberalismo, senão se vive atualmente uma exacerbação do modernismo, pela radicalização dessas metas da modernidade⁸².

Desse modo, por sua dificuldade de definição, como noção que não se compreende univocamente, fala-se, portanto, em condição pós-moderna, e não em posição. Assim afirma Vanhoozer:

Uma condição é algo completamente diferente de uma posição. Uma posição se refere à localização de alguém no espaço ou, alternadamente, à opinião de alguém sobre uma certa matéria. A questão é que a posição, se geográfica ou argumentativa, pode ser traçada e especificada mais ou menos acuradamente. Posições são determinadas – fixas, definidas. Uma condição é completamente mais difusa, um ambiente em que alguém vive e se move e, em certo sentido, tem a essência de alguém⁸³.

Uma unanimidade, contudo, está exatamente na exposição de Lyotard, um dos precursores do estudo dessa condição, e provavelmente o mais citado pelos estudiosos do tema. Para ele, a palavra pós-moderna “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”⁸⁴.

A pós-modernidade diz respeito a uma “incredulidade em relação aos metarrelatos”⁸⁵, ou “grandes narrativas”, seja o da Cristandade, seja o do Iluminismo (primeira ilustração), ou o do Idealismo e do Marxismo (segunda ilustração). O fim das grandes sínteses de pensamento e das perspectivas totalizantes.

⁸² Sobre o desenvolvimento dessa expressão, cf. GIDDENS, A. Admirável mundo novo: O novo contexto da política. In: MILIBAND, D. (org.). *Reinventando a esquerda*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

⁸³ VANHOOZER, K. J. *The Cambridge Companion to postmodern theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 4 (tradução nossa).

⁸⁴ LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. xv. O apresentador dessa obra citada de Lyotard, por sua vez, diz que o início dos tempos pós-modernos (ou da chamada “era pós-industrial”) se dá por volta dos anos 50, referindo-se ao final do século XIX como o início da crise da ciência e da verdade, o que coincide em parte com a virada hermenêutica na filosofia, estendida à exegese bíblica e à teologia. Outros põem o marco da consciência da crise da modernidade no ano de 1968, o qual é como que uma data alegórica, em que se deram alguns fatos históricos relevantes (as manifestações em torno da “Guerra Fria” e contra a Guerra do Vietnã, movimentos culturais – como o *hippie* ou da contracultura, a reação estudantil à ditadura militar no Brasil e o posterior AI-5, a Revolução de Maio na França, o renascimento do sindicalismo de conflito, entre outros) que condicionaram o clima de uma efervescência germinal das transformações que se sucederam; nesse sentido, cf. FIORI, J. L. Sobre a “crise contemporânea”: uma nota perplexa. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 387-402, 1993.

⁸⁵ LYOTARD, op. cit. p. xvi.

Verdade seja dita, é uma condição marcada pela fragmentação do conhecimento, em pequenos e muitos relatos, e pela queda dessas grandes referências⁸⁶. Mas é uma “condição, e não uma nova fase histórica”⁸⁷, como afirma Piergiorgio Grassi.

É o modo como “as pessoas sentem e representam para si mesmas o mundo onde vivem”⁸⁸, diz Jair Ferreira dos Santos, para quem “a condição pós-moderna é precisamente a dificuldade de sentir e representar o mundo onde se vive”⁸⁹. É a era do vazio, como apresenta Lipovetsky⁹⁰, que contém vários “des”, que é o “princípio esvaziador”⁹¹: “desconstrução”, “despolitização”, “dessubstancialização” etc⁹².

Mas é preciso perguntar se verdadeiramente existe uma mudança de paradigma, ou se a pós-modernidade não seria um fenômeno transitório da própria modernidade, sem consistência em si mesma, não raramente referenciada à modernidade. Isso porque se verifica que os principais postulados da modernidade – individualismo, liberalismo econômico e razão tecnológica – continuaram vigentes no período dito pós-moderno, o que inviabiliza a afirmação de que a modernidade como um todo tenha chegado ao seu ocaso.

Habermas faz referência ao projeto moderno inacabado, tendo criado a teoria da ação comunicativa, como uma nova racionalidade (uma terceira ilustração), mas complementar às ilustrações anteriores, e capaz de sustentar as pretensões universais da razão – reflexividade cultural, universalidade normativa e socialização criadora de individualidades⁹³. Trata-se da postura sobremoderna, à qual faz referência Brighenti, conforme citado anteriormente. Lieven Boeve afirma que essa teoria é uma tentativa de salvar o projeto da razão moderna iniciada pelo iluminismo, e que Habermas seria um opositor obstinado das principais correntes do pensamento pós-moderno⁹⁴.

João Batista Libânio, resenhando a mesma obra citada de Angel Castiñeira, na qual se apresenta uma visão de que o projeto moderno restou liquidado, aponta nela uma

⁸⁶ Com elas, também deixam de ser referenciais noções como: “Deus, ser, razão, sentido, verdade, totalidade, ciência, sujeito, consciência, produção, Estado, revolução, família” (cf. SANTOS, J. F. dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 72); contudo, algumas dessas noções apenas adquiriram nova roupagem (forma), mantendo-se em seu conteúdo.

⁸⁷ GRASSI, P. La cultura del relativo. *Rivista di Teologia Morale*, n. 96, p. 456, out./dez. 1992 (tradução nossa).

⁸⁸ SANTOS, op. cit., p. 108.

⁸⁹ SANTOS, loc. cit.

⁹⁰ Em seu primeiro livro (*A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*), de 1983, Lipovetsky começa a traçar o seu desenho da sociedade pós-moderna (e do ser humano nesse período), a qual mais tarde passou a chamar de hipermoderna. É a partir dessa visão que se apresenta o primeiro capítulo desta dissertação, como já anunciado anteriormente.

⁹¹ SANTOS, loc. cit.

⁹² SANTOS, loc. cit.

⁹³ Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

⁹⁴ Cf. BOEVE, L. La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilites pour la théologie? *Nouvelle Revue Théologique*, a. 132, v. 122, p. 68-86, 2000.

inconsistência com essa noção, ao afirmar que no livro “vê-se a pós-modernidade menos como um sinal claro de fim e uma crise do que como sintoma de estar-se no meio de uma etapa de transição”⁹⁵, sendo um nome provisório. Há quem fale em “pós-pós-modernidade”⁹⁶, inclusive.

É nesse sentido, pois, que se pode afirmar que não há somente ruptura, ou muito menos fim, mas também continuidade, no itinerário do moderno ao pós-moderno. Ainda que substantivamente se possa falar de uma mudança de época, também é possível perceber adjetivações típicas da modernidade continuamente presentes na condição pós-moderna.

Fredric Jameson é esclarecedor no que se refere a essa questão sobre uma eventual ruptura entre períodos. Assim expõe em artigo sobre pós-modernidade e sociedade de consumo, fruto de uma conferência que apresentou no início dos anos oitenta:

Devo me limitar a sugerir que as rupturas radicais entre períodos não envolvem em geral mudanças completas de conteúdo, mas sobretudo a reestruturação de um certo número de elementos anteriormente existentes: traços que, em período ou sistema anterior, eram secundários se tornam agora dominantes, e traços que eram dominantes se tornam, por sua vez, secundários. Neste sentido, tudo o que foi descrito aqui é encontrável em períodos anteriores e, de modo evidente, na própria modernidade (...)⁹⁷.

De fato, “a idéia de pós-modernidade é bastante complexa, não havendo uma determinação, uma fronteira teórica clara que delimita a ruptura ou a continuidade com a modernidade”, afirma Antônio Julio de Menezes Neto⁹⁸. Segundo o mesmo, “os conceitos pós-modernos são, antes, parte da modernidade, e não existe uma ruptura, mas sim uma transformação sistêmica”⁹⁹.

Se é verdade que o pensar – a razão pura ou prática – deixou de ser a matriz sede da realidade, dando lugar ao consumir – num deslocamento axiomático do “penso, logo existo” para o “consumo, logo existo”, senão inclusive para um “divirto-me, logo existo”¹⁰⁰ –, também o é o fato de que a sociedade de consumo e do espetáculo tem a marca da subjetividade moderna cada vez mais exacerbada e da vigência continuada da lei do mercado,

⁹⁵ LIBÂNIO, J. B. Resenha crítica de CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, n. 80, p. 119-123, 1988, p. 122.

⁹⁶ Cf. ERICKSON, M. J. *Truth or consequences: the promise and perils of postmodernism*. Downers Grove: Intervarsity, 2001, último capítulo.

⁹⁷ JAMESON, F. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 12, p. 16-26, jun. 1985, p. 25.

⁹⁸ MENEZES NETO, A. J. Pós-moderno, neoliberal. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. Pensar 1, 14 de jul. de 2001.

⁹⁹ MENEZES NETO, loc. cit.

¹⁰⁰ Cf. CORTES, J. M. Me divierto, luego existo. *Sal Terrae*, v. 11, n. 77, p. 793-802, nov. 1989.

não sem o respaldo da razão tecnológica e de todo o aparato midiático da cultura do simulacro, que dão o sustento para o *homo consumericus*¹⁰¹ ser o que é, se é que “é”.

Poder-se-ia até mesmo identificar a pós-modernidade com o neoliberalismo¹⁰², diante de duas fragmentações que juntos proporcionam, mas de ordens distintas: do mercado, pelo último, e da análise global de conjuntura, pela primeira¹⁰³. Fariam, assim, o mesmo jogo, marcado por um silêncio de tolerância com o referido modelo estrutural, permissivo do sono tranqüilo do novo Leviatã¹⁰⁴. Afirma Barry Smart que “o sistema apenas tenta fabricar diferenças dentro de um conjunto que é fundamentalmente o mesmo”¹⁰⁵.

Não faltam, na pós-modernidade, os que nela vislumbram o perigo de não se reconhecer – ou até mesmo de se negar – as estruturas sócio-político-econômicas que são cada vez mais universais ou globais, influenciando significativamente – senão decisivamente – o cotidiano das pessoas¹⁰⁶, com a nada afável “mão invisível” do “mercado”, principalmente sobre os que mais estão à margem do curso neoliberal da história atual.

Não há como negar: a globalização do capital é uma realidade fática, e proporciona a igualmente real globalização da miséria. A liberdade é apregoada num contexto essencialmente darwinista, onde os mais fortes é que sobrevivem. “A competitividade e a eficiência são os novos paradigmas. Solidariedade, interesses comuns, justiça social, direito ao trabalho e vida digna para todos são palavras que a ‘modernidade do capital’ coloca no museu, ‘junto com a roca de fiar’”¹⁰⁷, sendo que a pós-modernidade, mais que modernamente, manteve-as por lá.

Sem dúvida, a globalização neoliberal é excludente, e sequer tangencia o humanismo, nem se dirige ao encontro da dignidade humana – em verdade, é contrária a ela. O atual

¹⁰¹ Mais adiante, na abordagem do pensamento de Lipovetsky em torno do que o autor chama de sociedade de hiperconsumo, tratar-se-á um pouco mais do *homo consumericus*, e da felicidade paradoxal que resulta dessa condição.

¹⁰² Para Frei Betto, o neoliberalismo é “o novo caráter do velho capitalismo”. Cf. *O que é neoliberalismo*. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=15768>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007. O referido artigo fornece uma explicação crítica bastante completa, mesmo que resumida, sobre a questão. Segundo a Wikipedia, “a partir da década de 1970, passou a significar a doutrina econômica que defende a absoluta liberdade de mercado e uma restrição à intervenção estatal sobre a economia, (...), [e] é nesse segundo sentido que o termo é mais usado hoje em dia. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Neoliberalismo>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007. Uma análise com nuance teológica é dada em COMBLIN, J. *Neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000.

¹⁰³ Cf. JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

¹⁰⁴ Aqui entendido como o mercado, que, na economia neoliberal, muito mais do que o Estado, dita coercitivamente as normas sociais.

¹⁰⁵ SMART, B. *A pós-modernidade*. Lisboa: Publicações Europa, 1993, p. 18.

¹⁰⁶ Cf. HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1994.

¹⁰⁷ MENEZES NETO, A. J. Modernidade sem humanismo. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. Pensar 1, 19 de jan. de 2002.

modelo de sociedade mata muito mais que a Segunda Grande Guerra Mundial, tida – e não sem razão – como o catastrófico remate da modernidade. Assim sendo, é indigno de aplausos – muito pelo contrário.

A crítica é mesmo pertinente, pois, diante da negativa dos metarrelatos, e, por conseguinte, de uma análise global, não haveria como enfrentar a acelerada expansão dessa nova face do capitalismo tardio ou pós-industrial, como apresenta Jameson¹⁰⁸, na qual o capital serve a si mesmo, deixando de fora do “banquete” uma grande massa de explorados e excluídos, os quais, pelos dados estatísticos de organizações oficiais¹⁰⁹, constituem uma parcela significativa da população mundial, bem como no Brasil¹¹⁰.

Gonzáles Faus contribui com o que ora se afirma ao ressaltar que sempre há uma dose de modernidade na pós-modernidade, e vice-versa, justamente por não haver a anteriormente mencionada superação de um período pelo advento de outro totalmente novo. Assim sustenta o teólogo espanhol:

Se é assim, poderíamos estar plenamente de acordo que toda modernidade sem uma dose de pós-modernidade se converte em puro fundamentalismo ou num fanatismo acrítico. Contudo, deveríamos convir também que um excesso dessa dose ameaça converter-se em puro veneno: a pós-modernidade *sozinha* degenerar-se-á em *cumplicidade* cada vez menos encoberta e em colaboração cada vez mais hipócrita com todos os franquismos, pinochetismos e reaganismos da história humana. A receita pós-moderna já foi utilizada por aquele ministro franquista que escreveu um livro sobre *O Ocaso das Ideologias*. Esse ocaso – que é tão pós-moderno – implicava subliminarmente a aurora da ditadura...¹¹¹.

¹⁰⁸ Cf. JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

¹⁰⁹ Segundo a Folha *on-line*, a população mundial alcançou, em julho de 2007, o número de 6,7 bilhões de habitantes. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u105445.shtml>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

Segundo a CAFOD (Agência Católica para o Desenvolvimento), 25% vive abaixo da linha de pobreza (extrema miséria). Disponível em: <http://www.cafod.org.uk/about_cafod/intro/portugues/quem_somos>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

Segundo a BBC Brasil (*British Broadcasting Company*, agência Brasil), nos países mais pobres da África, quase 90% das pessoas vivem com menos de 2 dólares por dia; no Congo, o mais pobre entre os países mais pobres, mais de 90% das pessoas vive com menos de 1 dólar por dia; nos EUA, o consumo diário de uma pessoa é de 41 dólares. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2002/020618_unctadae.shtml>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

Todos os dados têm origem em relatórios da ONU, segundo as fontes citadas, sendo de 2001 nas duas últimas referências.

Com base nesses dados, é possível deduzir que o contingente dos pobres como um todo é maior do que metade da população mundial.

¹¹⁰ Cf. IBGE. Indicadores sociais mínimos. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoadevida/indicadoresminimos/defaulttab.shtm>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

¹¹¹ GONZÁLES FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 48.

Mais que isso, os “novos tempos democráticos”¹¹², a partir do princípio da liberdade de escolha, são legitimadores – e quiçá “institucionalizadores” – da própria injustiça, como alerta Gonzáles Faus¹¹³. Como afirma este autor, não se chama apenas Pinochet o ditador do qual os países à margem do desenvolvimento neoliberal devem se libertar, “mas leva também o nome de comércio internacional, de Estados Unidos e de companhias multinacionais”¹¹⁴.

Efetivamente, o filósofo do direito Norberto Bobbio, conhecido teórico da democracia, sempre diferenciou o que é democracia formal do que é democracia substancial¹¹⁵. Na primeira, há mera liberdade de escolha, e o governo é do povo, mas não é para o povo; na última, há a possibilidade de participação, sendo que o governo é para o povo. Na sociedade neoliberal, vive-se apenas a primeira, se é que se vive, sendo que sequer se dá espaço a tal diferenciação; quanto mais, portanto, dar-se-á à possibilidade – utópica – de que todos sobre a “aldeia global” tenham oportunidade real de acesso à totalidade dos bens da vida, senão à própria vida em abundância¹¹⁶.

Nessa linha, faz-se mister re-afirmar o que diz Bauman, conforme já citado, de não se tomar o que se deve explicar como o que explica, ou seja, aquilo que é como aquilo que deve ser, ou ainda o que é meramente descritivo como algo prescritivo. E muito menos, no caso, aplaudir essa face fingida da pós-modernidade – neoliberal – que sorri para uma “democracia” que teria nascido da queda das utopias e dos grandes relatos ou das normativas dogmáticas, mas que range os dentes – como o Leviatã – para um enorme contingente de pessoas, privando-as, por exemplo, de saciar a mais básica das necessidades, que é a fome. Democracia, diz o poeta alegretense, “é dar, a todos, o mesmo ponto de partida”¹¹⁷.

De fato, além de ambígua, a retórica pós-moderna, como sustenta Harvey, é perigosa, “já que evita o enfrentamento das realidades da economia política e das circunstâncias do poder global”¹¹⁸. Assim, fica a pergunta de Antônio Julio de Menezes Neto: “como relativizar tudo quando o movimento do capital¹¹⁹ é concreto no sentido de sua enorme expansão, reprodução, exploração e exclusão”¹²⁰?

¹¹² Cf. LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005.

¹¹³ Cf. GONZÁLES FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 88.

¹¹⁴ GONZÁLES FAUS, loc. cit.

¹¹⁵ Cf. BOBBIO, N. *Dicionário de política*. Volume 1 (A-K). Brasília: EdUnb, 1993, p. 319-329. Cf. tb. BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.

¹¹⁶ Cf. Jo 10, 10.

¹¹⁷ QUINTANA, M. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 271.

¹¹⁸ HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 112.

¹¹⁹ Atualmente, até em razão dos grandes avanços tecnológicos, que deram impulso ainda maior à globalização econômica, sabe-se que o mercado de capitais (ou mercado financeiro) é quem dita os rumos da economia global. Tudo isso é parte da “Terceira Onda” (Cf. TOFFLER, A. *A Terceira Onda*. Rio de Janeiro: Campus,

É nesse sentido que Fernando Magalhães fala da racionalidade pós-moderna como “o *continuum* da dominação”¹²¹. Trata-se de um modelo de sociedade que, essencialmente, é desumano e desumanizador, mas, aparentemente, vem maquiado com muita tecnologia, que traz sobre si rótulos vistos como inofensivos, e até mesmo apreciados como positivos, por significarem avanço tecnológico, rapidez, atualização, desenvolvimento etc, mas que se traduzem numa continuada alienação da sociedade em si mesma¹²², e numa continuada dominação pela dependência da ordem objetiva das coisas, especialmente pelas leis de mercado¹²³. Nisso, em nada difere da sociedade industrial, a não ser que se julgue que a base de dominação – antes, de ordem mais subjetiva – seja alterada, mas ela segue existindo.

Noutro artigo assaz elucidativo, sobre o pensamento subjetivo pós-moderno, o filósofo e professor da UFPE¹²⁴ explica que “tanto a modernidade quanto a pós-modernidade são produtos gerados no mesmo solo de onde brotaram a cultura, a ética e a política comum a ambas: o capitalismo”¹²⁵. O pós-moderno seria apenas uma roupa nova do moderno, apresentando com novo visual o mesmo projeto de civilização; a nova face do capitalismo, como dito¹²⁶. A diferença seria mera e exclusivamente formal, como enuncia:

1981), da sociedade pós-industrial. Verifica-se, inclusive, nos noticiários especializados (e noutros nem tanto), que o mesmo é tratado tal como se fosse um ente pessoal (tem humor, comportamento, reações, atitudes etc). O que acontece no mercado das bolsas de valores asiáticas (orientais) se faz notar, em segundos, no sempre agitado mercado das bolsas de valores nova-iorquinas (ocidentais). Da mesma forma, os lucros das instituições financeiras acumulam recordes sobre recordes, nos últimos vinte anos; no Brasil, por exemplo, em 2006, os dois maiores bancos privados, que são o Bradesco e o Itaú, alcançaram lucros líquidos (dos quais nada mais é dedutível) que, conjuntamente – mais de 11,5 bilhões de reais –, representam 0,5% de todo o PIB brasileiro no mesmo ano (ou seja, só esses dois bancos obtiveram lucros correspondentes a uma entre duzentas fatias do bolo de tudo o que o país produziu num ano, sendo que não se está a falar das receitas totais de ambos – as quais são muito maiores –, mas tão somente de seus lucros); esses mesmos lucros constituem margens de rentabilidade acima de 56% e de 71%, respectivamente, de suas receitas de prestação de serviços (daquilo que os bancos arrecadam por seus próprios serviços), fato que é sequer de perto imaginável por uma empresa do setor da indústria ou do comércio tradicional. Essa, portanto, é a realidade. Mas não se trata de uma realidade que a mídia faz questão de divulgar maciçamente, muito menos de explicar, até porque essas mesmas instituições são, costumeiramente, seus maiores anunciadores. De fato, a representação vale mais que o real; o que vale é o simulacro e o espetáculo, afinal, “o show tem que continuar”. Os dados citados estão disponíveis em: <http://www.bradesco.com.br/uploads/conteudo/10536/02_DF.pdf> (página do próprio Bradesco na Internet), <<http://ww13.itau.com.br/portali/index.aspx?idioma=port>> (página do próprio Itaú na Internet) e <<http://www.receita.fazenda.gov.br/Publico/estudotributarios/estatisticas/CTB2006.pdf>> (página da Receita Federal na Internet). Acessos em: 18 de ago. de 2007.

¹²⁰ MENEZES NETO, A. J. Pós-moderno, neoliberal. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. Pensar 1, 14 de jul. de 2001.

¹²¹ MAGALHÃES, F. Globalização e crise do trabalho. Desenvolvimento técnico e desumanização na sociedade capitalista pós-moderna. *Revista Symposium*, ano 3, número especial, p. 61-72, jun. 1999, p. 63

¹²² Cf. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

¹²³ Cf. MARCUSE, H. *A Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

¹²⁴ Universidade Federal de Pernambuco.

¹²⁵ MAGALHÃES, F. O presente como passado: irracionalismo e pensamento subjetivo pós-moderno. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 375-390, set./dez. 1999, p. 377.

¹²⁶ A esse respeito, cumpre destacar que o título original do livro de Fredric Jameson (cf. nota 108) explica melhor a relação entre pós-modernismo e capitalismo: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. No vernáculo, assim se pode entender: pós-modernismo, isto é, a lógica cultural do capitalismo

As chamadas sociedades industriais formam-se dentro de um paradigma de relacionamento cujo vínculo social não se dissolve facilmente. O indivíduo padronizado, subsumido à lógica da unidimensionalidade, move-se entre as estruturas das instituições privadas sem se afastar inteiramente da esfera pública. O sujeito pós-moderno, pelo contrário, rompe com os laços públicos quase que totalmente, lançando os resíduos da atividade coletiva na periferia das relações sociais¹²⁷.

Não sem razão, portanto, Evandro da Fonseca Costa afirma que o pós-modernismo tanto pode se apresentar como contestação, como, ao mesmo tempo, exacerbação do modernismo, este entendido como projeto de civilização. Na exacerbação da subjetividade, nem tudo é novidade, nem muito menos ruptura. Da mesma forma, há tanto esvaziamento como afirmação da ideologia¹²⁸. Seria ingenuidade crer que a pretensa derrubada de uma ideologia, tal como de um “muro”, não seja impulsionada por outra com força para tanto.

Comblin também vê na pós-modernidade a radicalização das metas da modernidade¹²⁹. Há nela uma espécie de emancipação do indivíduo, a qual, contudo, desembocou no narcisismo, numa cultura do eu (do “*self*”), do fragmento, dos pequenos prazeres, do “viver o hoje intensamente” (do “*carpe diem*”), como ressaltou o já citado Codina, de modo similar. Uma época em que a vontade individual é quase suprema, e na qual seguem imperando a eficiência produtiva – ainda que noutras ordens de produção – e a racionalidade tecnológica¹³⁰.

Assim sendo, trata-se de uma modernidade continuada, com um crescente abismo entre incluídos e excluídos de um lugar à frente do “espelho” em que se possa reconhecer a dignidade humana, além da liberdade. Até porque “Narciso acha feio o que não é espelho”¹³¹, como cantou Caetano Veloso para aquela que é a cidade – por que não dizer – pós-moderna. É o triunfo do indivíduo e a negação do sujeito, usando expressões de Alain Touraine¹³².

tardio. Portanto, o segundo antecede o primeiro, dando-lhe os fundamentos (e explicando-o); o pós-modernismo é a lógica do capitalismo – tardio ou atual – no âmbito da cultura, sugere o autor; à parte este adjunto (“cultural”), é a lógica do capitalismo.

¹²⁷ MAGALHÃES, F. O presente como passado: irracionalismo e pensamento subjetivo pós-moderno. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 375-390, set./dez. 1999, p. 377.

¹²⁸ Cf. COSTA, E. F. A crise da modernidade: um sobrevôo perplexo. *Studium Revista de Filosofia*, n. 10, p. 133-155, dez. 2002, p. 134-136.

¹²⁹ Cf. COMBLIN, J. El cristianismo en el umbral Del tercer milenio. *Selecciones de teologia*, v. 39, n. 156, p. 345-354, 2000, p. 347.

¹³⁰ Cf. BRADY, V. Postmodernidad y vida espiritual. *Selecciones de teologia*, v. 36, n. 143, p. 218-222, 1997, p. 219.

¹³¹ Cf. a letra de “Sampa”, de Caetano Veloso. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/41670/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

¹³² Cf. TOURAINE, A. *Um novo paradigma*: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 119 et seq.; p. 134.

Inclusive, aquilo que corretamente se afirma como positivo na pós-modernidade, e que Bauman atribui a Levinas, que é o reconhecimento do outro como face, sem qualquer auto-interesse¹³³, e o comprometimento com o mesmo no cotidiano existencial, até mesmo como uma “ética do carinho”, é algo que se pode afirmar, com relativa tranqüilidade, que está distante de corresponder à realidade atual, na qual o ser humano é um solitário num mundo de objetos e, a exemplo da modernidade, o outro segue não recebendo a devida consideração e o devido apreço, sendo até visto como objeto.

Esse individualismo contemporâneo, chamado de pós-moderno, não deixou, portanto, de ser moderno, e, como individualismo radical, pode – senão deve – ser chamado de hipermoderno. Paradoxalmente, como já mencionado, há uma exacerbação das noções fundamentais da modernidade, conforme o citado tripé, em que pese se fale em negação da mesma, mas não havendo mínima base fática – e nem mesmo teórica – para se falar em superação ou ultrapassamento.

Citando o próprio Lyotard, o qual mais tarde refez sua visão¹³⁴, “a pós-modernidade não é uma era nova”, mas a “reescrita de alguns traços reivindicados pela modernidade, e antes de mais da sua pretensão em fundar a sua legitimidade no projeto de emancipação de toda a humanidade com a ciência e a técnica”¹³⁵. Por isso, fala em “reescrever a modernidade”, sugerindo evitem-se periodizações da cultura em termos de “pré” e “pós”, o que, efetivamente, não resolve as questões do “aqui” e do “agora”¹³⁶, até mesmo porque, nas palavras do mesmo autor, “nem a modernidade nem a dita pós-modernidade podem ser identificadas e definidas como entidades históricas claramente circunscritas”¹³⁷.

Seria mesmo reducionismo afirmar que, pelo desaparecimento dos grandes relatos, fosse possível falar em liquidação do projeto moderno. Trata-se de uma idéia pobre e não correspondente à complexidade da sociedade atual, segundo Sebastien Charles, o qual afirma que

¹³³ Cf. BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 59 et seq. Sobre a ética da alteridade, conferir a obra do inovador filósofo que foi Emmanuel Levinas, assim como os trabalhos feitos sobre a sua obra, como o referencial livro de Luiz Carlos Susin (*O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: EST/Vozes, 1984), reprodução integral de sua tese de doutorado em teologia.

¹³⁴ Lyotard escreveu “*A condição pós-moderna*”, originalmente, em 1979, sendo que essa nova visão é de 1986, tendo sido exposta, antes, num artigo publicado na madrilenha “*Revista de Occidente*” (n. 66, p. 23-33), sob o título “*Rescribir la modernidad*”, e compreendida na obra citada na próxima nota, na qual ele mesmo diz que se serviu do termo pós-moderno (em vista de provocar o debate sobre a questão), mas finaliza o texto adjetivando de “suposta” a mesma pós-modernidade.

¹³⁵ LYOTARD, J. F. *O inumano*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 42.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 33-43.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 34.

em relação a esta fraqueza conceitual, pode-se fazer duas observações suplementares: por um lado, todos os grandes relatos não foram desacreditados ao longo do tempo; por outro lado, o desaparecimento de um certo número de metarrelatos não assinala a parada de morte da modernidade, bem pelo contrário¹³⁸.

Há, sim, uma radicalização das metas da modernidade, favorecida, inclusive, pelo fato de que a estrutura social em que nasce o “hiper” não é mais a pré-moderna (rígida), e sim a própria “estrutura” fragmentada da sociedade pós-moderna (*cool*¹³⁹), o que faz com que este modelo “hiper” praticamente não encontre oposição.

Não seria, pois, a modernidade que estaria em crise, mas aquilo que é pré-moderno na modernidade. Nesse sentido, afirma taxativamente François Ascher:

É por isso que eu insisto, nas minhas pesquisas, em colocar em evidência aquilo que faz prosseguir mais do que nunca a modernidade: a individualização, a diferenciação social, a racionalização, a merchandização, as regulações coletivas. É significativo que um autor assim criativo como Gilles Lipovetsky, pregador por um tempo da pós-modernidade, faça hoje referência à noção de hipermodernidade. Para ele, a pós-modernidade seria apenas um parêntese. Resta saber se era um parêntese para ele ou para a sociedade...¹⁴⁰.

É o que se afirma neste trabalho, principalmente a partir de Lipovetsky, que começou falando em “pós”, e agora fala em “hiper”. Para ele, antes, “tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada”, que é uma “segunda modernidade”¹⁴¹, sem um regulamento, nem um lugar específico, bem como sem contrários, nem limites; a dizer, metaforicamente: com a estrada livre para pisar fundo no acelerador, e com velocidade exponencialmente crescente.

Assim, faz-se mister vislumbrar o que é distintivo dessa cultura hipermoderna, ainda que equivocadamente classificado como pós-moderno, num momento em que se verifica uma modernidade superlativa, de dimensões hiperbólicas, e solidamente fundamentada nos alicerces do mercado, do indivíduo e da razão técnico-científica.

¹³⁸ CHARLES, S. *L'hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Líber, 2007, p. 15 (tradução nossa).

¹³⁹ Em inglês, indica frescor, mas aqui, mais precisamente, a frieza de uma indiferença ou apatia, ou de uma calma de quem não se envolve com a realidade e se mantém distante dos acontecimentos, julgando que tudo que é oferecido é “legal”. In: MICHAELIS: moderno dicionário inglês-português, português-inglês. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

¹⁴⁰ ASCHER, F. *Examen clinique: journal d'un hypermoderne*. La Tour d'aigües: Éditions de l'Aube, 2007, p. 192-193 (tradução nossa).

¹⁴¹ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 54.

A civilização de Narciso, da era do vazio – mas “cheia de significados”¹⁴² – e do individualismo, do efêmero e da moda, do crepúsculo do dever e do advento de novos tempos “democráticos”, da sedução e da beleza aparente e a qualquer preço, do neoliberalismo, do luxo e das marcas, do excesso, do hiperconsumo e da busca da satisfação ilimitada dos desejos, que encontram o limite da realidade, bem como a própria decepção: esta é, de fato, a civilização hipermoderna¹⁴³.

Essa distinção ou identificação da hipermodernidade, a ser aprofundada no próximo item, mais do que necessária, é fundamental no presente trabalho, a fim de que se possa oferecer, teologicamente, como proposto na introdução, um juízo – de realidade – sobre o ser humano na sociedade contemporânea, no mínimo, o tanto quanto mais próximo do real, em que pese a redundância.

Parece mesmo, apesar da “neblina do tempo presente”¹⁴⁴, que o ser humano está na hipermodernidade. Ou, se está na pós-modernidade, é no que ela tem de hipermoderna, e no que a favorece ou a faz “ser” assim. E é essa realidade efetiva, na qual se compreende o ser humano, que precisa ser analisada, a fim de que, sobre ela, seja possível, em ato contínuo, refletir à luz da antropologia teológica cristã, uma vez que se pretenda que essa reflexão seja devidamente situada, bem como que tenha relevância e sentido.

1.2 BREVE CARACTERIZAÇÃO DO SER HUMANO HIPERMODERNO

“Onde estamos hoje em dia?”¹⁴⁵, pergunta Lipovetsky, ao posfaciar, dez anos depois¹⁴⁶, o seu primeiro livro, no qual publicou suas primeiras reflexões sobre aquela que então chamava de sociedade ou cultura pós-moderna. É a pergunta que se procurou responder no item anterior, mas que, dadas as já “bem acomodadas incertezas” do tempo presente, segue sendo feita.

¹⁴² Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *A era do vazio*. In: LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005, p. xiv. Além de *A era do vazio*, Juremir Machado da Silva apresentou, no Brasil, também de Lipovetsky, *A sociedade pós-moralista* e *A sociedade da decepção*, bem como traduziu *Metamorfoses da cultura liberal*. É jornalista, doutor em sociologia, professor da PUCRS e autor de vários livros.

¹⁴³ Neste parágrafo, um breve jogo de palavras com os temas de todos os livros de Lipovetsky.

¹⁴⁴ MARDONES, J. M. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 3.

¹⁴⁵ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005, p. 190.

¹⁴⁶ *A Era do Vazio* foi originalmente publicado em 1983 (esse posfácio é de 1993).

Ao lado da referida questão, deixada por ele em aberto, ao menos por mais uma década¹⁴⁷, Lipovetsky afirma, no mínimo, onde não estamos: “cada um de nós vê muito bem que a corrente cultural ‘cool’ e liberalista que dominou os anos de 1960 e 1970 de fato já não caracteriza o nosso tempo”¹⁴⁸. Contudo, nem “nada mais é como antes”, nem “nada de novo debaixo do sol”¹⁴⁹. Na pior hipótese, “tudo ao mesmo tempo agora”¹⁵⁰.

Percebeu-se haver rupturas e continuidades, no que se refere a períodos anteriores, especialmente debaixo da cultura moderna, como já afirmado anteriormente. Realidades chegam ao fim, outras surgem, e teias complexas unem umas às outras. “O que se delineia é um novo mapa do estado social pós-moderno instituindo todas as opções possíveis num leque de escolhas, crenças e modos de vida”¹⁵¹, diz Lipovetsky.

É o que se constata: o rio da modernidade desembocou na pós-modernidade, sendo que esta, logicamente, “formou-se” em muito daquelas águas. Ocorre que, em novo ambiente e numa “época do deslizar”¹⁵² sobre essas águas, com muito menos – senão sem – disciplina, rigor e coerção, tornou-se bem mais fácil o curso daquele que se pode afirmar como o fio de ouro da referida continuidade: o individualismo, junto de todos os seus desdobramentos.

A pré-modernidade, sim, ficou para trás, inclusive a que restou em tempos modernos, numa seguida – mesmo que diferenciada – desagregação do mundo da tradição. A modernidade, não. Pelo contrário, com o ocaso quase definitivo daquela, pôde avançar sem maiores freios, muito mais aceleradamente. Assim afirma Lipovetsky:

A sociedade que se apresenta é aquela na qual as forças de oposição à modernidade democrática, liberal e individualista não são mais estruturantes; na qual periclitam os grande objetivos alternativos; na qual a modernização não mais encontra resistências organizacionais e ideológicas de fundo¹⁵³.

¹⁴⁷ Em 2004, Lipovetsky publica, originalmente, *Os tempos hipermodernos*, no qual identifica a sociedade ou cultura contemporânea como “hipermoderna”.

¹⁴⁸ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005, p. 190.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁵⁰ Título do sétimo álbum (datado de 1991) do grupo de rock nacional Titãs. Cf. *Titãs – sítio oficial*. Disponível em: <http://www.titas.net/discografia/index.php?interface=0&acao=disco&disco_id=>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

¹⁵¹ LIPOVETSKY, op. cit., p. 194.

¹⁵² LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 14.

¹⁵³ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 54.

Daí falar-se em segunda modernidade, extremada. Já em *A era do vazio*, Lipovetsky afirmou que “pós-modernismo significa igualmente a instauração de uma cultura extremista que leva ‘a lógica do modernismo até aos seus limites extremos’”¹⁵⁴. E diz mais:

Longe de estar numa relação de descontinuidade com o modernismo, a era pós-moderna define-se pelo prolongamento e a generalização de uma de suas tendências constitutivas, o processo de personalização, e correlativamente pela redução progressiva da sua outra tendência, o processo disciplinar¹⁵⁵.

A pós-modernidade é, portanto, “um passo em frente no mesmo caminho”¹⁵⁶ da modernidade. “Um vetor de alargamento do individualismo”, ao que Lipovetsky inicialmente chamou de “segunda revolução individualista”, “passagem do individualismo ‘limitado’ ao individualismo ‘total’”¹⁵⁷. Um “salto em frente da lógica individualista”¹⁵⁸, tudo no seio da nova face – tardia – do capitalismo¹⁵⁹.

Como dito na citação anterior em destaque, a constituição dessa cultura tem, em sua base, o processo de personalização, pautado, em relação ao ser humano, na “busca de uma identidade própria e já não da universalidade como motivo das ações sociais e individuais”¹⁶⁰.

Nesse processo, sim, há ruptura com a rigidez disciplinar das perspectivas totalizantes das posturas pré-moderna e moderna – naquilo em que seguiu pré-moderna –, para se estabelecer o pleno direito do indivíduo, livre daquelas balizas, de gozar a vida sem restrições ou entraves. A ordem é “aproveitar o dia”¹⁶¹, seja onde e como for. Hoje em dia, até mesmo na *second life*¹⁶² do mundo virtual busca-se o referido gozo.

¹⁵⁴ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 99.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 115.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁹ Cf. JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

¹⁶⁰ LIPOVETSKY, op. cit., p. 10.

¹⁶¹ A expressão *Carpe diem* provém de um verso (I, 11.8) das Odes de Horácio (poeta romano), no qual se lê “*Carpe diem quam minimum credula postero*”, significando “aproveita o dia, confia o mínimo no amanhã”. É uma expressão que justifica o prazer imediato, sem medo do futuro, típico da pós-modernidade. Tornou-se mais popularmente conhecida a partir do filme *A sociedade dos poetas mortos*, de 1989, no qual o nada ortodoxo professor de literatura assim inspirava seus alunos a agirem em relação a suas vidas. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carpe_diem>. Acesso em: 15. de nov. de 2007.

¹⁶² Segundo sua página oficial na Internet, “o *Second Life* é um mundo virtual 3-D criado inteiramente por seus residentes. Desde quando aberta ao público em 2003, cresceu explosivamente e hoje é habitada por milhões dos residentes em torno do globo” (tradução nossa). Disponível em: <<http://secondlife.com/whatis/>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007. Segundo a Wikipedia, “o *Second Life* (também abreviado por SL) é um ambiente virtual e tridimensional que simula em alguns aspectos a vida real e social do ser humano. Dependendo do tipo de uso pode ser encarado como um jogo, um mero simulador, um comércio virtual ou uma rede social. O nome ‘*second life*’ significa em inglês ‘segunda vida’ que pode ser interpretado como uma ‘vida paralela’, uma segunda vida além da vida ‘principal’, ‘real’. Dentro do próprio jogo, o jargão utilizado para se referir à ‘primeira vida’, ou

Juremir Machado da Silva retrata bem essa passagem, promovida pela era do vazio e pela queda da disciplina rigorista ocidental e de seus dirigismos:

Ser feliz devia significar a aceitação de um sentido presente na tábua de valores fixada desde antes do nascimento de alguém. A pós-modernidade consagrou a possibilidade de viver sem sentido, ou seja, de não crer na existência de um único e categórico sentido, mas de apostar na construção permanente de sentidos múltiplos, provisórios, individuais, grupais ou simplesmente fictícios¹⁶³.

Toda essa transformação – insiste-se, em descontinuidade e continuidade – se deu com a força da revolução do consumo e da comunicação de massa, ambientada nos “novos tempos democráticos”. Tudo em intensidade (velocidade) e quantidade (volume) cada vez maiores. O hedonismo e a liberdade de escolha se tornaram propulsores dessa nova emancipação. E com o fim das grandes utopias, esse individualismo se tornou sem precedentes.

Narciso¹⁶⁴, então, passou a reinar absoluto, por mais incrível que possa parecer a noção de reinado absoluto em tempos pós-modernos. A verdade é que ele não é um ser único, mas um tipo, o qual, para se dizer pós-modernamente, pulverizou-se, convertendo-se em pequenos e muitos fragmentos, mas seguindo adiante mais forte do que nunca, diante da força de tais fragmentos.

Narciso não saiu da modernidade. O “conceito de pós-modernidade se enfraqueceu pouco a pouco e não permite mais verdadeiramente ter em conta os transtornos mais recentes da sociedade contemporânea”¹⁶⁵. Para chamá-lo de pós-moderno, seria necessário mostrar que

seja, à vida real do usuário, é ‘RL’ ou ‘*Real Life*’ que se traduz literalmente por ‘vida real’. Esse ambiente virtual tem recebido ultimamente muita atenção da mídia internacional, principalmente as especializadas em informática, pois o número de usuários cadastrados e também os ativos têm crescido significativamente, e ainda cresce em forma exponencial”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Second_life>. Acesso em: 15 de nov. de 2007. O sistema é desenvolvido e mantido pela empresa Linden Research, Inc. Para mais informações, conferir os sítios citados.

¹⁶³ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *A era do vazio*. In: LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005, p. xii.

¹⁶⁴ Parece não haver mesmo um melhor personagem para simbolizar o ser humano pós-moderno do que o de Ovídeo (poeta romano), em suas *Metamorfoses*. *Narke*, do grego, significa entorpecido, donde vem, inclusive, a palavra narcótico. De fato, que outra cultura, senão a narcísica, por exemplo, justifica o consumo de drogas dos anos 80 em diante, e um “setor” da economia que movimenta mundialmente, por ano, mais de 500 bilhões de dólares (pouco menos que a metade do PIB brasileiro)?! Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Narciso>> e <<http://neip.info/downloads/Texto%20Osvaldo%20Fernandez%20%20Drogas%20e%20o%20Descontrole%20Social.pdf>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007

¹⁶⁵ AUBERT, N. *L’individu paradoxal*. In: AUBERT, N. (dir.). *L’individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006, p. 14 (tradução nossa).

teriam caducado os princípios¹⁶⁶ sobre os quais a cultura moderna se erigiu, mas isso não parece ser o caso, como lembra Sebastien Charles¹⁶⁷.

Ao contrário, afirma-se que a pós-modernidade os atualizou, assim como liberou os freios que os impediam de se manifestar plenamente¹⁶⁸. E o fez principalmente em relação ao primeiro deles¹⁶⁹, o individualismo, com base no processo de personalização, como antes salientado. “A partir dos anos 1980, o reino exponencial hipermoderno desarrumou nossos modos de vida e nossos comportamentos, tornando a leitura do mundo mais delicada”¹⁷⁰.

Narciso, aqui e agora, quer sempre mais. Tudo elevado à potência do hiper. Hiperindividualismo, hipercapitalismo, hipermercado, hiperempresa, hipertecnologia, hiperluxo, hipervaidade, hipermodelo *et cetera*. Tudo ao extremo, tudo ao excesso. Um excesso de vazios, e um vazio de excessos. Quer viver intensamente a modernização da modernidade, e o aprofundamento dos seus fundamentos.

Narciso chegou, mesmo, aos tempos hipermodernos, dos quais aqui se pretende fazer um breve relato, desde a era do vazio até a sociedade da decepção¹⁷¹, especialmente em vista do que esses tempos caracterizam no ser humano contemporâneo, não deixando de mencionar as suas características ditas pós-modernas, mas que ora são entendidas como hipermodernas.

1.2.1 A era do vazio: o individualismo contemporâneo

O advento da pós-modernidade, marcado pelo processo de personalização¹⁷², é caracterizado por uma significativa transformação no modelo de organização da sociedade contemporânea, a qual se despiu dos parâmetros disciplinares anteriores e passou a se vestir

¹⁶⁶ Tais princípios são aqueles já elencados no item anterior: a valorização dos indivíduos e dos direitos civis, bem como da democracia; o mercado como regulador de tudo, e não somente da economia; e o desenvolvimento técnico-científico como garantia da eficiência das pessoas.

¹⁶⁷ Cf. CHARLES, S. *L'hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Liber, 2007, p. 16.

¹⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 18-19.

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 17.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 20 (tradução nossa).

¹⁷¹ Este percurso tem como linha principal a obra de Lipovetsky, cujos marcos inicial e final, até então, são exatamente os livros *A era do vazio*, de 1983, e *A sociedade da decepção*, de 2006.

¹⁷² Conforme a citação referida na nota 160, esse processo diz respeito à “busca de uma identidade própria e já não da universalidade como motivo das ações sociais e individuais”; portanto, não diz respeito, necessariamente, à busca de uma pessoa humana mais integrada, tal como o termo poderia sugerir, mas à libertação de condicionamentos e à maior vontade de autonomia, em sentido de saída da sociedade disciplinar.

orientada pelo consumo de massa. Sequencial à modernidade, contudo, é a individualização, que se intensificou, e sem precedentes nesse quesito “intensidade”.

Daí o que diz Lipovetsky sobre se ter passado a viver uma “segunda revolução individualista”, mormente no ocidente, com algumas características marcantes: “privatização alargada, erosão das identidades sociais, desafeção ideológica e política, desestabilização acelerada das personalidades”¹⁷³. E ele aponta o narcisismo¹⁷⁴ como consequência do referido processo, símbolo da referida “revolução”, e a melhor imagem dessa nova forma de individualidade¹⁷⁵. O privado se sobrepõe ao público, o bem-estar individual ao bem-estar social¹⁷⁶.

Alain Touraine também fala de crise ou decomposição do social, ou de um processo de dessocialização, afirmando não ser mais possível falar de “nós” em termos sociais, sendo que se apresenta um novo paradigma, o cultural. Assim ele explica o triunfo do indivíduo:

A decomposição dos quadros sociais faz triunfar o indivíduo, dessocializado mas capaz de combater tanto a ordem social dominante quanto as forças da morte. O indivíduo fragmentou-se rapidamente em múltiplas realidades. Um de seus fragmentos nos revelou um eu fragilizado, mutante, submisso a todas as publicidades, a todas as propagandas e às imagens da cultura de massa. O indivíduo não passa então de uma tela sobre a qual se projetam desejos, necessidades, mundos imaginários fabricados pelas novas indústrias da comunicação. Esta imagem do indivíduo, que já não é mais definido por grupos de pertença, que é cada vez mais enfraquecido e que não encontra mais a garantia de sua identidade em si mesmo, pois já não é mais um princípio de unidade e é obscuramente dirigido por aquilo que escapa à sua consciência, serviu muitas vezes para definir a modernidade¹⁷⁷.

Touraine, porém, diferencia o que seja o indivíduo do que seja o sujeito, este que por ele é posto no centro do novo paradigma, junto dos direitos culturais. O sujeito social, para o sociólogo francês, vai além do indivíduo. Inclusive, “luta contra as formas de vida social que tendem a destruí-lo, mas igualmente contra o tipo de individualismo que é manipulado pelos estímulos dos mercados e dos programas”¹⁷⁸. É “uma palavra libertadora, uma ação e uma consciência”¹⁷⁹.

¹⁷³ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 9.

¹⁷⁴ Duas interessantes referências sobre o tema são LASCH, C. *The culture of narcissism: american life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton, 1991 e JOHNSON, S. M. *Humanizing the narcissistic style*. New York/London: Norton, 1987.

¹⁷⁵ Cf. LIPOVETSKY, op. cit., p. 13.

¹⁷⁶ Cf. BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Editora 70, 2003.

¹⁷⁷ TOURAINE, A. *Um novo paradigma. Para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 119.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 26.

¹⁷⁹ TOURAINE, loc. cit.

Mas essa noção de sujeito é positiva, à qual se deve voltar, inclusive, no segundo capítulo deste trabalho, como critério de juízo da realidade ora analisada. Entretanto, na sociedade contemporânea, é o individualismo que tem sido triunfante. Configurador da ideologia moderna¹⁸⁰, na pós-modernidade ele se fortaleceu ainda mais.

Se na modernidade o indivíduo já era valor central, no que tange à busca da felicidade, na era pós-moderna ele passa a ser muito mais ativo, levado a uma exacerbação até doentia, pelo consumismo e pelo relativismo moral e normativo, como sustenta Libânio¹⁸¹. Vive um individualismo narcisista, segundo Lipovetsky¹⁸².

Cabe aqui, ainda que muito resumidamente, visualizar o processo de nascimento desse indivíduo, o qual se dá mais notadamente na era moderna, a partir do Renascimento¹⁸³, quando se colocou o homem como medida de todas as coisas, criando-se valores como o humanismo¹⁸⁴, o subjetivismo¹⁸⁵, o próprio individualismo, e até mesmo, mais tarde, o idealismo e o romantismo.

Na visão de Louis Dumont¹⁸⁶, que corrobora a idéia de haver uma segunda revolução individualista na pós-modernidade, o individualismo é um processo de passagem, desde a primeira sucessão, que foi a do *homo hierarchicus* para o *homo aequalis*. Ato contínuo, na direção da sociedade industrial moderna, com a autonomia do indivíduo no plano político, surge o *homo democraticus*, e, no plano econômico, o *homo aeconomicus*.

¹⁸⁰ Cf. DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

¹⁸¹ Cf. LIBÂNIO, J. B. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 28, p. 11-43, 1996.

¹⁸² Cf. LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989.

¹⁸³ Não se desconsideram, aqui, os vestígios anteriores do individualismo, como na Escolástica (cf. nominalismo) e no pensamento tomista, ou na Patrística, ou até antes, nas origens do pensamento ocidental.

¹⁸⁴ O humanismo tem na sua base o retorno à Antiguidade clássica, com a volta do epicurismo (vida de contínuo prazer como chave para a felicidade) e do estoicismo (viver de acordo com a lei racional da natureza e indiferente a tudo que é externo ao ser), filosofias muito em voga nos dias atuais.

¹⁸⁵ Também o subjetivismo exacerbado marca o ser humano contemporâneo, uma vez que tomada a realidade apenas a partir do ser individual pensante, beira o relativismo do “tudo vale”, já que tantas seriam as sentenças válidas, quantos são os indivíduos existentes. Sobre essa questão, cabe afirmar que as orientações culturais da modernidade, geralmente apresentadas com o sufixo latino *-dade* (que indica qualidade, propriedade, ação, resultado de ação, estado ou modo de ser), não são negativas em si, mas sim a sua exacerbação (como toda exacerbação, em regra); esta geralmente se apresenta com o sufixo grego *-ismo* (que, além de um conjunto – variado, inclusive – de idéias ligadas ao radical da palavra, pode indicar a exagerada repetição ou intensificação de uma prática). A subjetividade, portanto, assim como a individualidade, é um valor que a modernidade destacou e que deve, de fato, ser afirmado também pela fé cristã; mas o subjetivismo, assim como o individualismo, enquanto seja uma exagerada intensificação (uma exacerbação) daquele valor, deixa de sê-lo, não raramente se tornando desumanizador, no caso do presente estudo. Nesse sentido, cf. BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 42-48.

¹⁸⁶ Cf. DUMONT, L. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992 e DUMONT, L. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000.

De fato, esse indivíduo, herdeiro do liberalismo clássico¹⁸⁷, cresceu ainda mais quando a economia foi elevada a setor primário da existência humana, e o capitalismo passou a ditar os rumos da organização social. Assim explica Miguel Dias Costa, alertando, inclusive, quanto aos paradoxos e às perversidades das reivindicações modernistas:

A progressiva secularização do pensamento e laicização das diferentes esferas da existência humana constituem efeitos do processo de dessacralização, tanto do mundo natural como do social, iniciado pelo judeu-cristianismo, e atingindo o seu pleno desenvolvimento no Ocidente moderno. Assim, é o poder político que começa por autonomizar-se em relação à influência religiosa e moral. Seguidamente, a economia impõe-se como esfera autônoma face à política e, na sua seqüência, todos os setores da vida privada dos indivíduos tendem a reclamar o seu livre desenvolvimento face a interferências exteriores. Encontramos, afinal, na base de todo este processo, a representação do indivíduo moderno como ser independente, espaço de desejos e de interesses particulares, que reclama total liberdade de auto-determinação face a interditos religiosos e a convenções sociais. Todas estas reivindicações, embora com aspectos de legitimidade inegável e progressivamente consagradas pela evolução histórica da sociedade ocidental, vêm-se confrontadas com paradoxos e efeitos perversos imprevisíveis, criando continuamente novas situações de opressão e violência¹⁸⁸.

É inegável que o indivíduo, como afirmação da liberdade, foi uma louvável conquista da razão moderna. Não há como afirmar plenamente a dignidade humana sem o pressuposto da liberdade, que lhe é parceira inseparável nesse sentido. Mas a sua diluição, em tempos pós-modernos, os quais diluíram a própria razão ilustrada, é que se pode dizer negativa, assim como o seu crescimento (ou exacerbação) ainda maior, impulsionado pelo capitalismo tardio (ou neoliberalismo)¹⁸⁹, e que o tornou narcísico.

Com o advento da sociedade pós-industrial¹⁹⁰ ou pós-moderna, o social, definitivamente, dá lugar ao cultural (ao cotidiano), e surge o *homo psychologicus*, ou Narciso, entregue ao hedonismo, princípio antropológico dessa nova sociedade. Mais tarde, ele virá a ser *homo consumericus*, em versão “turbo”, na sociedade de hiperconsumo. Por isso, é assaz apropriada a diferenciação sociológica entre indivíduo e sujeito, este último que atende pela referida conotação positiva.

¹⁸⁷ O individualismo remonta a vários pensadores modernos, como Descartes (filosoficamente), Locke (politicamente), Rousseau (juridicamente), Smith (economicamente), entre outros.

¹⁸⁸ COSTA, M. D. As ilusões da modernidade: Girard e os paradoxos do individualismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 56, n. 1-2, p. 123-124, jan.-jun. 2000.

¹⁸⁹ Touraine também fala de um capitalismo extremo, altamente ideológico, movido pela globalização, e, depois desta, livre para exercer seu poder sobre toda a sociedade mundial, já que na nova economia, supranacional, não há um nível de autoridade política capaz de limitá-la. O mercado, pois, é quem dita as regras. Trata-se de um capitalismo sem limites, que gera entusiasmos e contestações. Cf. TOURAINE, A. *Um novo paradigma*: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 30 et seq.

¹⁹⁰ Cf. BELL, D. *O advento da sociedade pós-industrial*: uma tentativa de previsão social. São Paulo: Cultrix, 1977.

Libânio fala em duas faces do individualismo, no âmbito da pós-modernidade. Uma delas ele classifica como preocupante e degradante:

Na sua face negativa, preocupa-nos o individualismo pela exclusão e falta de solidariedade com os mais pobres e marginalizados, pessoas e povos. Atemoriza-nos um individualismo fragmentado, que deixa as pessoas desorientadas, sem vínculos e compromissos com os outros, sem pontos de referência, sem valores absolutos, sem significado para viver, remetendo-se a si como instância última e absoluta. Por isso, um indivíduo que passeia num vazio total, exceto ele mesmo¹⁹¹.

A outra, porém, positiva, é classificada pelo teólogo mineiro como animadora e plenificante, justamente por pressupor um caminho de auto-realização, na liberdade com responsabilidade. Eis o que significa, segundo ele:

Significa a tomada de consciência da originalidade, dignidade e singularidade de cada pessoa humana. Traduz reação contra a massificação. Exprime a emancipação do indivíduo diante de forças que o atormentavam no passado: natureza, destino, carrancas, estruturas opressoras da família, da política, da economia feudal e da religião, de autoritarismos os mais diferentes, etc. O indivíduo é chamado a assumir o seu próprio destino, construí-lo em liberdade, com novas chances e possibilidades¹⁹².

Não sem razão, pois, fala-se de uma era do vazio, que não deixa de ter um novo conteúdo, distante do dever e da homogeneidade, mas que se impôs cheia do mesmo individualismo, diferente mais na forma. “O individualismo disciplinar e militante, heróico e moralizador foi substituído por um individualismo *à la carte*, hedonista e psicológico, fazendo da realização íntima a principal finalidade das existências”¹⁹³, diz Lipovetsky. De um extremo, foi a outro. Mas é no equilíbrio que deveria estar a virtude (*in medio virtus*). “Nem oito, nem oitenta” seria a boa medida para se mostrar a face do indivíduo pós-moderno. Mas não foi esse o desejo de Narciso. Mal sabia, contudo, que definharia diante da própria imagem¹⁹⁴.

Essa nova era do individualismo é bem sintetizada por Isidro Ribeiro da Silva, em artigo¹⁹⁵ no qual aborda não somente a atualidade do fenômeno, mas também suas raízes e referências, bem como suas características principais, sendo que estas são explicadas a partir de Lipovetsky, em “A era do vazio”. Assim ele a resume:

¹⁹¹ LIBÂNIO, J. B. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 28, p. 11-43, 1996, p. 17.

¹⁹² *Ibidem*, p. 18.

¹⁹³ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005, p. 190.

¹⁹⁴ Mais adiante, abordar-se-á a sociedade da decepção, conforme já mencionado.

¹⁹⁵ Cf. SILVA, I. R. Individualismo contemporâneo. *Broteria*, v. 121, n. 1, p. 3-17, jul. 1985. Este artigo oferece um panorama bastante completo e conciso do individualismo contemporâneo.

Esta nova era do individualismo denuncia uma certa desafeição pelo social, uma astenia do político, uma quebra de mobilização relativamente a todas as militâncias, uma indiferença perante a ebulição das grandes máquinas teóricas, um retraimento perante os sistemas de sentido coletivos, um desaparecimento da pertença a uma tradição e o declínio dum futuro pessoal ou coletivo a construir.

Como se contasse apenas o instante, o imediato, o *carpe diem* na ‘libertação’ de todos os tabus e interditos dentro dum mundo que despreza toda a Transcendência e contesta a preeminência de qualquer sentido exterior ao sujeito.

Tudo parece permitido, equivalente, igualmente sedutor. Tudo convida à sacralização do indivíduo, infinitamente disponível, desprendido de sistemas de crença, de redes sociais e de restrições que outrora balizavam o seu caminho.

Vivemos a hora do retorno de Narciso, liberto de medos, coações e normas, para se poder remirar em todos os espelhos mágicos e imergir no banho de sinais, informações, imagens e sons; de Narciso sempre à procura de novos sonhos no deslumbramento da consciência de si próprio, cultivada até a vertigem, e na rivalização apenas consigo mesmo ou com a imagem ideal do seu corpo.

Vivemos em tempo de colmatar pela evasão narcisista – chamada às explorações e descobertas mais eficientes para reforçar a singularidade, a impressão de existir e a própria imagem – a rotura das solidariedades orgânicas, a diluição das certezas, o descrédito das ideologias e dum futuro tornado improvável; é o momento forte da afirmação do direito imprescritível de o indivíduo dispor de si mesmo como bem lhe apraz.

Numa sociedade descontraída, tolerante, hedonista e devoradora de todas as crenças, o indivíduo tenta distanciar-se dos desafios para se encontrar a si mesmo na auscultação do seu íntimo, na centração nos seus desejos e aspirações, na expansão lúdica de todo o seu potencial humano aplicado a viver o inédito em tudo, apurando a qualidade das sensações¹⁹⁶.

Trata-se de uma visão corroborada por José María Fernández Martos, que vê o individualismo como um “espelhismo partilhado”¹⁹⁷. Uma “cultura do eu” que “se opõe à cultura do nós”, e que “invade todo o pensar e o agir do homem contemporâneo”. É uma “forma de ver a vida que entranha uma concepção de Deus, da sociedade, de si mesmo e dos demais”¹⁹⁸, e uma enfermidade que conduz ao egoísmo.

De fato, “o individualismo, no plano ético, surge como negação da dimensão comunitária da pessoa humana”¹⁹⁹. E se há alguma espécie de associação, não raramente visa a defesa de interesses particulares. O individualismo surge “quando se hipostasia a particularidade do indivíduo como norma universalmente válida de ação, sem referência fundamentalmente vinculante a outras pessoas autônomas reconhecidas com igual consistência”²⁰⁰.

¹⁹⁶ SILVA, I. R. Individualismo contemporâneo. *Broteria*, v. 121, n. 1, p. 3-17, jul. 1985, p. 4-5.

¹⁹⁷ Cf. MARTOS, J. M. F. El individualismo: un espejismo compartido. *Sal Terrae*, v. 88/1, n. 1.030, p. 83-100, fev. 2000.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁹ LORENZON, A. Ética e comunidade: a ideologia do individualismo. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 45, p. 35-48, 1989, p. 36.

²⁰⁰ SILVA, op. cit., p. 5.

No mesmo artigo citado, o jesuíta espanhol sintetiza os seguintes elementos do individualismo: abandono da sociedade civil (novo despotismo dos meios de comunicação), individualismo econômico (o dinheiro como único sagrado²⁰¹), obsessão pelo bem-estar material (satisfação de necessidades e comodidades), o presente (sem futuro nem transcendência), conformidade (a opinião alheia é mais importante), debilidade da pertença (mais direitos, menos responsabilidades e alteridade), e o privado como arena da criatividade²⁰².

Segundo José Carlos Lino Gomes, “há, sem sombra de dúvida, em nossa época, um aumento do sentimento de solidão, do vazio e da descrença na possibilidade de relações humanas movidas por valores não instrumentais”²⁰³. É o que aborda Lipovetsky, exatamente, em seus ensaios em torno da era do vazio e sobre o individualismo contemporâneo.

Uma era de sedução sem parar²⁰⁴, onde a imagem vale mais que o real²⁰⁵, e onde se promove a todo instante a espetacularização da vida²⁰⁶. “Vive-se agora entre simulacros em espetáculo para seduzir o desejo”²⁰⁷. Um bombardeio de bens e serviços para o indivíduo, através de imagens “mais reais que o real”. Se a força movia a modernidade que produzia energia, é a sedução que move a pós-modernidade que consome informação²⁰⁸.

Transforma-se a realidade em signo²⁰⁹, afinal, na pós-modernidade, mais do que nunca, o ser humano é linguagem. Tudo feito através da sedução, que é atração, encanto, fascínio, deslumbramento, raramente sem artifício ou artil²¹⁰. “A espetacularização converte a vida em um show contínuo”, onde tudo é “fantástico”, “e as pessoas em espectadores permanentes”²¹¹.

²⁰¹ Nesse sentido, e sobre a estreita conexão entre economia e cultura, na pós-modernidade, cf. JAMESON, F. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001. Cf. tb. MORANO, C. D. *Psicología del “amor al dinero”*. *Sal Terrae*, n. 5, p. 435-447, mai. 1990.

²⁰² Cf. MARTOS, J. M. F. *El individualismo: un espejismo compartido*. *Sal Terrae*, v. 88/1, n. 1.030, p. 83-100, fev. 2000, p. 88.

²⁰³ GOMES, J. C. L. *Resenha crítica de LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 415-416, 1992.

²⁰⁴ Cf. LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 17 et seq.

²⁰⁵ Sobre a cultura do simulacro, que está na essência do pós-moderno, é lapidar a piada contada por Jair Ferreira dos Santos (In: *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 12): “‘Que criança linda’ – disse a amiga à mãe da garota. – ‘Isto é porque você não viu a fotografia dela a cores’ – respondeu a mãe”. Conferir também autores como George Ritzer, Guy Debord, Jean Baudrillard, Naomi Klein, entre outros.

²⁰⁶ Sobre a sociedade do espetáculo, é fundamental a leitura do livro específico de Guy Debord sobre o tema.

²⁰⁷ SANTOS, J. F. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 98.

²⁰⁸ Cf. SANTOS, loc. cit.

²⁰⁹ Cf. ibidem, p. 97.

²¹⁰ Cf. sedução. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

²¹¹ SANTOS, J. F. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 96.

E o próprio espetáculo se torna banalização, onde já não mais se diferencia, no âmbito da sensibilidade, a vitória do time de futebol e a tragédia da fome, de um acidente ou de uma guerra, por exemplo, e onde tudo é consumo de atualidade²¹². Até mesmo a religião se torna objeto de consumo *à la carte*, no plano das sensações, afinal, “o homem pós-moderno não é religioso, é psicológico”, ao qual “interessa um ego sem fronteiras, e não uma consciência vigilante”²¹³.

Da mesma forma, a sedução também se torna *sexdução*²¹⁴, com a inflação erótica e a pornografia, que expõe corpos fabricados – seja em academias, seja em *photoshop*²¹⁵ – para o consumo – no mínimo, dos sentidos –, tais como as carnes que se compram para um churrasco, num *self-service* da libido e do estímulo desenfreado dos desejos e dos prazeres.

Esse culto do prazer é vivido, então, numa sociedade de pura indiferença²¹⁶, apática, descompromissada, pragmática, relaxada, egocêntrica, desmobilizada, do “não tenho nada com isso” ou do “tô nem aí”, do “*take it easy*” ou do “*be cool*”²¹⁷. “Cada um na sua”²¹⁸. E “tudo pode ser escolhido conforme o gosto”, e “todos os gostos (...) podem coabitar sem se excluírem”²¹⁹, afirma Lipovetsky. Referências como a família, a religião, a escola, o trabalho, o Estado, em regra, restam desacreditadas. Que o digam os mestres, que falam em “pé de igualdade” com os *mass media*²²⁰.

Essa indiferença, enquanto uma espécie de descontração, é necessária ao modelo capitalista e à sua aceleração com uma resistência mínima. “Quando o social é desafetado, o

²¹² Cf. ANDRADE, P. F. C. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993, p. 102.

²¹³ SANTOS, op. cit., p. 94.

²¹⁴ Cf. LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989, p. 28.

²¹⁵ *Photoshop* é o nome de um programa de computador, da empresa *Adobe Systems Inc.*, o qual faz edição de imagens.

²¹⁶ Cf. LIPOVETSKY, op. cit., p. 33 et seq.

²¹⁷ Expressões que significam uma ordem do tipo “calma”, “fica frio”, “não esquenta”, ou seja, “não se incomode”. In: MICHAELIS: *moderno dicionário inglês-português, português-inglês*. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

²¹⁸ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005, p. 196.

²¹⁹ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989, p. 39.

²²⁰ Meios de comunicação de massa, as grandes ferramentas de persuasão da cultura pós-moderna. Para verificar isso, basta observar a subliminarietà (ou mesmo a clareza escancarada) dos discursos de propagandas e programas televisivos, não raramente contraditórios entre si, inclusive, mas despreocupados com isso. Tal como a propaganda do famoso banco privado (o maior do país até 2006), que pergunta ao seu telespectador sobre por que se contentar em ser “bom”, se ele pode ser “*prime*” (ou seja, estimulando o máximo da personalização e do individualismo, ao mostrar uma ilha particular só para ele), ao mesmo tempo em que transmite a imagem de banco ambientalmente responsável (já que é preciso seguir a moda...), “preocupado” com o planeta como um todo, como se não tivesse financiado a atividade de várias empresas poluidoras. Na era da sedução, imagem é tudo. Sem contar as notícias dirigidas dos telejornais, com a ênfase na linguagem e no tempo correspondente aos interesses dos editoriais, bem como os comportamentos moralmente condenáveis que são apresentados como normais pelas telenovelas, senão aplaudidos, entre outras posturas sedutoras dos *mass media*.

desejo, a fruição, a comunicação tornam-se os únicos ‘valores’ e os ‘psi’ os grandes sacerdotes do deserto. A era ‘psi’ começa com a deserção²²¹ de massa e a libido é um fluxo do deserto”²²². A indiferença ou apatia, portanto, é instrumental ao capitalismo, em vista de seu pleno funcionamento.

O modelo, inclusive, mesmo na consciência não refletida dos indivíduos, cria estereótipos em relação àqueles que não aderem à apatia e se mobilizam na discussão ou na crítica do mesmo. São os “chatos” ou os “radicais”, que têm grande dificuldade de expor suas idéias, e mais ainda de tê-las aceitas e implementadas, nesse ambiente pós-moderno. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, caracterizando a pós-modernidade e abordando o indiferentismo, afirma o seguinte, fazendo referência a Mardones:

Outro aspecto desta forma de pós-modernidade é a total relativização dos valores e das idéias. Se nada tem sentido, tudo também pode ter e a tolerância se transforma em indiferentismo, onde não vale a pena nenhum debate e nenhuma idéia deve ser discutida, pois os argumentos não têm valor, só os sentimentos, que são confundidos e identificados com as sensações²²³.

A verdade é que Narciso, o estrategista do vazio²²⁴, não está preocupado se está só na multidão, nem muito menos em ter consciência de classe. Para ele, o que importa é a sua própria “consciência”, que ele consome, inclusive. Diante da fraqueza da vontade, basta viver uma “ética” permissiva e hedonista, sem esforço. Até por não ser um “chato”, é só “rolar” por aí; por não ser um “radical”, é só flutuar; tudo sem se prender a grandes motivações, valendo a “democracia de opinião”.

Vive-se “um mal-estar difuso e invasor, um sentimento de vazio interior, uma incapacidade de sentir as coisas e os seres”²²⁵, o que perturba Narciso, com sua personalidade de rasgos muito peculiares²²⁶: “fora problemas” (fuga das complicações, em vista de “paz” interior), “tudo pode valer” (crenças parciais e *à la carte*), desejo desestruturado e sem vitalidade (autovitimização em face das circunstâncias), distanciamento, ironia e cinismo

²²¹ Há também outras deserções próprias do período: da história, do político, do ideológico, do trabalho, da religião etc. Note-se, porém, que o econômico não é desertado, mas reconfigurado.

²²² LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 41.

²²³ ANDRADE, P. F. C. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993, p. 102.

²²⁴ Cf. LIPOVETSKY, op. cit., p. 47 et seq.

²²⁵ *Ibidem*, p. 72.

²²⁶ Cf. MARTOS, J. M. F. El individualismo: un espejismo compartido. *Sal Terrae*, v. 88/1, n. 1.030, p. 83-100, fev. 2000, p. 90-91.

(relativização de ideais utópicos), vida como sobrevivência (segurança e conforto) e culto à terapia (hipertrofia dos problemas pessoais).

Seu perfil é o de “ter relações interindividuais sem ligação profunda, não se sentir vulnerável, desenvolver a sua independência afetiva, viver sozinho”²²⁷. Nesse sentido, a própria liberação dos costumes e a banalização do sexo trabalham para evitar emoções e afetos ao indivíduo. É incômodo falar de sentimentos profundos, assim como da perda, inclusive da própria morte.

Mas Lipovetsky aponta de forma magistral o paradoxo da solidão na massa, diante do pretenso desprendimento *cool* de Narciso, já que os seres humanos continuam aspirando por relações humanas mais intensas. Assim explica:

Quanto mais a cidade desenvolve as possibilidades de encontros, mais sós se sentem os indivíduos; quanto mais livres e emancipadas das coações antigas as relações se tornam, mais rara se faz a possibilidade de conhecer uma relação intensa. Por toda a parte encontramos a solidão, o vazio, a dificuldade de sentir, de ser transportado para *fora de si*; de onde uma fuga para a frente de ‘experiências’, que mais não faz do que traduzir esta busca de uma ‘experiência emocional forte’. Porque não posso amar e vibrar? Desolação de Narciso, demasiado bem programado na sua absorção em si próprio para poder ser afetado pelo Outro, para sair de si – e, no entanto, insuficientemente programado, pois que deseja ainda um mundo relacional afetivo²²⁸.

Impulsionada, então, pelo consumo e pelo hedonismo²²⁹, ambos favorecidos por um capitalismo sem muitos limites, a pós-modernidade mostra-se como um prolongamento de algumas metas fundamentais da modernidade, sendo revolucionária muito mais na aparência, talvez. A “geração coca-cola” é muito mais individualista do que pensa ser, pretensamente imaginando estar revolucionando os costumes. De fato, houve enorme liberação nesse sentido, mas longe de significar efetiva libertação, senão sendo geradora ou repetidora de novos e velhos modelos de opressão, ou, ao menos, de angústia.

Para que essa cultura descontraída tenha plena vazão e possa fluir “numa boa”, é preciso estar numa sociedade humorística²³⁰, na qual o cômico e o lúdico também têm funções próprias: tendem “a maleabilizar ou a personalizar as estruturas rígidas e coercivas”²³¹. Da mesma forma, serve ao individualismo exacerbado quando se apreende o outro de forma cômica, como explica Lipovetsky:

²²⁷ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 72.

²²⁸ *Ibidem*, p. 73-74.

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 98 et seq.

²³⁰ Cf. *ibidem*, p. 127 et seq.

²³¹ *Ibidem*, p. 145.

À força de personalização, cada indivíduo se torna um bicho curioso para o outro, vagamente bizarro e, todavia, desprovido de qualquer mistério inquietante: o outro como teatro absurdo. A coexistência humorística, eis ao que nos força um universo personalizado; outrem já não consegue chocar, a originalidade perdeu a sua força de provocação, resta apenas a estranheza irrisória de um mundo em que tudo é permitido, em que se vê de tudo e em que nada suscita mais do que um sorriso passageiro. (...) o modo de apreensão de outrem não é nem a igualdade nem a desigualdade, é a curiosidade divertida, estando cada um de nós condenado a aparecer a maior ou menor prazo como curioso, excêntrico, aos olhos dos outros. (...) não devemos ignorar o preço e a parada da era hedonista que dessubstancializou tanto a representação como a própria unidade do indivíduo. O processo de personalização não se contentou com quebrar, desvalorizar, para falarmos como Nietzsche, a representação do ego por meio do psicanalismo; ao mesmo tempo degradou a representação inter-humana, fazendo de outrem um ser do ‘terceiro tipo’, um *gadget* bizarro²³².

Toda essa descontração sinaliza uma cultura que deixa de ser pautada pela violência²³³, a qual foi valor dominante em períodos anteriores²³⁴. É a própria lógica da personalização que permite a escalada da pacificação, enquanto espírito de uma época de indivíduos atomizados, para cujo controle não é necessária a norma disciplinar, a autoridade ou a polícia, mas o bombardeio do consumo e da comunicação, excitando os desejos desses seres individualizados, praticamente desinteressados pelo Outro e distantes da vida pública.

Esse indivíduo desvinculado de relações sociais, relacionando-se consigo mesmo de forma ilusória e banal, é o fragmentado indivíduo pós-moderno, deslocado da realidade e envolto pelo simulacro, imerso no espetáculo, movido pelo consumo e perdido no meio da massa, tornado mais individualista do que antes, exatamente pelo vazio de seus excessos, como pelo excesso de seu vazio. O vazio narcísico de um hiperindivíduo, pós-modernamente hipermoderno.

1.2.2 Do império do efêmero ao luxo eterno: do fenômeno da moda ao prazer para sempre

²³² LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989, p. 154-155.

²³³ Trata-se aqui da violência interior do ser humano, do culto da força, dos códigos de honra etc, embora outras violências “silenciosas” seguem sendo promovidas, como em muitos atos de poder que refletem na vida de muitos, ou mesmo a violência ostensiva de nossos dias, geradora da insegurança das grandes cidades.

²³⁴ Cf. *ibidem*, p. 161 et seq.

Como se destacou anteriormente, *en passant*, uma das marcas do individualismo contemporâneo é o culto ao presente, substitutivo dos grandes projetos racionais modernos. Uma cultura do “*carpe diem*”, com mínima – ou nenhuma – confiança no futuro, assim como na transcendência. Até mesmo a filosofia se tornou presenteísta²³⁵.

Trata-se de uma característica da pós-modernidade que Lipovetsky “resumiu” na expressão que cunhou no título de seu segundo livro: o império do efêmero²³⁶. Império no qual reina o momentâneo, o imediato, o passageiro, o transitório, ou seja, o meramente presente.

Urgência e instantaneidade são as novas medidas do tempo, segundo afirma Nicole Aubert²³⁷, as quais seguem pontualmente a lógica do mercado. Da mesma forma, as transformações atuais são marcadas sempre mais pela intensidade (velocidade com que acontecem as mudanças) e pela quantidade (volume de informações postas à disposição dos indivíduos)²³⁸.

O império do efêmero legitima abertamente o culto dos prazeres imediatos e a cultura da sociedade de consumo, consolidando o hedonismo e os valores *psi* (o intimismo). Nesse contexto, até mesmo as relações humanas, não raramente, são de pouca duração, descartáveis, descompromissadas²³⁹. Tudo passa. Afinal, “a vida vem em ondas, como o mar”, diz a canção hino do zen-surfismo²⁴⁰.

Vive-se o presente como um instante eterno, uma espécie de eternidade cotidiana, sem maiores preocupações com o entorno sócio-político-econômico, e onde a imagem é elemento essencial nas relações humanas. Também entram nessa constituição o frívolo, o anedótico, o

²³⁵ Cf. ROVATTI, P. A. e VATTIMO, G. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1992.

²³⁶ Cf. LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²³⁷ Cf. AUBERT, N. *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*. Paris: Flammarion, 2003, p. 31-54. Nesse trecho do livro, a autora cita, inclusive, o adágio criado por Benjamim Franklin, “tempo é dinheiro”, o qual reina absoluto em tempos neoliberais, inclusive em sua versão vice-versa, já que o dinheiro e os lucros se realizam na maior medida de sua identificação com o movimento do tempo. É nesse contexto que se percebe uma pressão social cada vez maior da *performance* dos indivíduos e das empresas.

²³⁸ Cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 21-23.

²³⁹ Uma nota curiosa: é nesse período, em que se dá o contexto da presente análise, que surgiu, notadamente entre os adolescentes e jovens, principalmente no Brasil, a expressão “ficar”, referida a um namoro sem compromisso, de curta duração (até mesmo de uma noite, apenas), o que corrobora a análise feita. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999. Mas cabe ressaltar que a cultura do descartável se firmou em muitos outros planos, como no da alimentação (*fast food*), por exemplo. Em relação à alimentação hipermoderna, é indispensável a leitura do completo e atualíssimo livro de François Ascher sobre o tema (*Le mangeur hypermoderne*. Paris: Odile Jacob, 2005).

²⁴⁰ Cf. a letra de “Como uma onda (Zen-Surfismo)”, de Lulu Santos. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/lulu-santos/47132/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

detalhe, o supérfluo, expressões da superficialidade dessas mesmas relações. Nessa eternidade vivida dia após dia, inclusive, é que se criam as repetições e as rotinas²⁴¹.

É aí que a entra a moda, ditando o ritmo social, e animando “a festa mercadológica do cotidiano”²⁴², através da sedução e do efêmero²⁴³. “As indústrias culturais instituem na esfera do espetáculo o primado do eixo temporal próprio à moda: o presente”, afirma Lipovetsky, segundo o qual, “a exemplo da *fashion*, a cultura de massa está inteiramente voltada ao presente”²⁴⁴. Isso se dá pelo foco no lazer imediato dos indivíduos, pela readaptação ao código da modernidade – o presente histórico como medida de todas as coisas – e por ser uma cultura sem rastro e sem futuro, feita apenas para o presente²⁴⁵.

A moda – “efêmera por definição”²⁴⁶ – tem a função de “manter o sujeito mergulhado no presente, e, para que ele tenha como horizonte apenas o cotidiano, não pára de botar brilho no vazio”²⁴⁷, segundo afirma Jair Ferreira dos Santos. O que vale é o realce, como cantou Gilberto Gil: “quanto mais purpurina, melhor”²⁴⁸. “*Shiny happy people laughing*”²⁴⁹, dizia o refrão nas “baladas”, em outra canção – neste caso, do *pop* globalizado – do período.

Entendendo a moda como “espinha dorsal da sociedade de consumo”²⁵⁰, esta que seria estruturalmente definida pela generalização do processo daquela²⁵¹, Lipovetsky afirma-a como o último estágio da democracia. Polêmico, sem dúvida, uma vez que o próprio autor reconhece que a “democracia” de que fala é a capitalista individualista, na qual os indivíduos pouco consideram os interesses coletivos ou renunciam a seus próprios privilégios²⁵², o que permite o questionamento sobre ser verdadeiramente uma democracia substancial.

²⁴¹ Cf. MAFFESOLI, M. *L'instant éternel: le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde, 2003, p. 75-84.

²⁴² SANTOS, J. F. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 99.

²⁴³ Cf. LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 12.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 210.

²⁴⁵ Cf. LIPOVETSKY, loc. cit.

²⁴⁶ IZUZQUIZA, D. ¿Qué Iglesia para una sociedad de lo efêmero? *Sal Terrae*, v. 84/8, n. 993, p. 729-741, sept. 1996, p. 762. Neste artigo, o autor aponta, em forma de tópicos, os principais rasgos da sociedade do efêmero.

²⁴⁷ SANTOS, op. cit., p. 100.

²⁴⁸ Cf. a letra de “Realce”, de Gilberto Gil. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/gilberto-gil/46239/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

²⁴⁹ Cf. a letra de “*Shiny happy people*”, do grupo norte-americano R.E.M., de 1991. Disponível em: <http://www.lyricsdomain.com/18/rem/shiny_happy_people.html>. Informações sobre a mesma disponíveis em <http://en.wikipedia.org/wiki/Shiny_Happy_People>. Acessos em: 18 de ago. de 2007. Traduzindo, pessoas felizes brilhantes rindo, ou seja, “curtindo” o instante presente.

²⁵⁰ LIPOVETSKY, op. cit., p. 170.

²⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 159. Para o autor, produção e consumo de massa são reordenados sob a lei da obsolescência, da sedução e da diversificação, tudo debaixo do manto da moda.

²⁵² Cf. *ibidem*, p. 12-13.

Lipovetsky propõe um casamento entre a sedução e a razão produtiva, promovido pela moda consumada²⁵³, no que, avaliada a realidade atual, parece não estar errado. Contudo, aplaudir esse evento como um auge da democracia traduz um equívoco a quem verifica que os indivíduos contemporâneos, em que pese não mais influenciados pelas ideologias, são cada vez mais submetidos a essa “democrática”²⁵⁴ ditadura da moda. Esses mesmos indivíduos, não raramente, consomem não pelo valor de uso das mercadorias, mas pelo *status quo* – diferenciador social – que esse consumo representa²⁵⁵. Inclusive, o mesmo autor vê a moda como geradora de efeitos ambíguos²⁵⁶. Nada estranho em se tratando de pós-modernidade.

Essa crítica se reforça quando se analisa, ainda que segundo o mesmo autor, o papel da publicidade, que é o de promover o discurso da moda²⁵⁷, ou seja, seduzir sem parar. É um discurso voltado não à realidade ou à verdade, mas ao *homo ludens*, o qual, menos do que ser convencido, quer se divertir e sorrir, sendo assim mais suscetível ao hiperespetáculo, no qual permanece imerso²⁵⁸. Nessa imersão, fica “convencido”, por outro turno, de que a imagem é mais “real” que a realidade²⁵⁹. Nem mesmo o cenário político escapa dessa sedução²⁶⁰.

Tudo isso facilita que o indivíduo pós-moderno tenha os seus comportamentos guiados de fora, com suas necessidades – sempre mais provocadas pela mesma publicidade – dirigidas e manobradas²⁶¹. A publicidade, pois, é um instrumento fundamental da cultura de massa, uniformizando desejos. Por outro lado, novamente num paradoxo pós-moderno, acentua o individualismo, ao insemear o hedonismo²⁶².

Um “individualismo sonambúlico”, inclusive, encantado pelo imaginário do *homo telespectador*, que pouco protagoniza, pois é a mídia que tudo informa – e tudo “forma” ou “de”forma, não coercitivamente, mas pelo prazer das imagens²⁶³, inclusive dos ídolos.

²⁵³ Cf. LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 17.

²⁵⁴ Talvez assim adjetivada por usar métodos “suaves”, e não disciplinas rígidas, embora discipline tanto quanto, senão mais.

²⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 171.

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 18.

²⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 187.

²⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 187-189.

²⁵⁹ Essa condição se exacerba ainda mais atualmente, com as possibilidades da informática e dos novos meios de comunicação, cujas ferramentas permitem uma exploração sem precedentes do mundo virtual, a exemplo do que se dá na *second life*, já referida anteriormente (cf. nota 162).

²⁶⁰ Na era midiática, não são as grandes idéias ou os grandes projetos que pautam as declarações eleitorais, mas o marketing político, o quanto mais seja capaz de “vender” a imagem do candidato, mesmo que tal imagem a ele não corresponda no plano ético, uma vez que a democracia também se torna espetáculo.

²⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 192.

²⁶² Cf. *ibidem*, p. 197.

²⁶³ Cf. *ibidem*, 1989, p. 221-230.

Notícias, por exemplo, são passageiras, dificilmente permanecendo como novidades²⁶⁴. A afirmação desse individualismo possibilita o “rodízio leve do sentido”²⁶⁵.

Lipovetsky bem sintetiza a instituição da moda, no pós-moderno contexto de inconstância sistemática, como um novo modo de funcionamento ideológico dominante:

A partir do momento em que desabam as convicções escatológicas e as crenças numa verdade absoluta da história, um novo regime das ‘ideologias’ se instala: o da Moda. A ruína das visões prometéticas abre uma relação inédita com os valores, um espaço ideológico essencialmente efêmero, móvel, instável. Não temos mais megassistemas, temos a flutuação e a versatilidade das orientações. Tínhamos a fé, temos a paixonite. Após a era intransigente e teológica, a era da frivolidade do sentido: as interpretações do mundo foram aliviadas em sua gravidade anterior, entraram na embriaguez leve do consumo e do serviço instantâneo. E o fugidio em matéria ‘ideológica’ sem dúvida está destinado a acelerar-se; em alguns anos já se pôde ver como os mais ‘convictos’ politicamente fizeram tábula rasa de suas opiniões e deram guinadas impressionantes²⁶⁶.

Na cultura pós-moralista e do crepúsculo do dever, guiada pelo que é “leve”, sem maiores culpabilizações, e onde já não se buscam – nem se assumem – sacrifícios, mas tão somente a satisfação privada dos desejos dos indivíduos, como se isso caracterizasse novos tempos democráticos, não é de se estranhar que a moda seja a “lei”, ordenando a vida com base no hedonismo, e praticamente sacralizando o presente.

Daí o surgimento de uma ética de “terceiro tipo”, não baseada na moral religiosa medieval – teocêntrica e castradora da liberdade humana –, nem na moral laica moderna – antropocêntrica, mas igualmente rigorista²⁶⁷. É como afirma Lipovetsky:

Uma nova lógica do processo de secularização da moral entrou em funcionamento, a qual já não consiste apenas em afirmar a ética como esfera independente das religiões reveladas, mas em dissolver socialmente a sua forma religiosa: o próprio dever. Em meio século, as sociedades democráticas precipitaram aquilo a que se pode chamar (...) a idade do pós-dever²⁶⁸.

É forçoso reconhecer, contudo, que se trata de uma ética da cultura individualista, do bem-estar, mínima e indolor, de uma “solidariedade compatível com a primazia do ego”²⁶⁹.

²⁶⁴ Cf. IZUZQUIZA, D. ¿Qué Iglesia para una sociedad de lo efímero? *Sal Terrae*, v. 84/8, n. 993, p. 762, sept. 1996.

²⁶⁵ LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 240. A expressão diz respeito à efemeridade, à leveza e à superficiabilidade do *homo democraticus*.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 241-242.

²⁶⁷ Cf. LIPOVETSKY, G. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 153.

Pressupõe um individualismo responsável – caso exista –, e não o irresponsável do “cada um por si” (o qual, porém, parece predominar, com a exacerbação dessa cultura). Do contrário, é mera “cosmética”²⁷⁰.

O próprio Lipovetsky, que também aplaude o crepúsculo do dever, como “aurora da liberdade de escolha”²⁷¹, admite que a dinâmica neoliberal assegura a lei do mais forte²⁷², forjando uma ética que, em verdade, é tão irreal quanto a puramente idealista, e tão “*hard*” quanto o pior dos fundamentalismos, e quiçá mais perigosa, por sua aparência “*soft*”. Mas é inegável que não se concebe mais uma ética sem o pleno respeito à dimensão humanista.

O desvio está em separar, como realidades opostas, imanência e transcendência, como será destacado no capítulo segundo. São realidades distintas, mas complementares. Não se devem separar, portanto. Uma verdadeira ética baseada em parâmetros revelados não se opõe ao humano autêntico²⁷³. Pelo contrário, pressupõe-no.

O que não se pode admitir é uma ética de mero *marketing*, que além de não favorecer efetivamente a plena solidariedade, contribui para a manutenção do *status quo* vigente, tal como se dá em práticas assistencialistas²⁷⁴. Será que vige verdadeiramente, por exemplo, uma nova consciência ecológica nos grandes atores da economia de mercado? Da mesma forma, assim como são questionáveis os modelos dos grandes sistemas ideológicos, que em regra se mostraram totalitários, cabe questionar se a transformação ética tem condições de acontecer dentro dos parâmetros da sociedade neoliberal.

Cumprido destacar, também, o grande paradoxo da ética da felicidade *light*, uma vez que Narciso, apesar da permissividade consumista, também tem seus imperativos, já que é “glorificado pela cultura higiênica e desportiva, estética e dietética”²⁷⁵. Assim aponta Lipovetsky, a respeito da antinomia entre estimular os prazeres imediatos e gerenciar racionalmente o tempo e o corpo:

²⁷⁰ Cf. LIPOVETSKY, G. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 22.

²⁷¹ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *O crepúsculo do dever*. In: LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005, p. xv.

²⁷² Cf. LIPOVETSKY, G. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 23.

²⁷³ Cf. nota 17.

²⁷⁴ “O assistencialismo, ao praticar a atenção às populações desfavorecidas, oferece a própria atenção como uma ‘ajuda’, vale dizer: insinua, em uma relação pública, os parâmetros de retribuição de favor que caracterizam as relações na esfera privada. É pelo valor da ‘gratidão’ que os assistidos se vinculam ao titular das ações de caráter assistencialista”. Cf. a crônica do jornalista gaúcho e militante de direitos humanos Marcos Rolim, disponível em: <<http://www.rolim.com.br/cronic5.htm>>. Acesso em: 21 de ago. de 2007. Nesse tipo de relação, mantêm-se a submissão e a dependência dos assistidos, o que não promove a efetiva autonomia e a dignidade da pessoa humana.

²⁷⁵ LIPOVETSKY, op. cit., p. 65.

Por um lado, a época além-dever liquida a cultura autoritária e puritana tradicional; por outro, gera novos imperativos (juventude, saúde, elegância, forma, lazer, sexo) de autoconstrução individual, sem dúvida personalizados, mas que criam um estado de hipermobilização, de *stress* e de reciclagem permanente. A cultura da felicidade desculpabiliza a auto-absorção subjetiva, mas, ao mesmo tempo, desencadeia uma dinâmica de ansiedade, provocada pelas próprias normas do bem-estar e do melhor-parecer que a constituem²⁷⁶.

Própria dessa cultura pós-moralista também é a confusão entre liberdade e libertinagem, esta que não raramente é estimulada como se aquela fosse²⁷⁷, e como se a dita liberalização dos costumes instrumentalizasse de modo adequado uma crítica aos antigos moralismos, o que se configura em rotundo engano.

O que dizer da liberalização sexual e das drogas em face das grandes doenças a ela relativas, disseminadas notadamente a partir dos anos 80? Ou, principalmente, da superficialidade das relações humanas atuais? E, nesse contexto, de realidades como a solidão, a depressão, as crises, as fugas (inclusive através do próprio consumismo)? Seriam meras distorções da liberalização dos costumes?²⁷⁸ Ou seriam os efeitos de uma crônica anunciada dos vazios e dos excessos pós-modernos?

No que tange ao contexto de emancipação, significativas são as transformações em torno do universo feminino, mormente no período que corresponde ao que se compreende como o do advento da pós-modernidade (século XX). Antes socialmente dominada, depois exaltada, mas ainda subordinada ao homem, a “terceira mulher” passa a ser sujeita de si mesma, livre para se autodirigir²⁷⁹. Algo em si positivo, sem a menor dúvida. Mas importa saber como se dá sua inserção na lógica liberadora do individualismo contemporâneo.

Aquilo que é próprio do feminino e que deveria inspirar profundamente o masculino, como a capacidade de amar renunciando-se a si mesma, no sentido de ser “dom total de corpo e alma”, chega a ser visto como prisão, assim como a fidelidade se torna, em muitos discursos, fora de moda, não faltando quem proponha a desconstrução desse amor e uma postura de “gozar sem entraves”²⁸⁰.

²⁷⁶ LIPOVETSKY, G. O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 65.

²⁷⁷ Exemplo clássico nesse sentido ocorre nas novelas brasileiras.

²⁷⁸ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *O crepúsculo do dever*. In: LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005, p. xxiv-xxv.

²⁷⁹ Cf. LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 21-30.

Também não faltam os discursos que criticam as resistências femininas à pornografia, como se estas fossem meros frutos de opressão cultural e de tabus²⁸¹. Implícita a eles, inevitavelmente, está a idéia de tornar o hedonismo um direito de todos: se os homens fazem das mulheres objetos, por que não se pode fazer o contrário? Interessante é perceber o ardil dessas reivindicações liberalizantes, como se tornassem a mulher mais feminina.

Ao contrário, o que se percebe é o “belo sexo”²⁸² cada vez mais refém dos ditames da sociedade de consumo – e da moda –, o que se comprova pelo crescimento sem precedentes da indústria cosmética. Cabe registrar que, nessa cultura, o belo se reduz ao aparente, o que justifica todo tipo de tratamento anti-peso e anti-idade, já que a publicidade põe os ideais da mulher magra e da mulher jovem, o que também tem sido regra para o homem²⁸³.

A propósito, Lipovetsky afirma que “a febre contemporânea da beleza feminina é a continuação da religião por outros meios”²⁸⁴. Uma religião, aliás, com seus ídolos, as *top models*, não necessariamente modelos por suas virtudes – o que é algo “*démodé*” para a sociedade pós-moralista, mas por sua capacidade de vender os produtos da mesma cultura que as ergue a tais altares. Até mesmo quando sacrificadas no culto da magreza-juventude, cinicamente agradável ao deus-mercado, uma vez que tenham cumprido sua “sagrada” missão.

Todavia, o filósofo de Grenoble vê muitas positivities e avanços na cultura liberal do individualismo contemporâneo, pelo que pode ser considerado um demasiado otimista em relação ao ser humano pós-moderno, beirando, inclusive, algumas ingenuidades e alguns exageros que ele mesmo refuta – contra o que chama de opiniões precipitadas ou estereótipos –, assim como os seus discípulos ou os apresentadores de seus livros.

Lipovetsky chegou a se autoproclamar um “embaixador pós-moderno da pós-modernidade”²⁸⁵. Mas seu pensamento é aqui exposto de forma descritiva, e não prescritiva,

²⁸¹ Cf. LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 40-45.

²⁸² Cf. *ibidem*, 2000, p. 99 et. seq.

²⁸³ As academias (de ginástica) lotadas aí estão para demonstrar esse fenômeno do culto ao corpo e à malhação, em ambos os sexos e em todas as idades, mas notadamente entre os mais jovens, ou entre os que desejam se parecer como os mais jovens.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 140. Assim prossegue o autor, na mesma página, citando Naomi Wolf: “como todos os cultos religiosos, a beleza tem seu sistema de doutrinação (a publicidade dos produtos cosméticos), seus textos sagrados (os métodos de emagrecimento), seus ciclos de purificação (os regimes), seus gurus (Jane Fonda – [atualizando, pode-se citar a brasileira Gisele Bündchen – acréscimo nosso]), seus grupos rituais (Vigilantes do Peso), suas crenças na ressurreição (os cremes revitalizantes), seus anjos (produtos de beleza), seus salvadores (cirurgias plásticas)”.

²⁸⁵ Cf. LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 22.

como já salientado, na linha do alerta de Bauman²⁸⁶, acompanhado da interpretação específica do próprio mestrando, quando cabível. Não se ocupa aqui de reforçar os aplausos feitos à sociedade pós-moralista, ainda que feita a diferenciação com o que se chamaria de pós-moral, o que não corresponde à cultura atual, segundo o autor²⁸⁷.

Para ele, permanece a moral, mas “reciclada” e “recomposta”, adaptada ao hedonismo e ao psicologismo, à cultura de massa e do consumo, da mídia e do espetáculo, e não necessariamente relativista²⁸⁸. “Acredite se quiser”, porém, vale dizer, dentro da mesma liberdade individual exaltada. Isso porque também é um tanto difícil crer que “a exigência ética está doravante inscrita no próprio coração do capitalismo”, como afirma Sébastien Charles, ao apresentar um dos livros de Lipovetsky²⁸⁹, ao mesmo tempo em que alerta para “evitar a queda num “angelicalismo beato”²⁹⁰. O neoliberalismo deve ser mesmo muito grato aos “anjos não beatos” que seguem essa mesma fé, a qual deve ter o poder de, entre tantos fatores, elevar o “bom-humor” do “deus-mercado”.

Sustentam que, no seio do individualismo, há o retorno de uma “autêntica exigência ética”²⁹¹, inclusive no mundo empresarial – a “ética dos negócios”²⁹². Nesse âmbito, sabe-se que a ética não é desinteressada, e visa a valorização da confiança e da imagem das empresas e de suas marcas, o que pede publicidade e visibilidade, como uma inegável ferramenta de *marketing*. Seria até um erro olvidá-la, segundo os profissionais do mercado. Até aí, porém, mesmo que interessada, nada de condenável em si, pois, de fato, não é a prática do dever pelo dever que torna uma conduta “mais” ética – a qual também não se avalia por critérios de mais e menos. Importa que se favoreça efetivamente a plena solidariedade.

Mas a questão crucial está em saber se a ética da vida será sempre prioritária ao lucro²⁹³. Muito se fala em desenvolvimento sustentável, mas sabe-se que, quando a verdadeira sustentabilidade da vida põe em risco os lucros de empresas e empresários, o mesmo discurso já não mais se “sustenta” com a mesma força. E o contrário não provoca tanto o “mau-humor” dos atores empresariais, em que pese reste em risco a própria vida dos lugares e de todo o planeta.

²⁸⁶ Cf. nota 43.

²⁸⁷ Cf. LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 27.

²⁸⁸ Sobre essa questão, conferir tanto *O crepúsculo do dever*, como *Metamorfoses da cultura liberal*.

²⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 14.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 13.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 12.

²⁹² *Ibidem*, p. 41 et. seq.

²⁹³ Cf. *ibidem*, p. 63.

É preciso haver o respeito a um nível incondicional e inviolável da ética, ao qual o próprio Lipovetsky chama de “ética absoluta”²⁹⁴. Sem tal respeito, essa ética é mais uma moda pós-moderna, a ser consumida como mais um *gadget*²⁹⁵; ou pode-se dizer que nem haveria ética, mas mero *marketing*, o qual, aliás, pode desaparecer quando o clima já não mais favorecer a solidariedade²⁹⁶.

Outra realidade ligada ao *marketing*, que possui uma “ética” própria, bem como uma “estética” – ambas questionáveis –, é o luxo. Lipovetsky constata “uma nova cultura do luxo que cresce sob os nossos olhos”, com o “culto de massa das marcas”²⁹⁷. Assim afirma:

Nossa época vê manifestar-se o ‘direito’ às coisas supérfluas para todos, o gosto generalizado pelas grandes marcas, o crescimento de consumos ocasionais em frações ampliadas da população, uma relação menos institucionalizada, mais personalizada, mais afetiva com os signos prestigiosos: o novo sistema celebra as bodas do luxo e do individualismo liberal²⁹⁸.

No contexto *cool* pós-moderno, também o luxo, quase sempre atribuído à vaidade e ao excesso, passou a ser encarado sob lentes menos rígidas, e até mesmo associado ao sagrado, embora evidentemente relacionado ao materialismo. Lipovetsky entende, porém, em sua já conhecida postura pós-moderna, que não se deve nem moralizá-lo, nem beatificá-lo²⁹⁹. Mas admite que o marca o signo da frivolidade, implicando desperdício e ostentação³⁰⁰.

Elyette Roux informa que, etimologicamente, luxo deriva do latim *luxus*, significando excesso³⁰¹. Interessante é que até mesmo numa etimologia bem menos precisa, como derivado de *lux*, não deixa de ter significado pós-moderno: luz, a dizer, o brilho que se joga sobre o vazio. Também não é demasiado lembrar que de *luxus* deriva luxúria.

Um conceito, pois, ligado ao supérfluo (não necessário), como citado, ao prazer a qualquer custo (dispendioso), ao excesso (desmedido), à abundância (abastado³⁰²). Como ressalta a mesma autora, “definições que remetem ao preço, ao prazer, ao desejo, à exceção, à

²⁹⁴ LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 61.

²⁹⁵ “*Gadget* é uma gíria tecnológica recente que se refere a, genericamente, um equipamento que tem um propósito e uma função específica, prática e útil no cotidiano”. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Gadget>>. Acesso em: 21 de ago. de 2007.

²⁹⁶ Cf. LIPOVETSKY, op. cit., p. 51.

²⁹⁷ LIPOVETSKY, G e ROUX, E. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 16.

²⁹⁸ LIPOVETSKY e ROUX, loc. cit.

²⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 20.

³⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 39.

³⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 114-115.

³⁰² Definição que, mais do que o que “cheio do necessário”, pode significar “o que se basta a si mesmo”.

raridade, ao refinamento”, todas que se ligam às marcas que se consomem, em vista de emoções que suspendem o curso do tempo, “para fazer sentir um prazer imenso”³⁰³.

Para Thorstein Veblen, no consumo de ostentação não é a mercadoria propriamente dita que se deseja consumir, mas o que ela significa socialmente. Diz ele: “o que é banal está ao alcance pecuniário do grande público, portanto não há mérito em consumi-lo. Construiu-se sobre essa base todo um código, digamos toda uma tabela das conveniências estéticas, de um lado, e das abominações estéticas, do outro”³⁰⁴.

Em estreita relação com o *luxo-marketing*³⁰⁵, portanto, está o luxo emocional, como uma busca de identidade (quicá perdida), no contexto da lógica neo-individualista (sem dúvida, narcisista). Nesse sentido, é esclarecedora a explicação oferecida por Lipovetsky:

A paixão pelo luxo não é exclusivamente alimentada pelo desejo de ser admirado, de despertar inveja, de ser reconhecido pelo outro, é também sustentada pelo desejo de admirar a si próprio, de ‘deleitar-se consigo mesmo’ e de uma imagem elitista. Foi essa dimensão do tipo narcísico que se tornou dominante. (...) Em um tempo de individualismo galopante, afirma-se a necessidade de destacar-se da massa, de não ser como os outros, de sentir-se um ser de exceção. (...) Se uma vertente da dinâmica pós-moderna do individualismo leva a pessoa a ‘viver para si’, a ser menos dependente da opinião de outrem, a privilegiar suas emoções íntimas, uma outra vertente estimula-a a comparar-se com os outros para sentir que existe ‘mais’, marcar sua particularidade, construir uma imagem positiva de si para si própria, sentir-se privilegiada, diferente dos outros³⁰⁶.

Trata-se de uma lógica de identificação-diferenciação, como salienta Elyette Roux³⁰⁷, em que as marcas são os emblemas que simbolizam essa pertença social, dentro da “regra” daquele código mencionado por Thorstein Veblen, e pelas quais se pagam preços não raramente inimagináveis³⁰⁸. Nesse plano, também a etiqueta³⁰⁹ exerce papel importante, e toda uma literatura é oferecida para esse universo *chic*³¹⁰.

³⁰³ LIPOVETSKY, G e ROUX, E. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 116.

³⁰⁴ VEBLÉN, T. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 115.

³⁰⁵ Cf. LIPOVETSKY e ROUX, op. cit., p. 47-50.

³⁰⁶ Ibidem, p. 52.

³⁰⁷ Cf. ibidem, p. 119.

³⁰⁸ A título de exemplos: no Brasil, uma calça *jeans* da marca *Diesel* chega a custar, em alguns modelos, R\$2.350,00 (o equivalente a mais de seis salários mínimos), sendo que, por ano, vendem-se mais de quarenta mil unidades de todas as calças da marca, segundo o empresário Esber Hajli, representante da mesma no país, que também afirma que as calças mais baratas da marca, em torno de R\$ 400, encaixam nas prateleiras (Disponível em: <<http://br.pfinance.yahoo.com/070803/22/1mz9t.html>>. Acesso em: 15 de ago. de 2007); um ingresso para a festa de *Réveillon* de 2008 no restaurante *Taikô*, na praia de Jurerê Internacional, uma das mais “badaladas” de Florianópolis (SC), custou R\$1.300,00, o equivalente a mais de três salários mínimos (Disponível em: <<http://www.taikofloripa.com.br/?engine=site.noticias&id=10&PHPSESSID=986df2b6d1b931d402dc939b812e0f94>>. Acesso em: 2 de jan. de 2008).

Como ressaltado, o luxo instrumentaliza uma busca de identidade, esta que, segundo Algirdas Julien Greimas, serve para “designar o princípio da permanência que permite ao indivíduo continuar ‘o mesmo’, ‘persistir no seu ser’, ao longo de sua existência narrativa, apesar das modificações que provoca ou sofre (...) apesar das transformações de seus modos de existência ou dos papéis (...) que ele assume no seu percurso narrativo, da permanência, também, de um ator discursivo no decorrer do discurso no qual ele está inscrito”³¹¹.

A esse “mesmo” (*idem*), acrescenta-se um “si” (*ipse*), ambos “confrontando-se” no âmbito da identidade pessoal, a fim de que possa haver a referência a si mesmo, numa dialética que é implícita à noção de identidade narrativa, como sugere Paul Ricoeur³¹². Nisso, está implícita a não identificação com quaisquer outros. E essa permanência debaixo das variações é oferecida, exatamente, pela identidade das marcas de luxo, como destaca Elyette Roux³¹³. Um luxo que reflete uma maneira de ser, conforme as noções anteriormente frisadas. Os próprios consumidores esperam que os produtos de uma marca se enraízem ao máximo à sua identidade³¹⁴, isto é, que a marca ofereça o *look* com os significados por eles desejados³¹⁵. Interessante notar que nem a figura de Che Guevara escapa dessa lógica, tendo virado *souvenir* na sociedade de consumo contra a qual morreu combatendo³¹⁶.

Contudo, em meio ao espetáculo do excesso, sinalizado pelo luxo, também convive – ou sobrevive, se é que sobrevive – o “lixo”, fazendo presente aqui a relação entre “nobreza” e “pobreza”³¹⁷. Essa realidade se torna ainda mais perversa diante da constatação de

³⁰⁹ Forma cerimoniosa de trato entre particulares; cerimonial; regra, norma, estilo. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

³¹⁰ Conferir os livros da consultora de moda Glória Khalil, para mulheres e homens, e com sucessivas re-edições, entre tantos outros sobre a moda e o luxo.

³¹¹ GREIMAS, A. J. e Courtés, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989, p. 224.

³¹² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991, p. 140; 167.

³¹³ Cf. LIPOVETSKY, G e ROUX, E. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 142.

³¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 135.

³¹⁵ A marca *Chanel*, por exemplo, “tem como conteúdo narrativo recorrente a conquista da liberdade individual, o próprio emblema da modernidade conjugado no feminino”, segundo Elyette Roux. *Ibidem*, p. 158.

³¹⁶ “Passados 40 anos da morte do guerrilheiro Ernesto “Che” Guevara, a imagem dele continua sendo o souvenir preferido dos turistas que visitam Cuba. Na ilha caribenha, onde em quase meio século não se ergueu nem mesmo uma estátua do líder Fidel Castro, a imagem de Che surge em todos os cantos. Camisetas, bonés, pôsteres, calendários e chaveiros com o rosto do guerrilheiro são vendidos em hotéis, praças e museus a estrangeiros. ‘Qualquer coisa que tenha o Che vende (...)’, afirmou uma vendedora de souvenirs de um hotel em Havana. (...) Che Alejandro Pando, um dos tatuadores mais famosos de Cuba, conta que muitos dos turistas que comparecem ao estúdio dele em busca da imagem de Che fazem a tatuagem por causa de um modismo, e não por motivos ideológicos. ‘Há pessoas que chegam aqui em busca da imagem do Che sem saber realmente quem ele foi e nem o que fez. É como comprar um maço de cigarros’, afirmou. (...)” Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/mat/2007/10/05/298019716.asp>>. Acesso em: 11 de out. de 2007.

³¹⁷ Essa relação foi o tema da Beija-Flor de Nilópolis (“Ratos e urubus, larguem minha fantasia”), elaborado pelo carnavalesco Joãozinho Trinta, no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro, em 1989. A escola, sempre caracterizada pelo luxo de suas fantasias, surpreendeu o público fazendo integrantes desfilarem como mendigos,

Lipovetsky, de que “o supérfluo ganhou títulos de nobreza democrática”³¹⁸, como se o luxo fosse um direito de todos, sem se analisar sua sustentabilidade, ou mesmo sua oportunidade³¹⁹. Cabe refletir se, como “maneira de ser”, o luxo é mesmo parte da essência do ser humano.

Em síntese, quanto ao contexto do ser humano na pós-modernidade, a partir da leitura de Lipovetsky, cabe, com ele, afirmar que a hipótese formulada sobre o avanço do hiperindividualismo, típico das sociedades liberais, parece ainda válida³²⁰. São provas dessa realidade, segundo ele:

(...) as novas modalidades de consumo ligadas às tecnologias da comunicação e da informação, o crescimento das religiões *à la carte* e emocionais, a desinstitucionalização da família e, claro, o culto da saúde e da forma, a busca da beleza a qualquer preço, o consumo excessivo de medicamentos e de psicotrópicos, a corrida aos regimes e a busca pela alimentação sadia³²¹.

“Narciso envelheceu”³²², diz Sébastien Charles, e, ao olhar-se no espelho, muito mais se angustia com sua velhice do que se exalta com sua beleza de outrora. É aí que o consumo lhe surge quer como calmante, quer como estimulante. Já “não é o indivíduo triunfante”, afirma Lipovetsky, “mas o indivíduo fragilizado e desestabilizado por ter de carregar-se e de construir-se sozinho, sem os apoios que, outrora, eram constituídos pelas normas sociais e referências coletivas introjetadas”³²³. Assim prossegue:

A figura dominante do individualismo democrático foi, durante algum tempo, a euforia da liberação; agora, cada vez mais, é a dificuldade de viver, a insegurança, o medo ligado não somente ao terrorismo, mas a qualquer coisa: alimentação, relações, idade, trabalho, aposentadoria³²⁴.

contrapondo a miséria (o “lixo”) à ostentação (o “luxo”), típicas no Brasil. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Beija-Flor_de_Nil%C3%B3polis>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

³¹⁸ LIPOVETSKY, G e ROUX, E. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 57.

³¹⁹ Ainda que seja possível (que o consumidor tenha condições de custeá-lo), e mesmo que se atestasse ser sustentável, importa analisar se o luxo é oportuno, a partir do fato de que um grande contingente de pessoas não dispõe sequer do mínimo para viver dignamente (cf. notas 109 e 110). Ademais, a própria massa dos pobres, vista atualmente como um novo “mercado rentável”, é cada vez mais estimulada ao consumo do supérfluo, e à reprodução da lógica dominante. Nesse sentido, conferir artigo de Ana Paula Lisboa, sobre o luxo e o lixo, disponível em: <http://www.itu.com.br/colunistas/artigo.asp?cod_conteudo=7127>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

³²⁰ Cf. LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal. Ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 20.

³²¹ LIPOVETSKY, loc. cit.

³²² Cf. a apresentação de Sébastien Charles para *Metamorfoses da cultura liberal*. In: *ibidem*, p. 11.

³²³ *Ibidem.*, p. 21.

³²⁴ LIPOVETSKY, loc. cit.

Narciso hiperindividualizou-se, com as conseqüências geradas nesse processo, as quais, sem dúvida, demandam uma análise deveras complexa, em termos de sua identificação no contexto pós-moderno, pois há muito mais que niilismo, hedonismo, psicologismo, egoísmo, relativismo, consumismo etc, inclusive em nível positivo.

Da mesma forma, os contextos – antigo, medieval, moderno, pós-moderno, hipermoderno – co-existem no mundo globalizado³²⁵, onde até mesmo o sagrado se tornou objeto de desejo, numa busca incessante de uma realidade que foi ausentada. Já não se crê tão firmemente que Deus tenha morrido³²⁶, mas não se sabe exatamente onde se encontra, o que também é próprio da pós-modernidade.

Mas essa mesma cultura pós-moderna situa-se em tempos de “ressaca”, diante dos fundamentos da modernidade que seguem estabelecidos e ora exacerbados – o mercado, o indivíduo e a razão técnico-científica –, conforme se constata atualmente. São os tempos do hiperindivíduo, ainda que este “habite” em variados contextos, conforme mencionado. Tempos hipermodernos, efetivamente.

1.2.3 Os tempos hipermodernos: a modernidade exacerbada

Sucedendo, na história, a Antiguidade Clássica, a Cristandade surgiu como o longo período marcado por uma cultura regida pela religião dos seguidores de Jesus Cristo, a qual se expandiu e se tornou efetivamente dominante quanto tornada oficial pelo Império Romano, através de Constantino, no início do século IV, e influenciada por muitas das características dos que originalmente perseguiram os cristãos. Época de grandes sínteses de pensamento – como a Patrística e a Escolástica –, sempre produzido debaixo do manto teocêntrico, não raramente com prejuízo à liberdade e à participação do ser humano na história³²⁷.

A partir da Baixa Idade Média (do século XI ao XV), movimentos de contestação ao regime da Cristandade foram tomando forma, como o Humanismo, de retorno à Antigüidade Clássica, o Renascimento, de retorno ao paganismo, ambos como rupturas de caráter externo,

³²⁵ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *O crepúsculo do dever*. In: LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005, p. xxii.

³²⁶ Sobre essa questão, cf. NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

³²⁷ Para esse breve histórico, cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 26-44.

frisando o ser humano como medida de todas as coisas, e não mais Deus, assim como a Reforma Protestante, a qual foi uma ruptura de caráter mais interno (eclesial). Todo esse movimento antropocêntrico desembocou na Modernidade, marcada, então, pela emancipação das “Luzes” (do pensamento), e pelo advento do iluminismo (primeira ilustração), e mais tarde do idealismo e do marxismo (segunda ilustração)³²⁸.

Ao lado da emancipação da razão, vieram com a Modernidade o liberalismo (no plano econômico), o poder racional e legal (no plano político) e o secularismo (no plano cultural), todos com vertente igualmente antropocêntrica, com base nos direitos individuais do ser humano, a dizer, no individualismo. Em que pese, contudo, a oposição à revelação e à tradição, seguiu-se na Modernidade uma organização vertical e centralizada, marcando aquela que ficou conhecida, mais tarde, como a civilização industrial.

A pós-modernidade, como salientado nos itens anteriores, inicialmente rompeu com esse modelo de organização, assim como com todo tipo de grande síntese de pensamento, seja sob o domínio da revelação e da tradição, seja sob o domínio da razão. Propôs uma organização mais horizontal e pulverizada, fazendo nascer a famigerada civilização global. Porém, mesmo rompendo com padrões tipicamente medievais e modernos, a estes últimos não negou totalmente a continuidade, mormente de alguns princípios que estão na base da Modernidade, como o individualismo. Narciso é o “tipo humano” pós-moderno, como visto, e ocupa-se cada vez mais de si mesmo, num hiperindividualismo, ainda que o seja à causa de suas recentes tensões. Não é diferente o que se dá com o liberalismo econômico (com a economia de mercado) e com a razão técnico-científica (com a autoridade do empirismo).

Sébastien Charles explica resumidamente os três princípios que estão no centro das preocupações atuais, os quais fundamentam a hipermodernidade, e não foram deslegitimados pela pós-modernidade: a valorização do indivíduo e da “democracia liberal”, com base num pacto social firmado sobre os direitos civis, e combinando liberdade individual e segurança coletiva; a promoção do mercado como um sistema regulador econômico que contribui para a paz entre as nações e a riqueza individual e coletiva; e o desenvolvimento técnico-científico, concebido como remédio para o trabalho difícil dos homens e como garantia da saúde da humanidade³²⁹. Um tanto otimista quanto à significação de cada um dos princípios, mas bastante fiel à mentalidade que move a sociedade atual.

³²⁸ Cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 26-44.

³²⁹ Cf. CHARLES, S. *L'hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Libér, 2007, p. 16-17.

Nesse sentido, em tempos presentes nos quais a neblina se transformou em nuvens escuras, quiçá com aparência de finais, é que Lipovetsky afirma que se “segue uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas”³³⁰.

Porém, antes mesmo de Lipovetsky publicar *Os tempos hipermodernos*, Max Pagés, já em 1979, renunciava o que se entenderia mai tarde por hipermodernidade: “de minha parte, era a hipótese que uma mudança qualitativa importante se produziu no mundo capitalista desenvolvido, que afetou totalmente o econômico, as relações sociais e a psicologia dos atores”³³¹. Um conceito impreciso, todavia, que não abraçava toda a noção ínsita ao termo. Da mesma forma (antes de 2004), Ivo Lucchesi tipifica alguns de seus aspectos:

(...) Fazemo-nos protagonistas de uma época marcada pela intensificação da diluição e do estilhecimento de que, a título de ilustração, a linguagem do videoclip é um exemplo, assim como outro o é no tocante aos progressivos recursos tecnológicos destinados à virtualização da realidade. Enfim, a vivência do clímax das fraturas históricas, políticas e existenciais com que se faz visível a contemporaneidade parece projetar-nos num cenário de crise do que sugerimos chamar de hipermodernidade cuja característica macrossistêmica consistiria na exacerbação do espólio da razão (...) [A hipermodernidade] põe em relevo o excesso e a exacerbação de tudo aquilo que foi potencializado no limiar deste século [XX] e cujas primeiras manifestações reportam aos idos do século XV [fundação da modernidade]. Estaria, no âmago da hipermodernidade, a vivência da agonia pela saturação, produtora também de um prazer desesperado. Entre, portanto, a sensação de esgotamento e a de gozo aflitivo, situa-se uma construção em abismo na qual, tanto se procura espacializar o tempo, quanto se almeja temporalizar o espaço, de modo a tudo ficar subordinado ao regime da velocidade e da mutação cujo desfecho parece redundar na pulverização da subjetividade³³².

Marília Antunes Dantas, continuamente referenciando-se à introdução que Sébastien Charles faz ao pensamento de Lipovetsky³³³, bem sintetiza o que este quer dizer quando fala em tempos hipermodernos:

O autor defende a idéia de que o uso do termo ‘pós-modernidade’, para a descrição e análise dos tempos atuais, seria ambíguo, problemático e mesmo incorreto, uma vez que engendra um sentido de um para além da modernidade, marcando uma evidência de ruptura em relação aos modelos que alicerçavam a noção de individualismo moderno. A pós-modernidade foi, segundo o autor, no máximo uma fase de transição ocorrida entre os anos 60/80 que fez entrar em cena uma figura

³³⁰ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 53.

³³¹ PAGÉS, M. Massification, régression, violence dans la société contemporaine. In: AUBERT, N. (dir.). *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006, p. 229.

³³² LUCCHESI, Ivo. Do flâneur ao voyeur: a crise da(s) modernidade(s). In: VÁRIOS. *Revista Tempo Brasileiro*, v. 141. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 42; 55.

³³³ Cf. LIPOVETSKY, op. cit., p. 11-47.

inédita: a do indivíduo autônomo, liberto dos freios institucionais, das ideologias políticas e das normas da tradição, característicos da modernidade. Tal como descrito em ‘A Era do Vazio’, o individualismo narcísico pós-moderno seria marcado pelo hedonismo, pelo gosto das novidades, pela promoção do fútil e do frívolo, pela vontade de expressar uma identidade singular (...), fazendo aparecer, desta forma, Narciso, ícone pós-moderno, encarnado na figura do indivíduo *cool*, flexível e libertário. Desde os anos 80, estaríamos ainda submetidos a este mesmo modelo de individualismo narcísico? Esta é a indagação que Lipovetsky nos propõe em ‘*Le Temps Hypermodernes*’. Inúmeros indícios nos conduzem a pensar que entramos na era onde tudo se tornou “hiper”, hipercidades, hipermercados, hiperpotências, hiperterrorismo, hipercapitalismo, uma cultura do excesso, cujos pilares se assentam nas noções de hipermodernidade, hiperconsumo e hipernarcisismo. Após a transição cultural proporcionada pela pós-modernidade, entra em cena a hipermodernidade, uma sociedade marcada pelo signo do excesso, pela cultura da urgência e do sempre mais, pela hiperfuncionalidade, pelo movimento, pela fluidez e pelo declínio das tradicionais estruturas de sentido, onde os grandes sistemas de representação de mundo são tomados como objeto de consumo, sendo cambiáveis de modo tão efêmero como um automóvel ou um apartamento, num processo de permanente reciclagem do passado (...)³³⁴.

Daí a possibilidade de se afirmar que a humanidade vive atualmente uma segunda modernidade exacerbada – desenfreada, ilimitada, exponencial, hiperbólica –, na qual convivem as civilizações industrial e global, sendo que ambas seguem desorientadas. Tanto que, se de um lado há a cultura do excesso, de outro vem o elogio da moderação. Do gozo pós-moderno, passou-se à angústia hipermoderna, conforme sinaliza Sébastien Charles³³⁵. É o acabamento da modernidade, mas como “conclusão da obra”, e não como sua destruição. Não há uma saída da modernidade, segundo o mesmo autor, mas sua radicalização, que é também radicalização da individualização³³⁶, ou o aprofundamento dos seus fundamentos³³⁷. É só reparar como os direitos individuais são hoje tidos como intocáveis, até mesmo às custas de direitos ou bens coletivos. Por isso, hipermodernidade, conceito necessário para ter em conta um estágio mais avançado da modernidade, segundo afirma François Ascher³³⁸.

Nota-se esse remate da modernidade “concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a ‘morte’ desta, numa individualização galopante”³³⁹. Sem críticas ou amarras, seja da doutrina – inclusive a social – da Igreja, seja da razão prática marxista, a sociedade de consumo e do espetáculo forja indivíduos cada vez mais isolados e presenteístas, vivendo sem limites na lógica do *homo economicus*. Para não dizer que não há limites, estes se encontram

³³⁴ DANTAS, M. A. “Les Temps hypermodernes”. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v4n1/artigos/Resenha%20-%20V4N1.htm>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

³³⁵ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 22.

³³⁶ Cf. ASCHER, F. *La société hypermoderne*. La Tour d’aigües: Éditions de l’Aube, 2005, p. 48-51.

³³⁷ CHARLES, S. *L’hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Libér, 2007, p. 15; 18.

³³⁸ Cf. idem, *Examen clinique: journal d’un hypermoderne*. La Tour d’aigües: Éditions de l’Aube, 2007, p. 65.

³³⁹ LIPOVETSKY, op. cit., p. 53.

no paradoxal elogio da moderação, feito por quem vive a cultura do excesso, como verificado. Mas é difícil evitar o paroxismo do “sempre mais”³⁴⁰, o qual “se imiscui em todas as esferas do conjunto coletivo”³⁴¹, como destaca Lipovetsky.

Diferenciando a modernidade de segundo tipo, que segue a linha da segunda revolução individualista e do processo de personalização, ao que já se referiu anteriormente, Lipovetsky mostra que a hipermodernidade atua integrando as realidades dentro da lógica neoliberal, e não mais negando, como fez a pós-modernidade. Por isso, afirma que essa foi transitória. A causa do extremismo hipermoderno não reside no ideológico-político, o qual, de fato, sucumbiu perante a pós-modernidade, mas no tecnológico, no midiático, no econômico, no urbano, no consumista, no individualista. É uma lógica de processos sub-políticos que compõe essa nova psicologia.

“Modernizou-se a modernidade”, pode-se dizer, mas debaixo dos interesses dessa mesma lógica, avise-se, pois o verbo “modernizar” aqui significa tornar menos rígida, a fim de que o *laissez faire* fosse a ordem sempre presente³⁴². A pós-modernidade, como dito, liberou os freios da modernidade para que esta se manifestasse plenamente, como sustenta Sébastien Charles³⁴³. E “com a modernização reflexiva, a individualização se radicaliza, puxada pelo turbilhão da racionalização, da diferenciação social e da inovação capitalista”³⁴⁴. Assim, fica bem assentado o chamado tripé da hipermodernidade.

No centro da cultura pós-moderna esteve o novo momento da economia capitalista – da produção para o consumo de massa, com o apoio da “indústria” do espetáculo e da mídia –, bem como a queda das antigas disciplinas e a nova “força” da moda, bem mais suave, mas também impositiva – a seu modo, portanto –, e com o apoio dos múltiplos instrumentos de sedução. Como já destacado, a moda “instituiu o eixo do presente como temporalidade socialmente prevalecente”, tendo “a novidade e a tentação sistemáticas como regra e como organização” desse tempo. Segue Lipovetsky: “um presente que substitui a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento, as esperanças do futuro pelo êxtase do presente sempre novo”³⁴⁵.

³⁴⁰ “É preciso ser mais moderno que o moderno, mais jovem que o jovem, estar mais na moda que a própria moda”. Cf. LIPOVETSKY, G. Entrevista. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais, 14 de mar. de 2004.

³⁴¹ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 55.

³⁴² Cf. ibidem, p. 56-58.

³⁴³ Cf. CHARLES, S. *L’hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Libér, 2007, p. 18-19.

³⁴⁴ ASCHER, F. *La société hypermoderne*. La Tour d’aigües: Éditions de l’Aube, 2005, p. 48 (tradução nossa).

³⁴⁵ LIPOVETSKY, op. cit., p. 60.

Esse período, com seu espírito do tempo, notadamente presenteísta, tornou-se um parêntese, dando espaço a um presenteísmo de segunda geração, no dizer de Lipovetsky³⁴⁶. Tudo debaixo da globalização neoliberal e do avanço das tecnologias, especialmente da informática. O desenvolvimento da tecnologia digital e da comunicação, as trocas em tempo real e a comunicação imediata e simultânea – o novo imperativo da instantaneidade telecomunicacional³⁴⁷ – imprimem uma aceleração e uma intensificação do tempo extremamente curto, formando indivíduos cada vez mais reativos, móveis e capazes de adaptar-se à globalização acelerada. A constante é o movimento, e lentidão não se admite. O ritmo é esquizofrênico, e, para acompanhá-lo, é preciso muita flexibilidade e fluidez. O mercado financeiro, marca da nova economia, é prova incontestante nesse sentido.

Essa esquizofrenia mudou o espírito do tempo, da frivolidade para a incerteza. O presente é marcado por insegurança, em todos os níveis (saúde – individual e coletiva –, meio ambiente, trabalho, política, economia, religião etc). Que o digam os norte-americanos desde o 11 de setembro³⁴⁸. A pós-modernidade trouxe descontração, desencantada das grandes narrativas. Mas a fase é outra, já que a própria pós-modernidade é que resta desencantada, e a festa que nela teve lugar cedeu seu espaço à ressaca e à tensão³⁴⁹. O hedonismo e o consumismo seguem presentes, mas Narciso vive muito mais preocupado, sentindo o peso do *stress* cotidiano. Algo diferente para quem antes nem pensava no futuro. O fim da euforia, embora não situado no mencionado tripé da hipermodernidade, pode ser considerado uma característica significativa, senão decisiva da mesma. É a chamada crispação, ou contração, sob a qual se desagrega a mundo da tradição nos tempos hipermodernos, e não mais sob a emancipação³⁵⁰.

Lipovetsky entende, porém, que o presente hipermoderno não é absoluto, eterno, auto-suficiente, sem passado e futuro, em que pese sua significativa influência atual, como o demonstram “os fluxos econômicos de curto prazo, o insucesso das certezas progressistas, [e] a derrocada do poder regulador das tradições – todos esses fenômenos (...) indiscutíveis”³⁵¹.

³⁴⁶ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 62.

³⁴⁷ Cf. JAURÉGUIBERRY, F. L’immédiateté télécommunicationnelle. In: MOATI, P. (dir.). *Nouvelles technologies et modes de vie*. La Tour d’aigües: Éditions de l’Aube, 2005, p. 85-98.

³⁴⁸ Em 11 de setembro de 2001, o mundo assistiu ao ataque terrorista que envolveu o seqüestro de quatro aviões civis, dos quais dois colidiram com as torres gêmeas do *World Trade Center*, conhecido edifício comercial e financeiro de Nova Iorque, um caiu sobre o Pentágono, centro da inteligência militar norte-americana, e um caiu na Pensilvânia, sem atingir um alvo definido.

³⁴⁹ Cf. VANUCCHI, C. A sociedade do excesso. *Istoé Online*, edição n.º 1819, 18 de ago. de 2004. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoe/1819/comportamento/1819_sociedade_do_excesso.htm>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

³⁵⁰ Cf. CHARLES, S. *L’hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Liber, 2007, p. 20.

³⁵¹ LIPOVETSKY, op. cit., p. 66.

Há uma preocupação com o futuro, não em prisma ideológico e político, mas técnico e científico. Acompanha-a uma espécie de confiança, ainda instável, mas deixando para trás o niilismo. Defende ele: “a idéia de aprimoramento da condição humana pelas aplicações do saber científico continua a fazer sentido”, surgindo “uma idéia pós-religiosa do progresso”³⁵².

O mito do progresso cai enquanto prolongamento da compreensão escatológica tradicional, ligada a um futuro garantido, predeterminado, submetido inexoravelmente e tão somente a leis superiores. Mas o “futuro puro” está sempre prestes a ser construído, segundo a mentalidade hipermoderna. Para Lipovetsky, “alcançou-se uma etapa nova de emancipação em face da tutela do elemento religioso: ápice da modernidade, essa etapa é sinônimo de hipermodernização da relação com o tempo histórico”³⁵³.

A crítica que aqui cabe é à rejeição – implícita ou explícita – dos nortes cristãos da felicidade, da paz, do homem novo, do espírito de sacrifício, da redenção, do reino de fraternidade, ao que se dedicará no segundo capítulo. Isso porque a ditadura do mercado, por sua vez, segue firme nos sacrifícios que realiza em nome do deus-dinheiro, fazendo-se mister questionar o grau efetivo das preocupações que a sociedade neoliberal tem com o porvir, a ponto de permitir a geração de uma nova consciência dentro dela mesma. François Ascher pergunta se o capitalismo das tecnologias limpas efetivamente salvará o planeta³⁵⁴.

É inegável que esse futuro ao qual se refere na hipermodernidade é incerto. Os mais jovens cada vez mais apreensivos com a falta de oportunidades de trabalho, os adultos preocupados em perder os seus postos conquistados, e os mais velhos amedrontados em perder seus direitos adquiridos. O novo espírito do tempo também chega a deixar de lado até mesmo a busca pela satisfação imediata dos prazeres – cultura do *carpe diem* –, em vista de ideais de longevidade. “A moral do aqui-agora cedeu lugar ao culto à saúde, à ideologia da prevenção, à medicalização da existência”³⁵⁵, numa postura dualista que não consegue integrar e equilibrar o justo gozo da vida e a sua igualmente justa perpetuação. “A profissão de fé não é mais ‘goze sem entraves’, e sim ‘tenha medo em qualquer idade’”³⁵⁶.

Nessa não absolutização do presente, o passado também recebe uma revisita, como se verifica “no sucesso dos objetos antigos, da caça a antiguidades, do retrô, do *vintage*, dos

³⁵² LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 68.

³⁵³ *Ibidem*, p. 67-68.

³⁵⁴ Cf. ASCHER, F. *Examen clinique: journal d'un hypermoderne*. La Tour d'aigües: Éditions de l'Aube, 2007, p. 83-93.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 73.

³⁵⁶ VANUCCHI, C. A sociedade do excesso. *Istoé Online*, edição n.º 1819, 18 de ago. de 2004. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoe/1819/comportamento/1819_sociedade_do_excesso.htm>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

produtos rotulados com um ‘legítimo’ ou ‘autêntico’, que despertam a nostalgia”³⁵⁷. Mas trata-se de um retorno pautado pelo modelo de mercado e por seus critérios operacionais, numa exploração comercial, diz Lipovetsky. Tais obras e sua valorização seguem a lógica do espetáculo, voltando-se a vender emoções, ou seja, a seduzir. Celebra-se, pois, o passado, mas é lá mesmo que ele deve permanecer, pois não se deseja tomá-lo como exemplo, já que o presente segue regendo as relações³⁵⁸.

O tempo social é igualmente reduzido, já que a hipermodernidade é marcada pela exacerbação, neste caso, da contradição temporal apontada pelo marxismo, excludente do próprio trabalho do homem. Procura-se ajustar o tempo às necessidades dos indivíduos, sendo que a pressão do tempo não pára, e luta-se contra ele. As pessoas estão sempre na “correria”, quase sempre sob o reinado da urgência, em detrimento até do que é mais importante, em todos os níveis relacionais. Precisam produzir resultados no menor tempo possível, sendo que sempre se vêem sem tempo, e acabam reféns da sobrecarga e do *stress*, o que acomete pessoas de todas as idades. Paradoxalmente, e diferentemente da modernidade, que propunha a superação da minoridade, a hipermodernidade prioriza a eterna juventude, num simulacro impulsionado, inclusive, pelo consumismo compensatório, pelo qual se tenta renovar o “eu” e o presente. Tudo isso revela as contradições existenciais desse ser humano, sem contar que sobra tempo tão somente para aqueles que são excluídos do processo produtivo e do consumo, revelando também a perversidade da desigualdade social que se promove sob essa lógica³⁵⁹.

É notório, pois, o prejuízo aos vínculos mais essenciais do ser humano, substituídos pela rapidez, pela eficiência e pelo frenesi. Destaca Lipovetsky que “enquanto as relações reais de proximidade cedem lugar aos intercâmbios virtuais, organiza-se uma cultura de hiperatividade caracterizada pela busca de mais desempenho, sem concretude e sem sensorialidade (...)”³⁶⁰. É o fruto da individualização extremada, que privou o ser humano de grandes referências que, ao invés de diminuírem-no, justamente fortaleciam-no na busca de sua mais plena dignidade. Sem essas normas, apesar de todo o domínio da ciência e da técnica, o indivíduo resta enfraquecido interiormente, submetido a uma “pane” subjetiva, que paradoxalmente o deixa parado na estrada, sentindo o peso de viver, mas desejando viver intensamente³⁶¹.

³⁵⁷ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 88.

³⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 86-91.

³⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 75-80.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 80-81.

³⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 84.

No âmbito religioso, percebe-se uma adaptação das tradições ao individualismo reinante, com o desapego às normas e às instituições. As religiões são *à la carte*, e vale até mesmo o *mix* entre tradições ocidentais e orientais, as quais são buscadas, em suas variadas características, como produtos dispostos nas prateleiras dos supermercados, em modo *self service*. Essa identidade pós-tradicional não é naturalmente herdada, mas pessoalmente questionada, valorizando a autonomia terrena, o que é positivo³⁶². Todavia, o relativismo é inegável, uma vez que muito se cultua a irrestrita liberdade, mas não é raro confundir-se o seu significado, como visto, nessa abordagem laxa do universo das crenças. Também afloram os movimentos esotéricos, de postura panteísta, assim como os movimentos gnósticos, de postura dualista. Ambos encontram solo fértil na hipermodernidade, quer pela influência materialista, quer pela influência racionalista, respectivamente. E não se pode esquecer que também têm espaço os fundamentalismos, bastante ligados à voga de contração e de um certo conservadorismo que volta, mesmo que em grupos isolados. São as múltiplas “solicitações identitárias”³⁶³ – neste caso, no plano religioso – que convivem no chão hipermoderno.

Tratando da questão da identidade – personalidade, individualidade – nas sociedades contemporâneas, e mais especificamente das maneiras de ser e de sentir do indivíduo hipermoderno, preciosa é a contribuição de Claudine Haroche:

As sociedades contemporâneas, sob o impacto da globalização, tendem a se tornar sociedades que mudam de modo contínuo, sociedades flexíveis, sem fronteiras, igualmente sem limites, sociedades fluidas, sociedades líquidas: essas condições têm conseqüências sobre os traços de personalidade mais contingentes, mais superficiais, mas também sobre os mais profundos que eles induzem, os tipos de personalidades que eles permitem desenvolver, e mesmo estimular, e enfim sobre a natureza das relações entre indivíduos³⁶⁴.

Privado do tempo, não pode provar outra realidade senão a das sensações, sugere a autora. Em linha similar, pode-se mencionar a tese de doutorado de Mauricio Genet Guzmán Chávez, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, na área de sociologia política, com o seguinte título: “O mais profundo é a pele: sociedade cosmética na era da biodiversidade”³⁶⁵. A dizer, na hipermodernidade, a superficialidade dos indivíduos é tal que

³⁶² Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 92-100.

³⁶³ Cf. *ibidem*, p. 92.

³⁶⁴ HAROCHE, C. Manières d’être, manières de sentir de l’individu htpermoderne. In: AUBERT, N. (dir.). *L’individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006, p. 27 (tradução nossa).

³⁶⁵ Cf. GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio Genet. *O mais profundo é a pele: sociedade cosmética na era da biodiversidade*. 2004. 239 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. Disponível em: <<http://www.tede.ufsc.br/teses?PSOP0199.pdf>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

a pele é o lugar de todas as sensações, sendo que o corpo – subjetivado – e a aparência são cruciais na formação da identidade, quando não equivalem à própria identidade. O sentido dá lugar à sensação, como a política à economia, ou o pensamento à imagem, diz Jacqueline Barus-Michel³⁶⁶, e “o homem contemporâneo está condenado à superficiliidade”³⁶⁷, afirma Ricardo Timm de Souza.

Ou, há quem veja, como o próprio autor da referida tese, em perspectiva mais positiva – e um tanto otimista –, que toda uma ligação com o mais profundo de si mesmo e até do meio ambiente pode se dar através da pele, como no caso dos produtos cosméticos, especialmente os de origem natural, o que ele analisa mais detidamente. Mas ambas as compreensões passam pelo bem-estar individual, esse “sagrado” direito hipermoderno. E o sagrado, propriamente dito, é comumente buscado pela re-ligação com tudo o que existe, sem a necessidade do institucional, sob uma óptica panteísta em que tudo é emanção da energia divina, inclusive os cosméticos, sendo o que faz o indivíduo se “sentir bem”.

Enfim, vive-se um individualismo sem precedentes, em que a moda e o luxo, com a referência da mídia e da publicidade, configuram as identidades da grande massa, chegando ao nível das patologias, como nos casos de anorexia, bulimia, pânico, *voyeurismo*³⁶⁸. Não é o ser que importa, mas o ter (e não somente riquezas materiais, mas também reconhecimentos emocionais – *status*) e o sentir (sensações), e sempre mais, ou seja, em modo “hiper”. Vive-se numa sociedade em que o mercado, o indivíduo e a razão técnico-científica, pilares modernos, são cada vez mais intensificados. De fato, não há como evitar a pergunta sobre o que não eleva a modernidade à potência superlativa³⁶⁹. Ou seria “hiperlativa”?

³⁶⁶ Cf. BARUS-MICHEL, J. L’hypermodernité: dépassement ou perversion de la modernité. In: AUBERT, N. (dir.). *L’individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006, p. 27.

³⁶⁷ SOUZA, R. T. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 131.

³⁶⁸ Vide o desejo de se expor nos *reality shows*, bem como a audiência estrondosa dos mesmos. Segundo o Yahoo, na última edição (oitava) do *Big Brother Brasil*, iniciada em 08/01/2008, houve mais de duzentas e cinco mil inscrições. Disponível em: <http://br.noticias.yahoo.com/indepth/id_bbb8.html>. Acesso em: 4 de jan. de 2008. E até antes dessa última edição, trinta e quatro participantes de outras edições – mulheres e homens – já haviam posado nus em revistas brasileiras desse tipo. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Big_Brother_Brasil>. Acesso em: 4 de jan. de 2008. Também segundo a Wikipédia, a audiência dos programas é sempre muito alta, inclusive pelas inserções ao longo da programação da Rede Globo, a qual já é a emissora de maior audiência no Brasil.

³⁶⁹ VANUCCHI, C. A sociedade do excesso. *Istoé Online*, edição n.º 1819, 18 de ago. de 2004. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoe/1819/comportamento/1819_sociedade_do_excesso.htm>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

1.2.4 A felicidade paradoxal e a sociedade da decepção: a angústia dos desejos e o limite da realidade

Desde o início da “era do vazio”, conforme a trajetória do projeto humano até aqui analisada, percebe-se que a grande orientação dos novos tempos democráticos – da pós-modernidade – passou a ser dada pela “disciplina” do consumo de massa. Uma revolução que mudou profundamente os costumes e a cultura, assim como o modo do ser humano se relacionar diante de si mesmo e de suas alteridades, nos âmbitos pessoal, material e místico.

Verificou-se também, conforme destacado no item anterior, a exacerbação de três princípios constitutivos da modernidade, já exaustivamente citados, o que foi facilitado pelo relaxamento da sociedade em face das grandes disciplinas, substituídas pela moda e pelo luxo, e favorecendo a “ditadura” do consumo, e o advento de um estágio avançado da modernidade, ao qual se refere como os tempos hipermodernos.

Se praticamente não há o que não eleva a modernidade à potência superlativa, não seria o consumo, o grande norteador dessa mais recente viagem humana, que excepcionaria a regra. E neste imenso mercado, do tamanho do mundo, todas as opções são possíveis, num mais que variado leque de escolhas à disposição dos consumidores. Depois do “sem sentido”, todos os sentidos são oferecidos, mas como objetos de consumo.

Mal sabia, pois, o próprio Lipovetsky, que a apoteose do consumo ainda estava por vir³⁷⁰. Hoje, ele mesmo constata o advento da sociedade de hiperconsumo³⁷¹. Se Jean Baudrillard falava, desde o final da década de 60 – que muitos qualificam como o marco de consolidação da pós-modernidade –, que o consumo era um mito³⁷², é possível afirmar, atualmente, que ele é mais do que a própria realidade – é hiperconsumo. Portanto, não deixa de ser um mito, assim como segue sendo o critério moral da sociedade contemporânea, tendo o impulso como modo de comportamento, e buscando uniformizar este último³⁷³.

³⁷⁰ No prólogo de *A era do vazio*, seu primeiro livro (1983), ele caracterizou a sociedade pós-moderna como a apoteose do consumo. Cf. LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989, p. 11.

³⁷¹ Cf. LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁷² Cf. BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Editora 70, 2003. Em verdade, o autor fala em mito referindo-se aos simulacros criados – por empresas, através da mídia e da publicidade – para criar desejos irreprímíveis, em vista do consumo.

³⁷³ Fazendo alusão a essa realidade, e ampliando o horizonte da crítica, é lapidar o artigo de Frei Betto, sobre a “mcdonaldização” do mundo, onde afirma que “não é a economia que se mundializa, mas o mundo que se economiciza” (Disponível em: <<http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?cod=2805&lang=PT>>. Acesso em 15 de ago. de 2007). Também sobre o tema são preciosas as cinco mensagens, em seqüência, sobre “a sociedade mcdonaldizada”, escritas pelo professor português Rogério Santos – pesquisador na área de jornalismo e mídia, e

Baudrillard foi mesmo genial ao pensar antecipadamente o que viria a ser a realidade dos dias atuais, no que tange à sociedade de “hiper”consumo e à cultura de simulacros. Segundo ele, passou-se a viver numa idade da simulação³⁷⁴, que não permite distinguir claramente o real e o imaginário. Isso se dá mais intensamente no universo do consumo, onde a sedução é não somente estimuladora, como também criadora de desejos e necessidades, tudo em vista da felicidade, a qual seria o bem-estar medido por objetos e signos de conforto. A função do espetáculo, por sua vez, é sempre mais condicionar esses desejos e necessidades, intensificando a busca por essa felicidade. Como dito, é essa referência que orienta os novos tempos – a personalização³⁷⁵. E as pessoas, também em suas próprias ações, não escapam da simulação³⁷⁶.

Tão genial quanto Baudrillard – ou até mais, por ter-lhe antecedido na reflexão sobre o tema – foi Guy Debord, que descreveu de forma realista a ideologia da sociedade do espetáculo³⁷⁷, especialmente em sua época. Mas seu pensamento é bastante atual, ainda que não o reconheçam os que defendem essa cultura ou a ela se acomodaram – em face da pós-moderna aversão às discussões de foro ideológico –, embora esses dificilmente apontam o que não seja ideológico. Debord sustenta inicialmente que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos”, e que “tudo o que era diretamente vivido se afastou numa representação”³⁷⁸. Mais adiante, em seu livro, revela claramente a relação entre o espetáculo e a ideologia:

O espetáculo é a ideologia por excelência, porque expõe e manifesta na sua plenitude a essência de qualquer sistema ideológico: o empobrecimento, a submissão e a negação da vida real. O espetáculo é, materialmente, ‘a expressão da separação e do afastamento entre o homem e o homem’. O ‘novo poderio do embuste’ que se concentrou aí tem a sua base nesta produção pela qual ‘com a massa dos objetos cresce (...) o novo domínio dos seres estranhos aos quais o homem está submetido’. É o estádio supremo duma expansão que virou a necessidade contra a vida. ‘A necessidade de dinheiro é portanto a verdadeira necessidade produzida pela economia política, e a única necessidade que ela produz’ (*Manuscritos econômico-filosóficos*). O espetáculo alarga a toda a vida social o princípio que Hegel, na

autor do recente livro *Indústrias Culturais – Imagens, valores e Consumos* (Lisboa: Edições 70, 2007) –, e disponíveis em <<http://industrias-culturais.blogspot.com/2006/12/sociedade-mcdonaldizada-5.html>>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

³⁷⁴ O conceito se opõe à noção de autenticidade, verdade, realidade, genuinidade, legitimidade.

³⁷⁵ Para essa noção, rever a introdução deste item 1.2, bem como os sub-itens 1.2.1 e 1.2.2, para as noções de individualismo e de diferenciação, respectivamente, sendo que são todas correlatas.

³⁷⁶ Além de *A sociedade de consumo*, conferir também, do mesmo autor, *Simulacros e simulação* (Lisboa: Relógio d’água, 1991), entre várias outras obras sobre a sedução, os objetos, os signos, o virtual, a imagem, o espetáculo, as massas (o fim do social) etc.

³⁷⁷ Cf. DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Disponível em: <<http://br.geocities.com/mcrost12/index.htm>>. Acesso em: 15 de jul. de 2007.

³⁷⁸ *Ibidem*, n. 1.

Realphilosophie de Iena, concebe como o do dinheiro; é ‘a vida do que está morto movendo-se em si própria’³⁷⁹.

O espetáculo, portanto, segundo Debord, é fundamento do modelo econômico que domina desde o seu tempo, sendo que cria e mantém ideologicamente a confusão entre o real e a imagem, e volta-se sempre para si mesmo, na intenção de ser cada vez mais espetacular. O espetáculo proporciona, no âmbito cultural, a já referida imersão no presente e no efêmero, tal como faz a moda no âmbito comportamental³⁸⁰. Anselm Jappe³⁸¹ resume de forma precisa a referida relação que Debord faz entre o espetáculo e a economia atual:

Debord explica que o espetáculo é uma forma de sociedade em que a vida real é pobre e fragmentária, e os indivíduos são obrigados a contemplar e a consumir passivamente as imagens de tudo o que lhes falta em sua existência real. Têm de olhar para outros (estrelas, homens políticos etc.) que vivem em seu lugar. A realidade torna-se uma imagem, e as imagens tornam-se realidade; a unidade que falta à vida, recupera-se no plano da imagem. Enquanto a primeira fase do domínio da economia sobre a vida caracterizava-se pela notória degradação do ser em ter, no espetáculo chegou-se ao reinado soberano do aparecer. As relações entre os homens já não são mediadas apenas pelas coisas, como no fetichismo da mercadoria de que Marx falou, mas diretamente pelas imagens. Para Debord, no entanto, a imagem não obedece a uma lógica própria, como pensam, ao contrário, os pós-modernos “a la Baudrillard”, que saquearam amplamente Debord. A imagem é uma abstração do real, e o seu predomínio, isto é, o espetáculo, significa um “tornar-se abstrato” do mundo. A abstração generalizada, porém, é uma consequência da sociedade capitalista da mercadoria, da qual o espetáculo é a forma mais desenvolvida. A mercadoria se baseia no valor de troca, em que todas as qualidades concretas do objeto são anuladas em favor da quantidade abstrata de dinheiro que este representa. No espetáculo, a economia, de meio que era, transformou-se em fim, a que os homens submetem-se totalmente, e a alienação social alcançou o seu ápice: o espetáculo é uma verdadeira religião terrena e material, em que o homem se crê governado por algo que, na realidade, ele próprio criou³⁸².

No que concerne ao consumo, o espetáculo orienta a cultura para uma realidade escancarada em nossos dias: consumir cada vez mais. Lipovetsky, pois, situa a sociedade de consumo em três fases, a saber: o nascimento dos mercados de massa, aproximadamente entre

³⁷⁹ DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Disponível em: <<http://br.geocities.com/mcrost12/index.htm>>. Acesso em: 15 de jul. de 2007, n. 215.

³⁸⁰ A propósito, pode-se afirmar que Florianópolis é um novo *locus* da cultura do espetáculo. Com o título “A festa é aqui”, e exaltando a presença das “celebridades” do mundo *fashion* e *VIP* (“*very important people*”), inclusive milionários e bilionários de várias partes do mundo, o Diário Catarinense, jornal de maior circulação estadual, publicou reportagem especial em edição dominical sobre as badalações e frivolidades que acontecem no verão da Capital de Santa Catarina, não sem o aplauso dos colunistas sociais, sendo que é no mínimo pitoresca a nota que consta em uma das fotos publicadas, na qual se mostrava um ator de novela que passou a virada de ano numa “festa fechadíssima só para bonitos e famosos”. Pela descrição da restrição, nota-se que não era uma festa para “qualquer um”. Cf. COUTINHO, L. A festa é aqui. *Diário Catarinense*, Florianópolis, p. 4-5, n. 7937, 6 de janeiro de 2008.

³⁸¹ Filósofo e ensaísta alemão, é autor de *Guy Debord*, livro sobre o ativista francês, e apresenta o livro *A sociedade do espetáculo*, atribuindo a Debord, seu autor, a “arte de desmascarar a sociedade do espetáculo”.

³⁸² JAPPE, A. A arte de desmascarar a sociedade do espetáculo: um dos principais libelos contra o capitalismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Editoria Mais, p. 4-5, 17 de agosto de 1997.

1880 e 1945, quando o espírito da modernidade animou a economia com a produção em massa e a industrialização; o advento da sociedade de consumo de massa ou sociedade da abundância, que se sucede ao pós-guerra por três décadas – de 1945 a 1975 –, período que os franceses identificam como os “trinta anos gloriosos”³⁸³, marcado por intenso crescimento econômico e pela oferta cada vez maior de bens à disposição dos consumidores, e ao qual se referem Baudrillard e Debord; e a consolidação do consumo individualista, na era da informação, que sucedeu o final dos anos 70 e prosseguiu em franca escalada até os dias de hoje, com o surgimento do consumo emocional e o triunfo da moda, formando a sociedade de hiperconsumo³⁸⁴.

No hiperindividualismo, portanto, diante da consagração do novo *cogito* “consumo, logo existo”, derivado da cultura da “mitologia da felicidade privada” e dos “ideais hedonistas”, própria da “civilização do desejo” – da segunda fase, conforme acima –, o *homo consumericus* se torna um “turboconsumidor”³⁸⁵. Assim explica Lipovetsky:

As aspirações crescentes à autonomia e ao maior bem-estar, a escolha da primeira qualidade e a diferenciação da oferta mercantil, todos esses fatores tornaram possível um uso cada vez mais personalizado dos bens de consumo e, ao mesmo tempo, uma imensa desregulamentação do consumo, articulada em torno do referencial do indivíduo³⁸⁶.

Desprezado das disciplinas, o *homo consumericus* passou a seguir aquele que Lipovetsky define como o “novo Evangelho: ‘Comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr’”³⁸⁷. No consumo contínuo, disponível vinte e quatro horas por dia, todos os dias do ano, torna-se, pois, um turboconsumidor, que também é ciberconsumidor³⁸⁸, centralizando nessa “realidade” toda a sua experiência humana, e nela depositando sua esperança de felicidade.

Na era do consumo-mundo, é o espírito consumista que move o ser humano hipermoderno. Tudo pode ser consumido. Nem mesmo a religião, que também já não mais consegue frear essa dinâmica, escapa da mesma lógica. Lipovetsky sustenta que até mesmo “o cristianismo se transformou em uma religião a serviço da felicidade intramundana”, deixando

³⁸³ Cf. LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 100.

³⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 26 et. seq.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 98 et. seq.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 106.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 102.

³⁸⁸ Na Internet, o hiperconsumidor já não encontra mais limites espaço-temporais para comprar o que desejar.

de ser “uma religião centrada na salvação no além”³⁸⁹. Teria se ajustado aos ideais do “capitalismo de consumo”, e se adaptado à “civilização moderna da felicidade terrestre”³⁹⁰. É inegável o que constata Lipovetsky:

Quando uma concepção intramundana e subjetiva da salvação domina, cresce paralelamente a mercantilização das atividades religiosas e parareligiosas, tendo os indivíduos necessidade de encontrar “no exterior” meios para consolidar seu universo de sentido, que a religião institucional já não consegue construir. Em parte alguma o fenômeno é tão evidente quanto no ‘amontoado místico-esotérico’ e nos circuitos que assumem a *Nem Age*. Nessa esfera de influência, multiplicam-se as livrarias especializadas e os salões de exposição, toda uma oferta comercial feita de grupos de trabalho com gurus, centros de desenvolvimento pessoal e espiritual, estágios de zen e de ioga, grupos de trabalho sobre os ‘chacras’, consultas de ‘medicina espiritual’, cursos de astrologia e de numerologia etc. Enquanto as obras de religião e os romances espirituais são grandes sucessos de livraria, muitos editores investem nesse novo ‘segmento’ promissor. Na sociedade de hiperconsumo, mesmo a espiritualidade é comprada e vendida. Se é verdade que a reativação pós-moderna do religioso exprime certo desencanto com o materialismo da vida cotidiana, o certo é que o fenômeno é cada vez menos exterior à lógica mercantil. Eis que a espiritualidade se tornou mercado de massa, produto a ser comercializado, setor a ser gerido e promovido³⁹¹.

Trata-se de uma confirmação da tendência de individualização de todas as esferas da vida humana, o que não exclui o crer, donde que o religioso se reafirma nos dias de hoje marcado “pelos próprios traços que definem o turboconsumidor experiencial: participação temporária, incorporação comunitária livre, comportamentos *à la carte*, primado do maior bem-estar subjetivo e da experiência emocional”³⁹².

São essas experiências psicológicas, em todos os níveis possíveis do consumo, que norteiam a busca pela felicidade humana, contemporaneamente. Nessa nova forma de organização social, é na satisfação dos prazeres, os quais se buscam pelo consumo, que se encontra o valor supremo do indivíduo, aponta Hervé Carrier³⁹³. A “felicidade nova” seria a “capacidade ilimitada de consumir”, conclui o jesuíta³⁹⁴. Evidentemente, trata-se de uma noção de felicidade cujo fundo é hedonista, sendo que, na era do hiperconsumo, não restrita apenas aos bens materiais, mas igualmente centrada no efêmero, é esse poder – o de consumir sempre mais – que define a “sociedade feliz”³⁹⁵.

³⁸⁹ LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 131.

³⁹⁰ LIPOVETSKY, loc. cit.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 131-132.

³⁹² *Ibidem*, p. 133.

³⁹³ Cf. CARRIER, H. Sentido da felicidade na sociedade de consumo. *Broteria*, Lisboa, v. 130, n. 1, p. 10-21, jan. 1990, p. 10.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 11.

³⁹⁵ Cf. CARRIER, loc. cit.

Ocorre que o simulacro não é o real, e a ilusão desampara até mesmo – senão principalmente – o mais “turbinado” dos hiperconsumidores. Impressa no próprio significado etimológico do termo consumir – destruir – está a noção de uma realidade limitada, incapaz, por si própria, de responder a todas as aspirações humanas, pedindo sempre mais consumo – destruição. Daí que a felicidade pautada no hiperconsumo é uma felicidade paradoxal, que gera a angústia e a perda de sentido, sem contar as desigualdades sociais implícitas ao modelo, ou mesmo geradas por ele, bem como as agressões ambientais em face de tudo o que se destrói – ou se consome. Assim resume Lipovetsky sua visão sobre ela:

O paradoxo maior, ei-lo: as satisfações vividas são mais numerosas do que nunca, a alegria de viver fica estagnada ou até recua; a felicidade parece continuar inacessível enquanto temos, ao menos aparentemente, mais oportunidades de lhe colher os frutos. Esse estado não nos aproxima nem do inferno nem do paraíso: define simplesmente o momento da felicidade paradoxal, da qual se desejaria tentar aqui descrever as sombras, mas também as luzes³⁹⁶.

Sobre esse paradoxo, jaz³⁹⁷ a sociedade da decepção. De fato, “porque está na natureza do homem ser insatisfeito e impossível de contentar e porque todo um conjunto de bens mercantis se mostra incapaz de trazer o gênero de satisfações que se espera deles, as experiências de consumo estão na origem de muitas decepções”³⁹⁸. Quanto mais se consome, mais surgem novos desejos e necessidades, “gerando um ciclo em forma de ‘bola de neve’ que não tem fim”³⁹⁹. Sob o manto da sociedade de hiperconsumo, vive-se uma carência contínua, bem como paliativos que tentam supri-la, mas – como paliativos – não o fazem, o que torna duradoura a febre consumista⁴⁰⁰. Diz Juremir Machado da Silva que “a decepção é diretamente proporcional ao desejo”⁴⁰¹.

Essa espiral frustrante é fruto da já referida liberalização, com suas promessas de satisfação imediata de todas as necessidades, o que, diante da finitude do mundo sensível, não tem como não gerar frustrações. De fato, não há como evitar a decepção quando se vive em contínuas expectativas. O problema é maior quando, numa sociedade em que tudo se eleva à

³⁹⁶ LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 156.

³⁹⁷ A utilização do verbo *jazer* é proposital, diante das interpretações abertas por seus múltiplos sentidos: desde apoiar-se, passando por estar imóvel ou estar deitada, até chegar a estar morta. Qual seria o estado em que *jaz* a sociedade da decepção?

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 161.

³⁹⁹ LIPOVETSKY, G. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007, p. 23.

⁴⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 30.

⁴⁰¹ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *A sociedade da decepção*. In: *ibidem*, p. xix.

potência “hiper”, também a decepção é inflacionada, pondo em prova a vida cotidiana⁴⁰². Quiçá uma reação que já se verifica em face da hipermodernidade, tal como o mito do progresso e o desencanto o são em relação à modernidade.

Como afirma Lipovetsky, “a exigência de se realizar e de ser feliz se intensifica pelas mesmas razões que causam as dificuldades objetivas para subir de nível”⁴⁰³, o que é ainda mais perceptível numa sociedade excessivamente exaltadora da eficiência em todos os níveis da vida humana. A obsessão pelo desempenho⁴⁰⁴ faz com que o “super-homem” constate, em seu vôo, o que diz a sabedoria popular: “quanto maior a altura, maior o tombo”.

Também deve ser abordado no contexto da decepção social hipermoderna o paradoxo de uma sociedade cujas desigualdades e injustiças são gritantes, mas na qual, ao mesmo tempo, já não mais se verificam os mínimos sinais de uma consciência de classe, ou, mais que isso, os valores da forma-moda difundem-se em todos os estratos⁴⁰⁵. É flagrantemente paradoxal uma felicidade que, além de pretensa, é de poucos – de abastados, de “VIPs” etc –, geradora de uma violência da felicidade, cruel e excludente, como Lipovetsky mesmo o atesta⁴⁰⁶, ou seja, uma felicidade desumana e reveladora de sua própria miséria, sem fundamentos, portanto, para ser assim denominada.

O filósofo de Grenoble, porém, reconhece a sociedade da decepção, mas não a diagnostica num estado de depressão sem cura, nem vê razões para uma nova postura niilista, ao julgar que os valores democrático-humanistas seguem consolidados, e não abalados pelo neoliberalismo⁴⁰⁷. Sintetiza, em quatro elementos, o substrato maior da desilusão que acomete as estruturas sociais: a descrença nas utopias, a incapacidade real – em si – de realização dos ideais, o novo contexto neoliberal (dos fluxos financeiros de curtíssimos prazos *versus* o esvaziamento político das instâncias ditas democráticas) e a retração das ideologias associada à expansão midiática, que promove um discurso político *light* como a cultura do pós-dever, isto é, “politicamente correto”⁴⁰⁸. São elementos que conduzem a uma apatia social, a qual permite a “recidiva” do hiperindividualismo consumista, e a continuidade do ciclo descrito

⁴⁰² Cf. LIPOVETSKY, G. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007, p. 6.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰⁴ Isso vale para a vida privada, seja afetiva (culto da imagem), esportiva (culto do corpo), sexual (culto da potência) etc, como também para a vida no trabalho (culto da competitividade), em face das relações sociais (culto das aparências) etc. Cf. LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 260 et. seq.

⁴⁰⁵ Cf. LIPOVETSKY, G. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007, p. 28.

⁴⁰⁶ Cf. LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 189 et. seq.

⁴⁰⁷ Cf. LIPOVETSKY, G. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007, p. 56; 68.

⁴⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 41-43.

anteriormente. Mas Lipovetsky insiste, de fato, em afirmar que “o que dá frustração é a individualização do mundo, é a relação com os outros e consigo mesmo”⁴⁰⁹.

Como questão aberta, vale a pergunta de Juremir Machado da Silva, sobre se “seria o homem hipermoderno livre somente para escolher a sua prisão metafórica, uma prisão do consumo”⁴¹⁰, nesta sociedade da decepção. Ou, posta a questão por outro viés, cabe perguntar se há um caminho para o *homo felix*⁴¹¹ na hipermodernidade, a dizer, em outras palavras, se há esperança para o ser humano na sociedade da decepção, dentro ou fora do hiperconsumo, em vista de sua autêntica felicidade. No caso específico desta dissertação, importa saber, na seqüência, qual é a palavra da teologia sobre tudo isso.

⁴⁰⁹ LIPOVETSKY, G. O que tanto nos decepciona. Entrevista a SUASSUNA, L. *Revista Istoé*, a. 30, n. 1960, p. 48, 23 de maio de 2007.

⁴¹⁰ Cf. a apresentação de Juremir Machado da Silva para a primeira edição brasileira de *A sociedade da decepção*. In: LIPOVETSKY, G. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007, p. xx.

⁴¹¹ Cf. LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 333 et. seq.

2 AS DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO SER HUMANO, À LUZ DA FÉ CRISTÃ, EM FACE DA HIPERMODERNIDADE

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude. 'Imagem de Deus invisível' (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado. Cordeiro inocente, mereceu-nos a vida com a livre efusão do seu sangue; n'Ele nos reconciliou Deus consigo e uns com os outros e nos arrancou da escravidão do demônio e do pecado. De maneira que cada um de nós pode dizer com o Apóstolo: o Filho de Deus 'amou-me e entregou-se por mim' (Gl 2,20). Sofrendo por nós, não só nos deu exemplo, para que sigamos os seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificados e recebem um novo sentido. O cristão, tornado conforme à imagem do Filho que é o primogênito entre a multidão dos irmãos, recebe 'as primícias do Espírito' (Rm 8,23), que o tornam capaz de cumprir a lei nova do amor. Por meio deste Espírito, 'penhor da herança' (Ef 1,14), o homem todo é renovado interiormente, até à 'redenção do corpo' (Rm 8,23): 'Se o Espírito d'Aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos dará também a vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que em vós habita' (Rm 8,11). É verdade que para o cristão é uma necessidade e um dever lutar contra o mal através de muitas tribulações, e sofrer a morte; mas, associado ao mistério pascal, e configurado à morte de Cristo, vai ao encontro da ressurreição, fortalecido pela esperança. E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido. Tal é, e tão grande, o mistério do homem, que a revelação cristã manifesta aos que crêem. E assim, por Cristo e em Cristo, esclarece-se o enigma da dor e da morte, o qual, fora do Seu Evangelho, nos esmaga. Cristo ressuscitou, destruindo a morte com a própria morte, e deu-nos a vida, para que, tornados filhos no Filho, exclamemos no Espírito: Abba, Pai⁴¹².

Gaudium et Spes, n. 22

⁴¹² *Gaudium et Spes*, n. 22.

O Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, foi precedido por intensos movimentos de renovação teológica dentro e fora da Igreja Católica, especialmente a partir dos primeiros anos do século XX. Já não mais se justificava uma postura de fechamento e de oposição à modernidade. Ao contrário, fazia-se mister uma postura de abertura e de diálogo, senão de reconciliação – ainda que tardia⁴¹³ – com a mesma.

Esses movimentos tinham por trás “um redemoinho na ordem da antropologia, um movimento de desconstrução e tentativas de elaboração que significaram dores de parto em termos de antropologia”, formando “um pano de fundo decisivo para se entender o passo conciliar”⁴¹⁴. Também por isso, sofreram intensas reações, como as do movimento antimodernista⁴¹⁵. Mas é inolvidável que “*aggiornamento*”⁴¹⁶ era a palavra-chave na qual se concentravam as intenções de um novo concílio ecumênico.

Antes, importa ressaltar que o século XX nascia como o século da hermenêutica, quando ficou evidente – a partir de filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricoeur etc – o que Kant já havia suscitado como o despertar do sonho dogmático e o fim da consciência ingênua. Os “jogos de linguagens”, pressupondo experiências, contextos e interesses, inclusive em teologia, demonstravam que a palavra é sempre interpretação.⁴¹⁷

Foi nesse ambiente que surgiu a *Nouvelle Théologie*⁴¹⁸, a qual deu grande ênfase à questão hermenêutica. Um dos interlocutores dessa escola foi o teólogo alemão Karl Rahner,

⁴¹³ Aproveita-se a expressão do pensamento inconfidente mineiro para registrar que, quando a Igreja Católica acolhia a modernidade em sua reflexão e em seu ensinamento magisterial, a humanidade já encontrava abertas as portas da pós-modernidade, como já se referiu no capítulo anterior.

⁴¹⁴ SUSIN, L. C. Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem. In: GONÇALVES, P. S. L. e BOMBONATTO, V. I. (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 371.

⁴¹⁵ Para um breve panorama sobre o antimodernismo, cf. BOF, G. *Teologia Católica: dois mil anos de história, de idéias, de personagens*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 183 et seq.

⁴¹⁶ Trata-se de um termo utilizado pelo Papa João XXIII, já na sua primeira Encíclica (*Ad Petri Cathedram*), de 1959, e em outros discursos, visando-se, com o Concílio, não a discussão sobre as verdades fundamentais da doutrina cristã, mas a sua atualização (renovação) e o seu aprofundamento, para que fossem expostas de modo a responder às exigências do novo tempo. Cf. CARBONE, V. *Il Concilio Vaticano II: luce per la Chiesa e per il mondo moderno*. Disponível em: <http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01051997_p-21_it.html>. Acesso em: 14 de jul. de 2007.

⁴¹⁷ Cf. SUSIN, L. C. Os pobres como lugar teológico: uma questão hermenêutica crucial de nosso tempo. In: CONGRESSO NACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 20, 2007, Belo Horizonte, MG. Palestra. Sem publicação. CD-ROM.

⁴¹⁸ A *Nouvelle Théologie* foi uma escola de pensamento na teologia católica, formada principalmente por teólogos franceses e alemães, por volta da década de 40, e marcada por três elementos fundamentais: volta às fontes (escriturísticas e patrísticas), diálogo com a cultura e a ciência modernas, e preocupação pastoral. Sua teologia influenciou decisivamente os rumos do Concílio Vaticano II. Cf. NOUVELLE THÉOLOGIE. In: Wikipédia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_Th%C3%A9ologie>. Acesso em: 14 de jul. de 2007.

a quem se atribui a virada antropocêntrica da teologia moderna⁴¹⁹. Assim sustenta Vitor Feller:

A matriz conceitual da reflexão cristã foi, desde a patrística até o século XX, o teocentrismo. Todas as atividades e concepções estavam sob o domínio da visão teocêntrica. A guinada rahneriana deu-se três séculos após o advento da modernidade. Em todas as áreas do saber e em quase todos os campos da atividade humana, já prevalecia o antropocentrismo. Na verdade, a teologia foi a última ciência a tornar-se antropocêntrica. Em ambiente moderno, científico e antropocêntrico, a guinada antropológica atual não produz apenas um *recheio* antropológico, mas caracteriza toda a antropologia, a ponto de se poder dizer: ‘Toda a teologia é antropologia’. Mas, do ponto de vista da fé cristã, também o inverso se torna real: toda antropologia é teologia. A grande virada antropocêntrica moderna resgata, portanto, a força do mistério da encarnação⁴²⁰.

Mas é o mesmo Rahner quem alerta que, em teologia, esse antropocentrismo não se contradiz com o teocentrismo, nem a ele se opõe, e nem com ele concorre, partindo-se do pressuposto de que o ser humano é uma transcendência orientada para Deus⁴²¹. Rahner afirma que “toda teologia é necessariamente antropologia transcendental”⁴²². E a verdadeira tônica da virada antropológica⁴²³ está justamente no fato de que, ao se refletir teologicamente sobre o ser humano, parte-se da própria humanidade – e da de Cristo, principalmente –, sem deixar de considerar a divindade, todavia. Diz Rahner:

Se a Revelação e a teologia se referem essencialmente à salvação como tal, então sua estrutura exige que diante de qualquer objeto se coloque a questão do ser do homem, que se pergunte em que medida este objeto pode dizer respeito à sua salvação. Dito de outra forma, não se pode encontrar a significação salvífica de uma questão teológica – e toda questão teológica comporta necessariamente este aspecto – senão inquirindo-se da ‘receptividade’ que apresenta o homem para ‘este’ objeto, tendo em vista sua salvação⁴²⁴.

Daí a possibilidade de se afirmar, por exemplo, com Rahner, que a cristologia é uma antropologia levada às últimas conseqüências. Cristo é a culminância histórico-escatológica da humanidade, sem deixar de ser a culminância da comunicação de Deus ao ser humano⁴²⁵ – pelo contrário, afirma-se, nessa perspectiva ascendente, que é justamente por encarnar a

⁴¹⁹ Cf. BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 62-63.

⁴²⁰ BINGEMER e FELLER, loc. cit.

⁴²¹ Cf. RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 13-14.

⁴²² *Ibidem*, p. 23.

⁴²³ Prefere-se, pois, o termo “antropológica” ao termo “antropocêntrica”, no que tange à virada rahneriana, por pressupor um antropocentrismo que não deixa de ser teocêntrico, dentro de uma visão que considera Deus como o impulso inicial e o sentido último da humanidade plena, mas nunca como quem tolhe a liberdade humana.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴²⁵ Cf. *ibidem*, p. 26.

plenitude do ser humano que Cristo comunica perfeitamente a divindade ao mesmo, sendo a própria encarnação do ser divino. Cristo é a plena experiência humana da graça, a qual é a realidade fundamental do cristianismo⁴²⁶, sendo Ele a fonte da própria graça. E “a cristologia é fim e princípio da antropologia e esta, na sua realização mais radical – a cristologia – é eternamente teologia”⁴²⁷.

Nota-se, pois, quão grande foi a influência desse teólogo alemão nos trabalhos do Concílio Vaticano II, mormente na antropologia conciliar, assumida mais expressamente na Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual, a *Gaudium et Spes*, de 1965. Sua teologia da encarnação fica evidente no número 22 deste Documento, acima epigrafado, no qual se afirma que “o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente”, que “Cristo revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime”, e que tais verdades têm nele a sua fonte e nele atingem a sua plenitude.

De fato, segundo a fé cristã, Cristo é o homem perfeito, em quem a natureza humana foi assumida, e não destruída, e por isso em nós elevada a sublime dignidade. Cristo viveu a humanidade em tudo, menos no pecado, que é o desumano ou o anti-humano do ser humano, nela encarnando a plenitude do amor, de modo exemplar para toda humanidade, em qualquer tempo. O cristão, por sua vez, é capaz deste mesmo amor, no Espírito de Cristo. Mas não só ele, e sim todo homem de boa vontade, uma vez que se crê que a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a divina. O ser humano, portanto, como mistério, é indissociável do mistério de Deus.

Não sem razão, pois, é que Rahner afirma – mesmo entendendo tratar-se de uma relação não determinável facilmente – que “cristianismo e humanismo formam uma unidade”, e que “o verdadeiro, pleno e total humanismo é simplesmente idêntico ao cristianismo”⁴²⁸. Trata-se de uma identificação teológica do cristianismo, igualmente identificado com Jesus Cristo, com um humanismo⁴²⁹ autêntico, radical e absoluto. Não se trata de uma identificação excludente das demais confissões religiosas, até por não ser uma identificação com a religião “cristianismo”, mas com a figura de Jesus Cristo, o homem novo⁴³⁰, a qual é convidativa para todos os homens de boa vontade, como dito.

⁴²⁶ Cf. RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 34.

⁴²⁷ Ibidem, p. 78. Rahner diz, antes, que “se Deus mesmo é homem e continua a sê-lo eternamente (...) toda teologia é, eternamente, antropologia”.

⁴²⁸ Ibidem, p. 155.

⁴²⁹ Para uma maior explicitação sobre os variados aspectos da relação entre humanismo e religião, bem como sobre os tipos de humanismo, cf. WOLFF, Elias. *Humanismo e Religião*. In: BENTO, F. R. (org.) *Humanismo, Cristianismo e Religião*. São Paulo: Paulus, 2005.

⁴³⁰ Cf. Rm 5, 12-21.

Tal afirmação encontrou eco em Paulo VI, na homilia que proferiu por ocasião da conclusão solene do Concílio Vaticano II, em 7 de dezembro de 1965:

para conhecer o homem, o homem verdadeiro, o homem integral, é necessário conhecer a Deus; para o provar, basta-nos por agora recordar as palavras inflamadas de Santa Catarina de Sena: ‘Na tua natureza, ó Deus eterno, conhecerei a minha natureza’ (Or. 24). (...) E se recordamos (...), como no rosto de todo o homem, sobretudo se se tornou transparente pelas lágrimas ou pelas dores, devemos descobrir o rosto de Cristo (Mt 25, 40), o Filho do Homem; e se no rosto de Cristo devemos descobrir o rosto do Pai celestial, segundo aquela palavra: ‘quem me vê a mim, vê também o Pai’ (Jo 14, 9), nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo faz-se teocêntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem⁴³¹.

Juan Jose Tamayo afirma que “todo o humano encontra eco na *Gaudium et Spes*”, a qual teria recuperado o que ele chama de “entranha humanista do cristianismo”⁴³². O caminho do conhecimento do homem como caminho do conhecimento de Deus, portanto, igualmente enfatizado na introdução do Documento de Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano⁴³³, torna-se critério para a teologia, com o expreso acolhimento do magistério eclesial, confirmando-se o que se tornou comumente conhecido como a virada copernicana da teologia.

O ser humano passa a ser medida também para a reflexão teológica, permitindo uma visão mais situada (concreta) e positiva (otimista) sobre o mesmo, a partir da fé. E João Paulo II, na primeira Encíclica de seu pontificado, fez questão de frisar que “todas as vias da Igreja levam ao homem”, bem como, especialmente, que “o homem é a primeira e fundamental via da Igreja, via traçada pelo próprio Cristo”⁴³⁴.

Luiz Carlos Susin sintetiza de modo lapidar essa nova perspectiva – ascendente – da teologia, valorizadora do ser humano e ciente da centralidade deste na história, o que não significa sua independência em relação a Deus, como se afirma na *Gaudium et Spes*⁴³⁵, bem como pautada nesse novo critério hermenêutico:

(...) desde Blondel até Rahner, no humano de todo homem é que se dá o encontro com a humanidade do Filho de Deus. Se a antropologia se desvela inteiramente na cristologia, essa – a cristologia – se encontra pelos caminhos da antropologia. Há um critério ou “caminho” hermenêutico teológico, especificamente cristológico, que é o aprofundamento da antropologia. Em termos de cristologia, trata-se da cristologia

⁴³¹ DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 672.

⁴³² TAMAYO, J. J. 25 años de “*Gaudium et spes*”. *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 31, n. 121, p. 85-98, 1992, p. 89.

⁴³³ Cf. Documento de Medellín, Introdução, n. 1.

⁴³⁴ *Redemptor Hominis*, n. 14.

⁴³⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 36.

“desde baixo”, desde a história humana de Jesus. Esse critério antropológico para a cristologia e cristológico para a antropologia, porém, é uma encruzilhada para onde convergem e deságuam muitos rios de sentidos, de experiências, de conteúdos. Conforme uma das mais conhecidas lições de Kant, a pergunta sobre “o que é o ser humano” resume todas as perguntas filosóficas, morais e religiosas, sobre o conhecimento, a ética, a esperança. Evidentemente, aqui temos que determinar os contornos de nossa visão diante de tal amplidão, sob pena de nos diluirmos e nos perdermos⁴³⁶.

Os contornos, portanto, cuja determinação se faz necessária são exatamente os pressupostos pelos quais se orienta o julgamento a que se propõe neste capítulo, em torno das realidades compreendidas, no capítulo anterior, com base na leitura lipovetskyana. “Que é o homem, para dele te lembrares?”, pergunta o salmista⁴³⁷. Diz Rahner: “o homem é a pergunta radical por Deus que, criada como tal por Deus, pode também ter resposta, resposta que, enquanto historicamente manifestada e radicalmente tangível, é o homem-Deus, e que em nós todos é respondida pelo próprio Deus”⁴³⁸. Em curtas palavras, a resposta é Jesus Cristo. E sabemos disso, conclui o teólogo alemão, “porque reconhecemos o Verbo encarnado em nossa história e em decorrência podemos dizer: eis que a pergunta, que somos nós mesmos, nele recebe resposta divina com o próprio Deus entrando na história tangível”⁴³⁹.

2.1 A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DESDE A GAUDIUM ET SPES: O SER HUMANO COMO UM NÓ DE RELAÇÕES – UNIDADE NA PLURALIDADE

Como destacado na introdução, três são os temas-chave da antropologia teológica *stricto sensu* – ou da antropologia teológica fundamental, na expressão de Juan Luis Ruiz de la Peña que dá título ao seu livro sobre a matéria⁴⁴⁰, a saber: a criação, o pecado e a relacionalidade⁴⁴¹. O ser humano é “marcado pela graça de Deus”, e “criado por Deus para

⁴³⁶ SUSIN, L. C. Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem. In: GONÇALVES, P. S. L. e BOMBONATTO, V. I. (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 369-370.

⁴³⁷ Cf. Sl 8, 5.

⁴³⁸ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 268.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 268-269.

⁴⁴⁰ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.

⁴⁴¹ Como destacado na primeira página da introdução, essa é uma sistematização feita pelo Prof. Vitor Galdino Feller, a qual está compreendida em BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 13-33. Contudo, trata-se de uma sistematização baseada nos autores dos manuais clássicos de antropologia teológica, tais como: Rahner, Schmaus, Flick e Alszeghy, Auer e

viver a comunhão com o próprio Deus, com os outros seres humanos e com toda a obra da criação”⁴⁴², mas nem sempre vive conforme essa sua dignidade original.

A dignidade original do ser humano é justamente a de ser criado à imagem e semelhança de Deus⁴⁴³. O ser humano é capaz de Deus⁴⁴⁴, enquanto sua imagem, mas não é igual a Deus, criador – é criatura –, enquanto sua semelhança. O ser humano é uma criatura de decisão e de resposta⁴⁴⁵, chamado por Deus ao amor e à comunhão, constituído como um nó de relações. Viver segundo essa dignidade é o caminho comum de todo ser humano⁴⁴⁶.

O pecado (do grego *hamartia* – desvio), por sua vez, como negação a esse chamado original, é parte da história humana, fruto da desobediência e da impiedade do ser humano⁴⁴⁷. “O pecado diminui o homem, impedindo-o de atingir a sua plena realização”⁴⁴⁸. Mas o ser humano não consegue ser tão mau quanto Deus é bom, nem “deletar” por completo a bondade radical da criação⁴⁴⁹. O ser humano inclina-se ao erro e ao mal, mas continua aspirando a verdade e o bem, como ensina João Paulo II, em sua Encíclica *Redemptor Hominis*⁴⁵⁰.

Põe-se, então, a premissa da relacionalidade – ou solidariedade – humana, segundo a fé cristã: o ser humano só se realiza plenamente quando corresponde, ao longo de sua jornada histórica, à sua dignidade original. O ser humano só se torna plenamente humano quando se deixa ser plenamente relacional, consideradas, sem exceção, todas as dimensões dessa relacionalidade: a imanente (orientação para si mesmo) e a transcendente (abertura para Deus, o outro e o mundo). O ser humano só “é” enquanto relacional: a autêntica existência do ser humano somente se dá na medida em que o mesmo se abre às dimensões que o constituem em sua essência. Tudo isso se afirma com base na fé cristã, mas valendo independentemente da confissão religiosa do sujeito, bem como da sua consciência reflexa ou não dessa realidade.

Ratzinger, Alfaro, Ruiz de la Peña, Ladaria, Gesché, entre outros, sendo que as obras utilizadas estão listadas nas referências bibliográficas deste trabalho.

⁴⁴² BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 33.

⁴⁴³ Cf. Gn 1, 26-27 e *Gaudium et Spes*, n. 12.

⁴⁴⁴ Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 356.

⁴⁴⁵ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 117 et seq.

⁴⁴⁶ BINGEMER e FELLER, op. cit. p. 15.

⁴⁴⁷ Cf. CANTALAMESSA, R. *A vida em Cristo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 31 et seq. Cf. tb. Rm 1, 21-25.

⁴⁴⁸ *Gaudium et Spes*, n. 13.

⁴⁴⁹ Afirma o autor do livro do Gênesis que Deus viu que era muito bom o (ser humano) que havia criado. Cf. Gn 1, 31.

⁴⁵⁰ Cf. *Redemptor Hominis*, n. 14.

Dorothea Sattler e Theodor Schneider, ao afirmarem, literalmente, “o homem como ser relacional”⁴⁵¹, destacam que essa compreensão deriva da dignidade do ser humano como ser criado por Deus à sua imagem – cf. Gn 1, 26s. Eis como explicam a questão:

O contexto bíblico direto em que o homem é denominado imagem de Deus autoriza a compreender o ser-homem essencialmente como um ser capacitado a uma existência relacional. A capacidade dialogal do homem aí expressa, sua orientação para a comunhão, é de ordem tal que o próprio homem tem consciência dela, pode dar-lhe forma em liberdade e é responsável por ela. Essa relação pode invocar a seu favor a revelação bíblica na medida em que a vontade relacional de Deus, que fundamenta toda a *relação* humana *com Deus*, está expressa justamente na intenção radical de Deus de formar o homem à sua imagem⁴⁵².

A antropologia conciliar, especialmente na *Gaudium et Spes*, também tratou de firmar a relacionalidade como decorrente da dignidade original do ser humano, assim como a coloca como a própria vocação do homem, conforme o título da primeira parte do documento⁴⁵³. Nesta, contemplam-se, justamente, todas as dimensões constitutivas do ser humano, isto é, da sua relacionalidade, quais sejam: a relação consigo mesmo (o ser humano em si), em sua dignidade; a relação com Deus, a qual é fontal para o ser humano, pois da imagem e semelhança daquele deriva a própria dignidade deste; a relação com os outros seres humanos, que, na convivência, formam o todo da comunidade humana; e a relação com o mundo como um todo, no qual o ser humano exerce sua atividade.

Ao abordar a condição do homem no mundo atual⁴⁵⁴, a *Gaudium et Spes* atribui à humanidade, além da unidade do gênero humano, a “interdependência mútua dos seus membros na solidariedade necessária”⁴⁵⁵, como algo que a caracteriza. Ou seja, a condição humana é relacional, mas não sem o alerta de que o mesmo mundo vive dilacerado pelas “forças antagônicas” de toda forma de pecado⁴⁵⁶. Inclusive, põe aquele que é sem pecado

⁴⁵¹ SATTLER, D. e SCHNEIDER, T. Doutrina da criação. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*: volume I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 202.

⁴⁵² SATTLER e SCHNEIDER, loc. cit.

⁴⁵³ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 11-45 (números que correspondem a essa primeira parte, a qual é dividida em quatro capítulos, a saber, por seus temas: a dignidade da pessoa humana, a comunidade humana, a atividade humana no mundo e o papel da Igreja no mundo contemporâneo.)

⁴⁵⁴ Embora de 1965, a análise feita no Documento segue válida nos dias de hoje, inclusive porque se situava num contexto de mundo moderno, e hoje se afirma, com Lipovetsky, que se vive uma exacerbação do tripé fundamental da modernidade, o que torna o mundo (e o próprio ser humano) hipermoderno.

⁴⁵⁵ *Gaudium et Spes*, n. 4.

⁴⁵⁶ Segundo o mesmo número 4 da *Gaudium et Spes*: a fome, a miséria, o analfabetismo (a desigualdade de oportunidades), as novas formas de prisão social e psicológica, conflitos destrutivos de todo tipo (com guerras iminentes), as malversações ideológicas, o não progresso espiritual etc.

(Jesus Cristo), que pregou o amor entre os homens – que deveriam se tratar como irmãos – e viveu o amor *in extremis*, como o paradigma da solidariedade humana⁴⁵⁷.

Luiz Carlos Susin sustenta que a *Gaudium et Spes* propõe “uma ética que signifique responsabilidade e participação na construção de um mundo humano, superando uma ética individualista, que, na verdade, falseia a ética e a individualidade sempre relacional”⁴⁵⁸. E prossegue na seguinte conclusão:

Num balanço global da antropologia de que está prenhe e explícita a GS, mas também de toda a antropologia implícita do Concílio, pode-se constatar nela uma metodologia de superação de dualismo, uma estruturação fundante relacional, uma convergência positiva e fecunda de antropologia e cristologia, em que toda antropologia se supera e culmina na cristologia⁴⁵⁹.

Nas conclusões de Medellín, muito influenciadas pela *Gaudium et Spes*, haja vista o curto intervalo de tempo⁴⁶⁰ entre a promulgação desta – e o encerramento do Concílio – e a abertura da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, afirmou-se que, em Cristo,

o homem é transformado, cheio do dom do Espírito, com um dinamismo novo, não de egoísmo, mas de amor que o leva a buscar uma nova relação mais profunda com Deus, com os homens seus irmãos e com as coisas. O amor, ‘a lei fundamental da perfeição humana, e portanto da transformação do mundo’ (GS 32), não é somente o mandamento supremo do Senhor, é também o dinamismo que deve mover os cristãos a realizarem a justiça no mundo, tendo como fundamento a verdade e como sinal a liberdade⁴⁶¹.

As conclusões de Puebla destacam como inseparáveis os planos da relacionalidade humana, em vista da plena comunhão e participação humanas, a saber: “a relação do homem com o mundo como senhor⁴⁶², com as pessoas como irmão e com Deus como filho”⁴⁶³. E é participando da vida nova de Cristo que o ser humano verdadeiramente é libertado, uma vez que viva o seu mistério em todos os planos indicados, não se reduzindo “ao verticalismo da união espiritual com Deus desencarnada, nem ao simples personalismo existencial feito de

⁴⁵⁷ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 32.

⁴⁵⁸ SUSIN, L. C. Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem. In: GONÇALVES, P. S. L. e BOMBONATTO, V. I. (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 379-380.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 381.

⁴⁶⁰ Menos de três anos, entre dezembro de 1965 e agosto de 1968.

⁴⁶¹ Cf. Documento de Medellín, n. 1.4.

⁴⁶² Puebla usa a expressão “senhor”, mas prefere-se adotar, aqui, a expressão “administrador” (cf. gráfico da relacionalidade), permitindo apresentar-se com mais clareza a noção de domínio como cuidado e serviço, e não como dominação, ainda que seja aquele também o sentido do verdadeiro senhorio cristão.

⁴⁶³ Documento de Puebla, n. 322.

laços entre indivíduos ou pequenos grupos, nem muito menos ao horizontalismo sócio-econômico-político”⁴⁶⁴.

Já as conclusões de Santo Domingo reconhecem as relações do ser humano “consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com Deus”⁴⁶⁵, mas tratam de situá-las na nova perspectiva – pós-moderna – das cidades pós-industriais, nas quais o cultivo de tais relações restou profundamente alterado. E, tendo sido um Documento que deu certa ênfase ao peso do pecado no mundo contemporâneo, em face do consumismo e do hedonismo do fim do século XX⁴⁶⁶, João Paulo II assinalou, em sua mensagem final, que “sendo o homem – todo o homem – criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26-27), toda a realidade autenticamente humana é expressão dessa imagem, que Cristo regenerou com o seu sacrifício redentor”⁴⁶⁷. O humano autêntico, portanto, pressupõe a plena relacionalidade à qual somos chamados na origem, e que em Cristo, o Deus humanado, tem sua imagem perfeita.

O Catecismo da Igreja Católica também afirma a interdependência das criaturas, como realidade querida por Deus, inclusive. Ensina que “as inúmeras diversidades e desigualdades significam que nenhuma criatura basta a si mesma, que só existem em dependência recíproca, para se completarem mutuamente, a serviço umas das outras”⁴⁶⁸. “Existe uma “solidariedade entre todas as criaturas”⁴⁶⁹, até porque elas têm origem no mesmo Criador, e a Ele se ordenam. E no que concerne especificamente ao ser humano, insiste na unidade do seu gênero, em razão da origem comum⁴⁷⁰, sendo a solidariedade e a caridade as garantias da verdadeira fraternidade humana⁴⁷¹.

Leonardo Boff, por sua vez, afirma que “o homem é um nó de pulsões e relações”; que “o homem concreto é um nó de relações voltado para todas as direções, até para o Infinito”; que “o homem é um nó de relações e dinamismos sem limite, voltados para todas as direções, clamando para uma realização plena e por um desabrochar num derradeiro sentido”⁴⁷². Diz mais:

⁴⁶⁴ Documento de Puebla, n. 329.

⁴⁶⁵ Documento de Santo Domingo, n. 255.

⁴⁶⁶ Cf. FELLER, V. G. A antropologia cristã no magistério episcopal latino-americano. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 45, a 21 (n. 3), p. 55-68, 2006, p. 62.

⁴⁶⁷ DOCUMENTOS DO CELAM, op. cit., p. 780.

⁴⁶⁸ Catecismo da Igreja Católica, n. 340.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, n. 344.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, n. 360. Cf. tb. At 17, 26. Importa, ademais, como complemento a essa noção de origem a partir de um só (de uma mesma raça, a humana), prosseguir com Paulo (cf. o trecho inteiro de seu discurso no areópago, no mesmo capítulo dos Atos dos Apóstolos) na compreensão de que os seres humanos também são da raça divina.

⁴⁷¹ *Ibidem*, n. 361.

⁴⁷² BOFF, L. *Vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 17 e 34.

O homem é projeção e tendência para um sempre mais, para a surpresa que está fora de sua pré-visão, para um Incógnito, para o Novum, para o Ainda-não. O melhor é sempre e apenas um esboço. A meta alcançada fica, continuamente, um meio para um objetivo mais alto. Estamos sempre na espera. Encontramo-nos permanentemente na pré-história de nós mesmos. Estamos ainda nascendo. Tudo é sempre promessa. O ponto de chegada é de novo ponto de partida. Daí é que tudo ainda se encontra em aberto. Por isso pode haver temor, ansiedade, insegurança, risco, coragem, ousadia, esperança. Essas reflexões mostram que o homem vive num permanente excesso. Não possui o centro em si mesmo, mas fora dele numa transcendência. Vive sua vida como ex-istência⁴⁷³.

Tais afirmações têm direta relação com o conceito cristão de pessoa – ressaltando-se que não se visa aqui a sua abordagem mais detida –, especialmente em Ricardo de São Vitor e Duns Scoto. O primeiro definia a pessoa como “existência incomunicável de uma natureza intelectual”, sendo que o segundo destacava a perspectiva relacional, pelo fato da pessoa ser “*ek-sistência*”, isto é, de existir a partir de outro e na relação com ele⁴⁷⁴. Antes, são também importantes as definições de pessoa em Boécio (“substância individual de natureza racional”) e em Tomás de Aquino, o qual substitui o termo substância por subsistência, significando que a pessoa é independente (é “*in se*” e subsiste “em si e para si”), única e irrepetível, e não se fecha em si mesma, mas é “aberta à realidade toda, ao horizonte ilimitado do ser”⁴⁷⁵.

Esses conceitos são notadamente essencialistas e metafísicos, mas contribuem muito para a adequada compreensão da relacionalidade humana na medida em que também se deixam marcar pelo caráter histórico de todo ser humano, o que foi salientado pela modernidade. Sem contar que é no caminho todo – e não só em parte – que o ser humano é chamado a ser relacional. Mas ser pessoa é algo essencial ao ser humano, e não algo que lhe é acrescentado, sendo que as dimensões ontológica e dialogal não se contrapõem; pelo contrário, implicam-se reciprocamente⁴⁷⁶. Nó de relações, como dito, ou unidade na pluralidade. Ademais, também essa pluralidade é ontológica ao ser humano, como explica Rahner:

O homem, embora forme uma unidade de subsistência, é, essencial e ontologicamente, preordenado a uma autêntica, real e irredutível pluralidade. Ele é uma unidade em sua origem, sua existência e seu sentido definitivo. Conseqüentemente, não pode haver nenhuma ciência sobre algo no homem, sobre

⁴⁷³ BOFF, L. *Vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 18-19. Bento XVI, em sua primeira encíclica (Deus é amor), afirma que o amor é êxtase, “não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus”. Cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é amor*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2005, p. 13.

⁴⁷⁴ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 306.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁷⁶ Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 71-72.

algun momento na pluralência de seu ser, que seja absolutamente indiferente aos seus outros aspectos ou que seja adequada em sua limitação, sem receber influência da totalidade e da unidade do ser humano. Isto deve ser levado em consideração sempre que se falar do 'corpo' e da 'alma'. Qualquer ciência sobre uma parte do homem implica um relacionamento com o todo. Se não o fizesse, já não seria ciência do homem ou de um aspecto dele⁴⁷⁷.

Rahner destaca, portanto, o que chama de pluralência ontológica do ser humano, originalmente relacionado com o mundo material, por ser corpo, e originalmente relacionado com o mundo espiritual, por ser alma. E García Rubio relembra, desde a perspectiva vétero-testamentária, até a figura – neo-testamentária – de Jesus Cristo, como se fundamenta a visão do ser humano como pessoa, o que se dá na mesma relacionalidade. Eis o que afirma sobre quem é o ser humano:

(...) ser de diálogo e de resposta (responsável), que, na qualidade de imagem de Deus, é chamado a responder à interpelação do Deus salvador-criador, à interpelação dos outros seres humanos, à interpelação do mundo criado e confiado à sua administração responsável. Ser de diálogo, capaz de acolher o dom do amor salvífico de Deus com todas as conseqüências que uma tal aceitação – ou rejeição – comporta. Em resumo, o ser humano é visto como um ser *dialógico-relacional*⁴⁷⁸.

Baseados na fé na criação, Christian Schütz e Rupert Sarach aprofundam esse raciocínio, numa compreensão teológica e ontológica da estrutura da pessoa humana, isto é, que parte da relação desta com Deus para conhecer a sua própria essência:

Esta é a relação primordial com o tu, ou mais precisamente, é o fundamento, a base, o início da mais profunda relação com o tu: o apelo dadivoso e criador de Deus. É de certo modo a relação ontológica com o tu a relação existencial original. E ela é relação pessoal, pois se concretiza no apelo de amor. Deus me chama como seu tu, a fim de que também eu possa chamá-lo de tu. Toda a minha vida é um perceber continuado deste apelo, a fim de que eu sempre lhe responda. Meu ser pessoal é ser-resposta, ou melhor, eu me torno cada vez mais pessoa à medida que correspondo ao apelo desta palavra com minha resposta de amor. Sem esta relação criatural, pessoal e dialogal, a minha pessoa não é capaz de entender-se nem de existir. Onde se realiza concretamente esta criação? Onde sou criado, concretamente, como pessoa? Em cada encontro pessoal e, a partir deste, em cada encontro com o mundo. Pois é através de cada próximo que o homem cria o homem que é seu. Assim cada homem pode considerar-se para com seu próximo, em cada momento que passa, como co-criador, e isto no sentido mais profundo da palavra: criar com toda a novidade e espontaneidade que isto implica. Da mesma forma o homem se reconhece a cada momento como aquele que é criado por Deus através do próximo. O que afirmamos aplica-se e vale principalmente em relação ao 'tornar-se pessoa' do homem: eu me compreendo cada vez mais, respondo cada vez melhor ao apelo criador de Deus, que é meu fundamento, quando me entendo no amor, por meio e por força de todas as relações pessoais, que se constituem em forma dialogal a partir do próximo. Eu

⁴⁷⁷ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968, p. 15.

⁴⁷⁸ RUBIO, A. G., *Elementos de Antropologia Teológica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 109.

mesmo, tal como sou, só posso compreender-me a partir e por meio destas relações⁴⁷⁹.

Moltmann diz que “a vida humana é uma vida dialógica, ou, caso contrário, será uma vida enferma”⁴⁸⁰. A relação “tu-eu”, considerado o “tu” como todo “outro” de si, ao qual – ou aos quais – a pessoa se abre, de fato, é igualmente constitutiva do ser humano, tal qual seu ser em si, sendo inautêntica a pessoa fechada a esses níveis de relação. Citando Feuerbach, o mesmo Moltmann reforça que a verdadeira dialética é um diálogo entre “tu” e “eu”, o que corresponde à dimensão comunitária, em sentido amplo, esta que, para ambos, é essencial ao ser humano⁴⁸¹. De fato, ele conclui afirmando que “as experiências de encontro e de vida dialógica são para todo homem imprescindíveis e ineludíveis”⁴⁸².

Essa é a verdadeira identidade do ser humano⁴⁸³, segundo sua dignidade original, que é a de ser relacional. Fora dela, o caminho do ser humano é de não-realização, de negação de si mesmo, de frustração, de decepção, ainda que os sentidos não o percebam no curto prazo. E, novamente, é Leonardo Boff quem ajuda a compreender o ser humano, como pessoa, na sua relacionalidade, a qual é vista por esse autor como graça, especialmente a partir da relação com Deus:

O homem por sua vez, enquanto pessoa, está também sempre dimensionado para, aberto para um poder-ser, estruturado não como um-ser-aí, mas como ex-istência; por isso vive sempre um encontro com o diferente dele mesmo. Ele é sempre um mais. Por isso seu envolvente máximo é a graça, se graça significar o encontro e a dimensão do aberto e da comunhão sem limites. O homem vive na atmosfera divina, se por divino entendermos sempre a comunhão e a auto-doação em plenitude. Só no divino o homem é homem. Só na graça, naquilo que é mais do que ele, o homem se constitui como homem. Por isso, o homem é sempre mais do que ‘homem’, isto é, daquilo que podemos dizer, falar, analisar, compreender, enquadrar, definir e estruturar do homem⁴⁸⁴.

Para esse autor, a relacionalidade – como graça – “é sempre encontro, na extrapolação de Deus que se dá e do homem que se dá”⁴⁸⁵. A relacionalidade, portanto, envolve abertura

⁴⁷⁹ SCHÜTZ, C. e SARACH, R. O homem como pessoa. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium Salutis: a história salvífica antes de Cristo: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 80-81.

⁴⁸⁰ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 114 (tradução nossa).

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 120 (tradução nossa). Também não se olvida aqui o que diz o poeta Vinícius de Moraes, para quem “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida”. Cf. a letra do Samba da bênção, de Vinícius de Moraes e Baden Powell. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/vinicius-de-moraes/86496/>>. Acesso em: 16 de jul. de 2007.

⁴⁸³ Cf. PRETTO, H. *A teologia tem algo a dizer a respeito do ser humano?* São Paulo: Paulus, 2003, p. 21-27.

⁴⁸⁴ BOFF, L. *Graça e experiência humana*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 16-17.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 15.

em todas as direções e em todos os sentidos. É “o rompimento dos mundos fechados sobre si mesmos”⁴⁸⁶. É “relação, êxodo, comunhão, encontro, diálogo, abertura, saída, história de liberdades e encruzilhada de amores”⁴⁸⁷. É ser em si sem deixar de ser para fora de si, para Deus, para o outro e para o mundo. É criar laços, no melhor sentido de cativar; ter necessidade um do outro; ser único um para o outro; responsabilizar-se eternamente um pelo outro; e ver tudo com o coração, como só se vê bem⁴⁸⁸.

O ser humano, portanto, é um nó de relações, a dizer, uma unidade na pluralidade. É independente, único e irrepitível, mas é plural e ilimitadamente aberto, conforme as dimensões da sua relacionalidade, as quais o constituem em sua essência. Johann Auer fala em “capacidade relacional” e define o ser humano como “um grande sistema de relações”⁴⁸⁹, sistematizando a estrutura essencial do homem da seguinte maneira: “pessoa espiritual em um corpo; o homem no mundo; o mundo para Deus”⁴⁹⁰. A partir deste esquema, visualiza o ser pessoal do homem constituído por quatro relações primárias, quais sejam: o desenvolvimento existencial ou a pessoa em si mesma; o desenvolvimento transcendental comunicativo ou sua situação em seu mundo; a garantia dialógica do “eu” humano frente ao “tu” do semelhante, formando o “nós”; e a fundamentação consensual ou do “eu”, da comunidade e do mundo diante de Deus⁴⁹¹.

O ser humano só “é” enquanto relacional, em suas dimensões constitutivas, numa espécie de espiral de abertura, ao longo da história e para além da história. É na relacionalidade que o ser humano “funciona” normalmente. Quanto mais relacional – mais aberto às suas relações –, mais humano e mais realizado, mais feliz o ser humano. Dito de outro modo, o ser humano só “é” quando corresponde existencialmente à sua estrutura salvífica original, a estrutura da graça. E se essa estrutura aponta para a imagem e semelhança de Deus, é na medida dessa correspondência que o ser humano tanto será mais divino.

O pecado, por sua vez, como não correspondência a esse chamado divino, é a não relacionalidade humana, numa espiral de fechamento a qualquer das relações. É o contra caminho para o ser humano, no egoísmo e no imediatismo⁴⁹². Quanto mais pecado – mais fechado às suas relações –, menos humano e menos realizado, mais infeliz o ser humano. No

⁴⁸⁶ BOFF, L. *Graça e experiência humana*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 15.

⁴⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 15-16.

⁴⁸⁸ Cf. SAINT-EXUPÉRY, A. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 1985, p. 67-74.

⁴⁸⁹ AUER, J e RATZINGER, J. *El mundo, creación de Dios*. Barcelona: Herder, 1979, p. 272.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 261.

⁴⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 349-352.

⁴⁹² Cf. FELLER, V. G. Deus-Pai e o sofrimento do mundo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 26, p. 15-34, 1999, p. 20-21.

pecado, o ser humano se fecha às dimensões que o constituem em sua essência, o que o torna menos o que ele é chamado a ser. Nesse sentido, é elucidativa a explicação de Vitor Feller:

O ser humano foi criado na graça e na glória de Cristo, que é o ser humano por excelência (*Gaudium et spes* 22). Nessa comunhão ontológica de cada ser humano e de toda a humanidade em Cristo, fundamenta-se a fé cristã que afirma: o ser humano foi e é criado incessantemente por Deus como nó de relações, para viver sempre em comunhão. Ele é um ser constitutivamente comunitário. Contudo, desde a origem, no momento em que fez uso da liberdade, em vez de firmar essa condição natural e de se aceitar como criatura de Deus, dele dependente e para ele orientado, o ser humano quis afirmar-se a si mesmo, egoisticamente, isolado em suas próprias posições, desejos e idéias. Desse modo, marcou sua existência como desprezador de Deus e do projeto divino sobre si mesmo e sobre o mundo. Como desprezador de Deus, o ser humano deixou-se marcar pelo pecado desde o primeiro instante de sua liberdade. Introduziu em suas relações com Deus, com os outros e com a natureza o vírus da ruptura, da desordem, do egoísmo. Por esse vírus, dificilmente controlado, dissemina-se o mal⁴⁹³.

Essa marca do pecado original não precisa necessariamente ser concebida como tão somente o pecado do primeiro ser humano (pecado original originante), mas é o pecado que está na história de toda a humanidade (pecado original originado), toda vez que o ser humano, com seus egoísmos e imediatismos característicos de todo pecado⁴⁹⁴, nega a sua própria natureza de ser relacional. É o pecado que persiste, atualmente, em toda maldade que há no mundo, individual ou coletiva, inclusive nas realidades que não parecem ser más, mas são, ou mesmo naqueles que parecem ser boas, mas não são.

Criado para ser relacional⁴⁹⁵, o ser humano, desobedientemente⁴⁹⁶, opta pela auto-suficiência, não reconhecendo a Deus como criador, e ignorando os desígnios divinos para a sua vida humana, numa negação à ordem natural da criação. É o pecado da impiedade ou *asebeia*, o qual está na origem de todo pecado, nas manifestações do egoísmo (negação da

⁴⁹³ BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 62-63.

⁴⁹⁴ Cf. FELLER, V. G. Deus-Pai e o sofrimento do mundo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 26, p. 15-34, 1999, p. 21. Segundo o autor, é o “eu quero, já agora, resolver, do meu modo e para o meu interesse, essa carência”, referindo-se à carência da plenitude, a qual, todavia, o ser humano anseia. Em última análise, portanto, o mal teria origem, paradoxalmente, no próprio desejo de Deus: sofre-se com a não satisfação plena, na vida atual, dessa carência, e provoca-se a tentação de substituir Deus por ídolos, donde surge o pecado.

⁴⁹⁵ No número 13 da *Gaudium et Spes*, afirma-se: “Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora dele”.

⁴⁹⁶ Raniero Cantalamessa explica que o termo grego *hypakouen*, que no Novo Testamento designa a obediência, traduz-se, literalmente, como “escutar atentamente”, “dar ouvidos”, o que confere com o termo latino *oboedientia*, derivado de *ob audire* (ouvir bem); mais que isso, é sujeitar-se à Palavra (de Deus); desobediente, portanto, é aquele que ouve mal, distraidamente, ou nega ouvidos; é quem não se vincula à Palavra (de Deus). Cf. CANTALAMESSA, R. *A vida em Cristo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 219-220.

comunhão e da relacionalidade) e do imediatismo (negação do caminho e da historicidade)⁴⁹⁷, sendo, por isso, o pecado fundamental, que ataca a raiz das coisas e sufoca a verdade.⁴⁹⁸

Ademais, quando o ser humano peca, ele mesmo é quem se desumaniza, negando-se a si mesmo e vulnerando sua estrutura comunitária e peregrina, relacional e histórica⁴⁹⁹. Como dito, o ser humano se diminui no pecado, não caminhando na direção da sua plena realização. A dúvida que resta, contudo, é sobre o porquê do ser humano se afastar de Deus, se foi criado por Ele e para Ele. Vitor Feller assim responde:

(...) o diálogo com Deus é vivido na penumbra e não na claridade, na noite escura da história e não na manhã radiante da glória, em meio a dúvidas e conflitos e não na comunhão perfeita. O ser humano, na sua caminhada terrena, busca Deus às apalpadelas (*At 17,27*). Por isso, muitas vezes o confunde com ídolos, satisfaz-se com ídolos, engana-se a si mesmo, negando a relação com o Deus vivo e verdadeiro...⁵⁰⁰.

Por outro lado, não há dúvida de que há positivities no mundo atual, o que precisa ser destacado, em face do otimismo da graça, até porque a criação é radicalmente boa⁵⁰¹, sendo que seria contraditório à fé cristã afirmar que nada ou pouco há de positivo no mundo de hoje. Mas é visível, mesmo aos olhos menos preparados, que as negatividades originadas pelo pecado têm marcado fortemente as relações atuais, a começar pelo individualismo contemporâneo, em sua exacerbação, e todas as suas derivações, como analisado no capítulo anterior.

É a estrutura da desgraça⁵⁰², que longe de demandar uma postura pessimista, alerta para uma necessária visão realista sobre o mundo de hoje, com denúncia do mal e anúncio do bem, assim como para que não se confunda o otimismo cristão ou mesmo o da sociedade de mercado com um infantilismo ingênuo ou uma pretensão prometéica⁵⁰³. Se existem alegrias e esperanças, existem também tristezas e angústias nos homens de hoje, especialmente nos pobres e nos que mais sofrem, e são essas as realidades, humanas como tais, que devem

⁴⁹⁷ Cf. FELLER, V. G., Deus-Pai e o sofrimento do mundo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 26, p. 15-34, 1999, p. 21.

⁴⁹⁸ Cf. CANTALAMESSA, R. *A vida em Cristo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 33.

⁴⁹⁹ Cf. FELLER, loc. cit.

⁵⁰⁰ FELLER, loc. cit.

⁵⁰¹ Como já destacado, mas aqui também em referência a toda a criação, e não somente ao ser humano, o autor do livro do Gênesis indica, como dado da Revelação, numa espécie de refrão do relato sacerdotal da criação, que o próprio Deus viu que era bom o que havia criado. Cf. Gn 1,1– 2,4a.

⁵⁰² Cf. BOFF, L. *Graça e experiência humana*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 17-18.

⁵⁰³ Cf. BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 18.

encontrar máximo eco no coração dos que crêem⁵⁰⁴, em vista de uma humanidade e de um mundo sempre melhores.

Diz o jargão futebolístico que “em time que ganha, não se mexe”. Assim, o que a modernidade e suas derivações trouxeram de avanços na humanização do mundo, como a maior valorização da liberdade – embora seja esta uma noção nem sempre muito bem compreendida –, deve ser mantido e aprimorado. Contudo, se o placar não é favorável, e assim o atesta, atualmente, a grande parte da humanidade que sofre, importa propor um novo padrão ou modelo para o “jogo da vida”. Até porque o ser humano foi criado para ganhar vida em abundância, e não para perdê-la.

2.1.1 Imanência e transcendência, interiorização e abertura

É própria da revelação judaico-cristã a afirmação no sentido de que o ser humano é um ser unitário. Mais que própria, trata-se de uma noção fontal à mesma fé⁵⁰⁵. A *Gaudium et Spes* assim dispõe o seu ensinamento: “o homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador”⁵⁰⁶.

O ser humano é uma unidade pessoal constituída de corpo e alma⁵⁰⁷ (*corpore et anima unus*). Inclusive, é por ele que os elementos materiais são maximamente elevados, conforme a profissão conciliar, o que permite concluir acerca da máxima dignidade do gênero humano perante todas as criaturas, ou seja, da condição do ser humano como obra-prima da criação.

⁵⁰⁴ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 1.

⁵⁰⁵ Em Gn 2, 7, versículo inserido no relato javista das origens, encontra-se: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. Não sem ser material (da terra – aliás, o coletivo *adam*, do qual vem o nome próprio de Adão, que seria o primeiro vivente, tal qual o referido relato, traduz essa origem a partir da terra), e não sem ser espiritual (do sopro do hálito de vida em suas narinas), é que o ser humano se tornou vivente. Corpo e alma, portanto, como individualizações dos princípios material e espiritual, embora sejam realidades distintas, não se separam na realidade única do ser humano. O ser humano vive porque é corpo e alma.

⁵⁰⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 14.

⁵⁰⁷ A própria expressão coloquial “entregar-se de corpo e alma” (a uma determinada realidade, por exemplo – uma pessoa, uma comunidade, um projeto etc) traduz a idéia de entregar-se integralmente, isto é, na totalidade da pessoa, inteiramente com todo o ser. No mesmo sentido é que se pode afirmar que Jesus Cristo, em sua paixão e morte, entregou-se integralmente à humanidade e ao mundo, através de seu corpo e sangue, na totalidade de sua pessoa. Na Eucaristia, portanto, em qualquer das espécies consagradas, está, segundo a fé, o ser inteiro do Ressuscitado.

Importa, pois, destacar que o ser humano não se confunde com a realidade divina, como se esta fosse a única realidade existente, e tudo o que é visível fosse mera manifestação ou emanção do mesmo e único ser de Deus. Assim, o monismo e suas derivações são concepções que não conferem com a visão antropológica do judeu-cristianismo, uma vez que “têm a tendência de negar uma autêntica existência a tudo o que não seja Deus e ignoram, pois, necessariamente a realidade criada como tal”⁵⁰⁸. Diante do monismo, importa afirmar que o ser humano é constituído de corpo e alma, ainda que nele não se separem essas realidades, uma vez que formam um ser uno⁵⁰⁹.

Da mesma forma, embora constituído de uma dualidade de princípios, o material e o espiritual, o ser humano é um só, sendo contraditória a essa mesma revelação qualquer concepção dualista acerca do mesmo. Registre-se, contudo, que o dualismo muitas vezes se infiltrou no judaísmo e no cristianismo. Nesse sentido, merecem destaque o platonismo e o cartesianismo⁵¹⁰, assim como, no plano da tradição exclusivamente cristã, as exacerbações do pensamento agostiniano, o qual foi influenciado por Platão, como sabido. Diante do dualismo, importa afirmar a unidade do ser humano, ainda que unidade de corpo e alma⁵¹¹.

O problema maior está no dualismo ontológico, pelo qual se divide o ser ou a essência da realidade, quer seja teoricamente, quer seja na prática. A pessoa, como realidade existente, mesmo que formada de corpo e alma, é uma, sendo descabido considerá-la, em qualquer plano, como dito, de modo estanque⁵¹². Nesse dualismo se funda a raiz da maioria dos problemas vividos pela humanidade contemporânea, na medida em que o ser humano, na cegueira de quaisquer paixões, exacerba isoladamente uma dimensão de sua realidade pessoal, em detrimento das demais dimensões que igualmente o constituem.

O caminho adequado de superação desse dualismo é a integração-inclusão⁵¹³ de todas essas dimensões da relacionalidade humana, as quais são constitutivas da pessoa. Somente uma visão integral e integrada do ser humano, de acordo com a revelação judaico-cristã, permite ao mesmo vislumbrar a sua plena realização. A oposição, a exclusão ou a menor consideração de qualquer uma delas se traduz em menos “humanidade”, ou seja, num menos

⁵⁰⁸ LADARIA, L. F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ, B. *História dos dogmas*: Tomo 2 – O homem e sua salvação (séculos V – XVII). São Paulo: Loyola, 2003, p. 36.

⁵⁰⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios*: antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 132-134.

⁵¹⁰ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001, p. 97-103.

⁵¹¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, op. cit., p. 129-132.

⁵¹² Ruiz de la Peña adverte que tanto o monismo-dualismo, como o materialismo-espiritualismo, são alternativas esgotadas para explicar a natureza humana, pois reduzem o ser da sua realidade, não o considerando em seu todo pessoal. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, op. cit., p. 147.

⁵¹³ Para essa questão, cf. RUBIO, op. cit., p. 107-110.

humano do ser humano. Isso em nada impede a possibilidade e a necessidade de se reconhecer o dualismo ético, como na oposição entre o bem e o mal, o homem velho e o homem novo etc. Mas é mister superar o dualismo ontológico, como o fez a *Gaudium et Spes*⁵¹⁴.

Na descrição da pessoa, portanto⁵¹⁵, está o seu específico, que é a relacionalidade, o que “aparece bem destacado quando se articulam adequadamente os dois aspectos básicos constitutivos do ser pessoal: a interiorização ou imanência e a abertura ou transcendência”⁵¹⁶. Nem só imanente, e nem só transcendente. O ser humano, todo inteiro, constitutivamente relacional, é sempre imanência e transcendência, visão esta de fé que, inclusive, torna com ela incompatíveis outras abordagens a respeito do ser humano, próprias de determinadas ideologias e de certas posturas religiosas.

Conforme a dimensão de interiorização ou imanência, “a pessoa deve estar centrada em si própria, orientada para a própria interioridade”⁵¹⁷, diz García Rubio. “Mas isto não significa um convite para o isolamento ou o fechamento. Pelo contrário, a pessoa só pode ser verdadeiramente ela mesma quando se autotranscende”⁵¹⁸, complementa o autor. E é Ruiz de la Peña quem coloca a possibilidade do ser humano, enquanto realidade imanente, autotranscender-se, como a saída adequada do impasse gerado pelos extremos do monismo e do dualismo⁵¹⁹.

Essa compreensão da relacionalidade, ainda que seja tipicamente cristã, tem também antecedentes na antropologia filosófica do início do século XX, a partir de expoentes como Max Scheler e Xavier Zubiri. Scheler sustenta que a pessoa é “a unidade orgânica de sujeito espiritual que se serve do corpo como instrumento para realizar esses valores”⁵²⁰. Para ele, portanto, todo ato humano contém a pessoa inteira que é o ser humano. E a partir dessa concepção é que se “instaura a tríplice relação de abertura do homem com a natureza, com o

⁵¹⁴ Cf. nota 462. Cf. tb. BARREIRO, A. Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre – atualidade de um tema central da *Gaudium et Spes. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 355-368, set.-dez. 1995. Essa superação também se mostra destacada no esquema antropológico de Puebla (cf. Documento de Puebla, n. 304-339), bem como na Síntese prévia à Conferência de Aparecida (cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54-63).

⁵¹⁵ Seguindo GARCÍA RUBIO, não se pretende aqui, como dito anteriormente, apresentar uma definição de pessoa, mas descrevê-la brevemente, segundo as dimensões da sua relacionalidade, as quais lhe são constitutivas, segundo a fé cristã.

⁵¹⁶ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 307.

⁵¹⁷ RUBIO, op. cit., p. 308.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 309-310.

⁵¹⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 147.

⁵²⁰ SCHELER apud REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia – Volume III*. São Paulo: Paulus, 1991, p. 570.

próximo e com Deus”⁵²¹. Inclusive, essa seria uma condição originária da pessoa, segundo o pensamento scheleriano, o qual valoriza sobremaneira o “outro”⁵²².

Zubiri, por sua vez, ao discorrer sobre a estrutura da realidade humana, fala do homem como “o animal que animalmente transcende de sua pura animalidade”⁵²³, mas num enfoque diferente a esse de alteridade propriamente dita. Para ele, a vida humana transcende-se a si mesma, sendo que transcender seria “ir do estímulo à realidade”⁵²⁴, e não seria, propriamente, transcender da animalidade, mas na animalidade, à sua própria realidade⁵²⁵. A transcendência seria a apreensão das coisas, pela inteligência, como realidade, como “*de suyo*”⁵²⁶, isto é, como próprias.

As relações na dimensão de abertura, portanto, são inerentes à pessoa. Não estão fora da pessoa, nem dentro dela, mas na sua apreensão das mesmas como realidades⁵²⁷ – que dela são constitutivas. E essa apreensão, como dito, dá-se pela inteligência, a qual distingue o ser humano dos demais animais, sendo ele um “animal de realidades”⁵²⁸, segundo Zubiri. Daí, também, o autor falar, em sua mesma obra, sobre o caráter material e o caráter aberto da realidade humana, bem como desta como realidade pessoal, social e moral. E “realizar-se” seria, então, fazer-se ou edificar a si mesmo, tornando efetivo o seu próprio caráter de realidade⁵²⁹, tanto material, como aberto.

Rahner, além de definir o ser humano como pessoa e como sujeito, e como ser de responsabilidade e liberdade, afirma-o como ser de transcendência. Inclusive, põe aqueles outros atributos referidos a este último, a saber:

À medida que o homem se caracteriza por essa transcendência, confronta-se consigo mesmo, é responsável por si, e assim é pessoa e sujeito. Pois unicamente no face-a-face com a infinitude do ser, que se desvela e se esquia, é que um ente se situa em uma posição e sobre um ponto de apoio desde onde pode assumir-se e responsabilizar-se⁵³⁰.

⁵²¹ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia*: Volume III. São Paulo: Paulus, 1991, p. 570.

⁵²² REALE e ANTISERI, loc. cit.

⁵²³ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 59 (tradução nossa).

⁵²⁴ Ibidem, p. 60.

⁵²⁵ Cf. ZUBIRI, loc. cit.

⁵²⁶ Cf. ibidem, p. 24. Expressão que, em espanhol, significa o que pertence a algo ou alguém “por direito”, “como próprio”. Cf. Bello, J. S. *Deus, experiência do homem em Xavier Zubiri*. 2005. 108f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 19.

⁵²⁷ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 25.

⁵²⁸ Ibidem, p. 60 (tradução nossa).

⁵²⁹ Cf. ibidem, p. 68.

⁵³⁰ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 49.

Diz Rahner que “o homem é o ser de transcendência à medida que todo o seu conhecimento e ato de conhecer se fundam na pré-apreensão do ‘ser’ em geral, em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade”⁵³¹. Inclusive, segundo a reflexão rahneriana, o ser humano só sabe de sua finitude por entender que se origina de uma realidade diversa dele, a qual, posteriormente, reconhece – pela fé – como Deus, e como o “Aonde” da transcendência, infinito, indefinível e inefável⁵³². E reconhece, assim, também, a sua condição de criaturidade, na diferença e na dependência⁵³³ de Deus, ambas radicais na sua origem.

Refletindo sobre a antropologia – inicialmente, enquanto filosofia –, o teólogo Hans Urs Von Balthasar propõe o seguinte: que “o homem estabelece sentido no encontro”⁵³⁴, pelo que o autor refere o ser humano a si mesmo; que “o homem, como ser corporal, é solidário ao cosmos”⁵³⁵, no qual estão o mundo e as demais criaturas; e que “o homem, como espírito, está aberto a Deus”⁵³⁶, a partir do que ele chama de “tríplice relação de verdade que há no homem”⁵³⁷. São as relações de imanência e transcendência do ser humano, em sua interiorização e em sua abertura.

Edward Schillebeeckx também explica essas relações, abordando o que chama expressamente de verticalidade e horizontalidade do ser humano. Assim diz o teólogo holandês:

Por esta transcendência o homem supera a si mesmo nos limites deste mundo e – segundo Heidegger e Merleau Ponty – a sua liberdade está na origem do sentido do mundo. O homem não pode encontrar repouso naquilo que ele já adquiriu. Vindo do passado, ele se acha numa determinada situação e, a partir dali, projeta um novo porvir. Como liberdade ele é, pois, uma abertura, uma autotranscendência no seio do mundo. É o ser que possui a um tempo o poder de autodeterminar-se neste mundo e de continuamente superar as suas próprias determinações⁵³⁸.

E, para Schillebeeckx, a liberdade humana se funda numa transcendência vertical, por sua dependência constitutiva de Deus, o transcendente absoluto, de quem o ser humano extrai

⁵³¹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 47.

⁵³² Cf. *ibidem*, p. 49; 69 et seq.

⁵³³ Essa dependência do Criador, no entanto, não fere a genuína autonomia humana, justamente porque Deus é fonte e ápice da liberdade do ser humano. Essa dependência faz o ser humano ser mais ele mesmo, porque o conduz a realizar plenamente o seu fim último. E Cristo é justamente essa realização plena e o fim último de todo ser humano (cf. *Gaudium et Spes*, n. 22).

⁵³⁴ Cf. BALTHASAR, H. U. Von. *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid: Guadarrama, 1960, p. 96 et seq.

⁵³⁵ Cf. *ibidem*, p. 110 et seq (tradução nossa).

⁵³⁶ Cf. *ibidem*, p. 126 et seq (tradução nossa).

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 92 (tradução nossa).

⁵³⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 181.

a sua existência horizontal, que também é transcendente⁵³⁹. O ser humano, pois, tem uma origem “vertical”, em Deus, que caracteriza o que o autor chama de profundidade da transcendência humana, a qual também se faz presente na sua horizontalidade, isto é, nas relações com o mundo e com os outros seres humanos.

Nesse sentido, apresentam-se as dimensões constitutivas do ser humano, em sua imanência e transcendência, ou em sua interiorização e abertura, tal como se pode visualizar, esquematicamente, no já aludido “gráfico da relacionalidade”:

Horizontalidade material (materialidade) Relação com o MUNDO (na qual somos ADMINISTRADORES) <i>Basar / Sarx-Soma</i>	Verticalidade (espiritualidade ou mística) Relação com DEUS (na qual somos FILHOS) <i>Ruah / Pneuma</i> ⁵⁴⁰
Profundidade (subjetividade) Relação CONSIGO MESMO (na qual somos PESSOAS) <i>Leb / Kardia</i>	Horizontalidade interpessoal (intersubjetividade) Relação com os OUTROS (na qual somos IRMÃOS) <i>Nefesh / Psyché</i>

García Rubio, ao tratar da imanência e da transcendência do ser humano, segue a compreensão de ser pessoal de Michael Schmaus. Para este autor, a imanência se caracteriza por três aspectos: “o ser em si, o ser por si e o ser para si”⁵⁴¹. E a transcendência, por sua vez, “move-se em três direções: para o mundo (com seu ser material e seu valor espiritual), a comunidade e Deus”⁵⁴².

Na imanência, compreende-se a relação do ser humano consigo mesmo, na sua profundidade ou subjetividade, a qual tem origem vertical, como dito acima, mas está naturalmente presente na sua horizontalidade. Isso porque, conforme demonstra a pesquisa feita, embora essa pluralidade de dimensões faça referência a aspectos diversos do ser humano – às diferentes relações humanas –, cada uma delas diz respeito ao ser humano inteiro, compreendido em seu todo de ser uno. É “o homem, em sua radical unidade e na

⁵³⁹ Cf SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969, p 181-182.

⁵⁴⁰ Cf. nota 8.

⁵⁴¹ SCHMAUS, M. *Teologia Dogmática*: Vol. I – La Trinidad de Dios. Madrid: RIALP, 1960, p. 284 (tradução nossa).

⁵⁴² *Ibidem*, p. 287.

pluralidade de suas dimensões”⁵⁴³, como afirma Luis Ladaria, e como já destacado anteriormente.

Como ser imanente, o ser humano se autopertence, é capaz de se autodecidir livre e responsabilmente, e tem em si mesmo sua própria finalidade⁵⁴⁴. São as características da dimensão de imanência que García Rubio classifica como autopossessão, liberdade e responsabilidade, e perseidade⁵⁴⁵. Cada uma delas possui significado e conseqüências muito relevantes na afirmação da dignidade da pessoa humana. São as características que marcam cada ser humano como “único, insubstituível, irrepitível e merecedor de todo respeito”⁵⁴⁶.

Na autopossessão, tem-se a autonomia da pessoa, isto é, sua independência e incomunicabilidade, tendo como conseqüência o fato dela não ser propriedade de ninguém mais. Na liberdade e responsabilidade, está a capacidade de escolha e de opção, o que implica em responder pelos seus atos volitivos, trazendo como conseqüência a necessidade do respeito às suas decisões, as quais não deveriam ser exteriormente manipuláveis, inclusive. E, na perseidade, compreende-se a auto-realização da pessoa como tal, com a conseqüência desta não ser mensurável utilitariamente, por não ser, justamente, objeto de uso e descarte.⁵⁴⁷

Na transcendência, compreendem-se as relações do ser humano em seus três níveis de abertura: verticalmente, a Deus, em sua espiritualidade ou mística, e horizontalmente, aos outros, em sua intersubjetividade, e ao mundo, em sua materialidade. Note-se que a espiritualidade ou mística, a intersubjetividade e a materialidade são *de suyo*, ou seja, próprias do ser humano, como antes destacado, a partir do pensamento zubiriano. Mas também não há dúvida de que são relações próprias do ser humano com o “outro” de si, sejam realidades pessoais ou meramente materiais, inclusive com o “Outro”, que é Deus, fonte de sua transcendentalidade.

Como ser transcendente, o ser humano vive sua abertura a Deus, a qual é sua dimensão mais fundamental, inclusive, por sua fontalidade. Vive também sua abertura aos outros, como ser social (*zoon politikon*⁵⁴⁸) que é, o que se dá tanto interpessoalmente, como sócio-politicamente. E vive sua abertura ao mundo, no meio ambiente onde tem seu *habitat*,

⁵⁴³ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 72.

⁵⁴⁴ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 308.

⁵⁴⁵ Cf. RUBIO, loc. cit.

⁵⁴⁶ Ibidem, p. 309.

⁵⁴⁷ Cf. ibidem, p. 308.

⁵⁴⁸ Sobre a origem dessa compreensão, cf. ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997, p. 15 (n. 1253a).

vivendo em uma determinada cultura, e apreendendo a natureza através da ciência, bem como a transformando através do trabalho.⁵⁴⁹

Ruiz de la Peña, discorrendo sobre a pessoa na *Gaudium et Spes*, sintetiza com clareza a afirmação cristã sobre o homem, bem como as dimensões que o constituem em sua relacionalidade:

Em resumo, e pelo que toca ao nosso tema, este capítulo conciliar sobre a pessoa sanciona autorizadamente os desenvolvimentos teológicos antes expostos: o homem é um ser pessoal enquanto é um ser relacional; a relação com Deus é primeira e fundamenta a relação com o mundo (de superioridade) e a relação com o tu (de igualdade)⁵⁵⁰.

Em outras palavras, somente na relacionalidade, compreendida em todas as suas dimensões constitutivas, sem exceção, o ser humano é pessoa. “O homem tem em si mesmo seu centro de gravidade, [mas] para ser verdadeiramente imanente tem que se transcender”⁵⁵¹, Como afirma Luis Ladaria, o ser humano, em sua constituição, é ser pessoal e social⁵⁵². Insiste o autor, porém, que o mesmo “não tem uma alma e um corpo, mas ‘é’ alma e corpo”⁵⁵³, o que o faz uno. Como corpo, é parte do cosmos; como alma, transcende os condicionamentos deste cosmos⁵⁵⁴. E conclui que “tudo isso tem sentido porque o homem é ser para Deus, é relacionado radicalmente a ele”⁵⁵⁵, sendo que “só assim pode ter sentido a concepção [cristã] do homem criado à imagem de Deus, chamado à comunhão com Deus em Cristo e à conformidade com o Ressuscitado”⁵⁵⁶.

2.1.2 Jesus Cristo, o homem novo, singular e plural

Segundo o relato joanino da paixão de Cristo, imediatamente após Jesus ter sido flagelado, coroado de espinhos e vestido com um manto de púrpura, Pilatos o trouxe para fora

⁵⁴⁹ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 310-312.

⁵⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 186.

⁵⁵¹ SCHMAUS, M. *Teologia Dogmática: Vol. I – La Trinidad de Dios*. Madrid: RIALP, 1960, p. 287 (tradução nossa).

⁵⁵² Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 65.

⁵⁵³ Ibidem, p. 69.

⁵⁵⁴ Cf. ibidem, p. 65.

⁵⁵⁵ LADARIA, loc. cit.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 70.

do pretório e disse aos que ali estavam: “Eis o homem”⁵⁵⁷. Provavelmente, mal sabia Pilatos que ali fazia uma afirmação antropológica e teológica fundamental para o cristianismo, bem como um reconhecimento do destino de toda a humanidade em Jesus⁵⁵⁸.

É com essa afirmação, apontando para Jesus de Nazaré, que Moltmann responde à pergunta “que é o homem?”: “*Ecce homo! Aqui tens o homem*”⁵⁵⁹, sustentando que, “para a fé, portanto, o conhecimento de Deus e o conhecimento próprio [do homem] vêm a coincidir num ponto: o conhecimento de Cristo”⁵⁶⁰. E, citando Blaise Pascal, sugere que o conhecimento de Cristo permite o equilíbrio entre a presunção e o desespero – aquela pelo conhecimento de Deus sem o da miséria humana, e este pelo contrário –, por nele encontrarmos Deus e a miséria humana⁵⁶¹.

De fato, os reconhecimentos de Deus e do próprio homem no crucificado-ressuscitado são inusitados, sendo que, nos primórdios do anúncio cristão, eram um escândalo para os judeus e uma loucura para os gregos⁵⁶². Mas a verdade é mesmo a de que Jesus irmanou-se aos miseráveis, no mistério do Emanuel (Deus conosco)⁵⁶³. Referindo-se à afirmação joanina de Jesus como imagem de Deus⁵⁶⁴, Comblin defende que “para ver a Deus, não é preciso sair da condição humana, mas apenas ser plenamente homem no sentido que Jesus explica”⁵⁶⁵. E, voltando-se novamente a Cristo, Moltmann vai mais além, dizendo que “o filho do homem é aquele que se identifica com os não-homens, para chamá-lo homens”⁵⁶⁶.

A fé no crucificado-ressuscitado, portanto, comporta tanto um *Ecce homo*, em que se compreende o homem em seu abandono, como um *Ecce Deus*, em que se compreende Deus em seu amor infinito, com o qual se auto-abandona para assumir os abandonados⁵⁶⁷. Para Moltmann, então, a cruz é o distintivo maior do cristianismo, no que este mais se imbuí de humanismo, sendo também a diferença entre fé e superstição⁵⁶⁸. E “a antropologia cristã é

⁵⁵⁷ Cf. Jo 19, 1-5.

⁵⁵⁸ Cf. COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 256-257.

⁵⁵⁹ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sigueme, 1973, p. 35.

⁵⁶⁰ MOLTSMANN, loc. cit (tradução nossa).

⁵⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 36.

⁵⁶² Cf. I Cor 1, 23.

⁵⁶³ MOLTSMANN, op. cit., p. 36.

⁵⁶⁴ Cf. Jo 14, 9.

⁵⁶⁵ COMBLIN, op. cit., p. 257.

⁵⁶⁶ MOLTSMANN, op. cit., p. 37 (tradução nossa). Sobre o não-homem latino-americano, cf. FLORES, A. V. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991, na introdução e no capítulo primeiro da segunda parte (p. 7-10 e 51-62, respectivamente).

⁵⁶⁷ MOLTSMANN, loc. cit.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 38.

uma antropologia do crucificado: por relação a este ‘filho do homem’ o homem conhece sua verdade e se faz homem verdadeiro”⁵⁶⁹.

É este o ensinamento da *Gaudium et Spes*: Jesus Cristo é a resposta aos interrogativos mais profundos do ser humano; nele se encontram a chave, o centro e o fim de toda a história humana⁵⁷⁰; e, especialmente, no número 22: o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado; Cristo revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime; tais verdades têm nele a sua fonte e nele atingem a sua plenitude⁵⁷¹. Luis Ladaria classifica essa relação entre o mistério de Cristo e o mistério do homem como “o ponto mais decisivo do ensinamento conciliar sobre o ser humano”⁵⁷². Diz mais: “o homem verdadeiro, o homem ‘perfeito’, aquele que verifica totalmente a natureza e a vocação do homem é Cristo”⁵⁷³. E García Rubio expõe que “só em Jesus Cristo podemos encontrar a realização plena do que significa ser imagem de Deus, do que significa viver uma existência dialógico-relacional”⁵⁷⁴.

O número 22 da *Gaudium et Spes*, inclusive, é considerado não apenas um ornamento arquitetônico do Documento, mas a pedra angular de todo o seu conjunto⁵⁷⁵. Da mesma forma, é tido como o sentido último do esforço antropológico do Concílio Vaticano II⁵⁷⁶. Apresenta Cristo como a chave de todo o mistério humano, sendo que o mistério de Cristo e o mistério do homem formam, finalmente, um só mistério⁵⁷⁷. Dele se depreende que a plena finalidade da história é dada pelo homem novo, que é Cristo, o qual, pela encarnação, uniu-se de certo modo a cada homem, manifestando assim a suprema verdade sobre o mesmo⁵⁷⁸, bem como recriando e transfigurando o homem velho, desfigurado pelo pecado⁵⁷⁹. “Por sua encarnação, o Verbo mostrou toda a nobreza, todas as riquezas da natureza humana, que nós temos em comum com ele”⁵⁸⁰.

⁵⁶⁹ MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sigueme, 1973, p. 38-39 (tradução nossa).

⁵⁷⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 10.

⁵⁷¹ Cf. *ibidem*, n. 22.

⁵⁷² LADARIA, L. F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÛÉ, B. *História dos dogmas*: Tomo 2 – O homem e sua salvação (séculos V – XVII). São Paulo: Loyola, 2003, p. 130.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁷⁴ RUBIO, A. G., *Elementos de Antropologia Teológica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 109.

⁵⁷⁵ Cf. L'Église dans le monde de ce temps: constitution pastorale “*Gaudium et spes*”. Paris: Mame, 1968, p. 97.

⁵⁷⁶ Cf. MOURoux, J. Sur la dignité de la personne humaine. In: CONGAR, Y. M.-J.; PEUCHMAURD, M. (dir.). *L'Église dans le monde de ce temps: constitution pastorale “Gaudium et spes”*. Tome II: commentaires. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1967, p. 248.

⁵⁷⁷ Cf. MOURoux, loc. cit.

⁵⁷⁸ Cf. CAMPANINI, Giorgio. *Constituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et Spes: introduzione e commento*. Casale Monferrato: Piemme, 1986, p. 48.

⁵⁷⁹ Cf. MOURoux, op. cit., p. 249.

⁵⁸⁰ DELHAYE, P. A dignidade da pessoa humana. In: BARAÚNA, Guilherme (dir.). *A igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 275.

Ademais, se o homem é revelado a si mesmo por Cristo, isto se deve à sua relação com Deus, que é de filiação⁵⁸¹. Daí um antropocentrismo não fechado em si mesmo, mas reconhecedor de que o segredo do homem está em Deus, uma vez que se entenda que a verdadeira revelação do homem é a revelação do verdadeiro Deus, e que as duas são amarradas em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem⁵⁸². E, citando Thomas Gertler, Réal Tremblay destaca que assim como a pessoa de Cristo se funda na relação com o Pai, também o ser humano criado na direção de Cristo atinge sua plenitude na relação com o Pai e o seu amor, pois é chamado a ser filho no Filho (no Cristo)⁵⁸³. É, pois, “uma antropologia que encontra sua verdade última na cristologia”⁵⁸⁴, como diz Dom Cláudio Cardeal Hummes. Dialogando com o homem moderno e pós-moderno, a *Gaudium et Spes* aponta que a verdade, a identidade, a vocação e a missão do ser humano são reveladas em Cristo, o homem novo⁵⁸⁵. Desse modo, integra a realidade humana atual na concepção cristã de homem, bem como aponta os limites e desvios daquela realidade à luz desta concepção⁵⁸⁶.

Jesus Cristo é o ser humano por excelência, plenamente relacional, igual a nós – seres humanos – em tudo, menos no pecado⁵⁸⁷. Ele é a máxima possibilidade para o ser humano, a dizer, aquele que é como o ser humano mais é chamado a ser. Jesus Cristo é quem convida para uma vida digna e feliz, a dizer, correspondente à originalidade da criação e plena de realização e sentido⁵⁸⁸. Ele traduz, em sua vida, o perfeito equilíbrio na integração-inclusão das dimensões da relacionalidade humana, mas não sem conflitos, como as tentações, os sentimentos de abandono e a própria cruz o demonstram. Jesus Cristo é a plena realização e o pleno caminho do ser humano, não conhecendo o egoísmo, nem o imediatismo. Nele, o pecado fez um “curto-circuito”, foi interrompido, não penetrou em sua vida⁵⁸⁹.

⁵⁸¹ Cf. MOUROUX, J. Sur la dignité de la personne humaine. In: CONGAR, Y. M.-J.; PEUCHMAURD, M. (dir.). *L'église dans le monde de ce temps: constitution pastorale "Gaudium et spes"*. Tome II: commentaires. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1967, p. 249.

⁵⁸² Cf. MOUROUX, loc. cit. O comentador destaca aqui, também, as três principais idéias a respeito de Cristo nesse número da *Gaudium et Spes*, quais sejam: sua condição de ser imagem criadora e re-criadora do homem, isto é, o homem perfeito; sua condição de ser homem verdadeiro, no sentido de possuir as mesmas estruturas fundamentais que nós (mãos, razão, vontade, coração), numa verdadeira existência humana; e a sua unidade com a humanidade (em sentido existencial, e não essencialista), que o caracteriza como Salvador da mesma.

⁵⁸³ Cf. TREMBLAY, R. L'Homme (Ep 4,13), mesure de L'homme d'aujourd'hui et de demain: pour un approfondissement de *Gaudium et Spes*. *Studia Moralia*, Roma, p. 71-106, june-junio, 1997, p. 90.

⁵⁸⁴ HUMMES, C. Contribuições da *Gaudium et Spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 625-637, dez. 2005, p. 630.

⁵⁸⁵ Cf. ibidem, p. 630; 634.

⁵⁸⁶ Cf. HUMMES, loc. cit..

⁵⁸⁷ Cf. Hb 4, 15.

⁵⁸⁸ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54-63.

⁵⁸⁹ Cf. II Cor 5, 21: “aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”.

Eis como se expressou João Paulo II, referindo-se ao texto de *Gaudium et Spes* 22, entendendo a redenção como renovação da criação, e ressaltando a presença salvífica de Cristo no coração do homem:

O II Concílio do Vaticano, na sua penetrante análise do ‘mundo contemporâneo’, chegava aquele ponto que é o mais importante do mundo visível, o homem, descendo — como Cristo — até ao profundo das consciências humanas, tocando mesmo o mistério interior do homem, que na linguagem bíblica (e também não bíblica) se exprime com a palavra ‘coração’. Cristo, Redentor do mundo, é Aquele que penetrou, de uma maneira singular e que não se pode repetir, no mistério do homem e entrou no seu ‘coração’. Justamente, portanto, o mesmo II Concílio do Vaticano ensina: ‘Na realidade, só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. Adão, de fato, o primeiro homem, era figura do futuro (*Rm* 5, 14), isto é, de Cristo Senhor. Cristo, que é o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu Amor, *revela também plenamente o homem ao mesmo homem* e descobre-lhe a sua vocação sublime’. E depois, ainda: ‘Imagem de Deus invisível (*Cl* 1, 15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que n’Ele a natureza humana foi assumida, sem ter sido destruída, por isso mesmo também em nosso benefício ela foi elevada a uma dignidade sublime. Porque, pela sua Encarnação, Ele, o Filho de Deus, *uniu-se de certo modo a cada homem*. Trabalhou com mãos de homem, pensou com uma mente de homem, agiu com uma vontade de homem e amou com um coração de homem. Nascendo da Virgem Maria, Ele tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado’. Ele, o Redentor do homem⁵⁹⁰.

Jesus Cristo é a meta e o clímax da autocomunicação de Deus à humanidade⁵⁹¹, diz Rahner, recorrendo à expressão *potentia obedientialis* para significar uma capacidade objetivamente identificada com a essência do ser humano⁵⁹², que é a de ser “sublime, livre e plena autotranscendência para Deus”⁵⁹³, a qual foi possibilitada ao ser humano pelo próprio Jesus Cristo⁵⁹⁴. Jesus é aquele que “ouviu bem” o desejo de Deus para a humanidade, conforme a noção de obediência explicada por Raniero Cantalamessa⁵⁹⁵, permitindo ao ser humano trilhar o verdadeiro caminho na direção dessa autotranscendência. E propõe essa obediência como garantia da alegria completa ao ser humano, fundada na sua própria alegria messiânica, de Filho de Deus⁵⁹⁶.

⁵⁹⁰ Cf. *Redemptor Hominis*, n. 8.

⁵⁹¹ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 213. Nesse sentido, cf. tb. ALFARO, J. *Cristologia y antropologia*. Madrid: Cristiandad, 1973, p. 244 et seq. Alfaro, abordando a encarnação, sustenta que em Cristo o vínculo que une o divino e o humano é tanto imanência como absoluta transcendência, o que se origina na autocomunicação de Deus; é o que ele chama de transcendência e imanência da graça.

⁵⁹² Cf. RAHNER, op. cit., p. 261.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 218.

⁵⁹⁴ RAHNER, loc. cit.

⁵⁹⁵ Cf. nota 496.

⁵⁹⁶ Cf. Jo 15, 9-11. Este capítulo (Jo 15, 1-17) do Evangelho segundo João se inicia com a identificação de Jesus com a videira, no/na qual devem permanecer – haurindo sua graça/seiva – os que desejam gerar frutos (1-8); passa por essa exortação à observância dos mandamentos e à permanência no amor de Deus, como condição e

Todo homem de boa vontade, em tese, deseja viver o humanismo. Mas, antes, é preciso saber quem é o homem. Jesus Cristo, o novo e verdadeiro homem, dá-nos essa ciência. É o Verbo de Deus encarnado o modelo para a humanidade, a dizer, o protótipo à imagem de quem foi modelado o ser humano original⁵⁹⁷. Cristo é imagem do ser humano e, ao mesmo tempo, imagem de Deus, tornando a humanidade uma “imagem da Imagem de Deus”⁵⁹⁸. “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, (...) tudo foi criado por ele e para ele”⁵⁹⁹. “Ele é o primeiro na ordem da intenção de Deus, apesar de não o ser na ordem de execução pessoal”⁶⁰⁰.

Dá a relação entre Adão e Cristo, o homem velho e o homem novo. Adão, nome coletivo para toda a humanidade, que vem da terra (*adam, adamah*), tido como nome próprio do primeiro ser humano⁶⁰¹, foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, em sua liberdade, foi-lhe desobediente, pelo que toda a humanidade restou marcada pelo mesmo pecado. Cristo, por sua vez, modelo dessa criação, por sua encarnação, assumiu a natureza humana, redimindo-a por sua vida plenamente obediente, e restituindo-lhe a dignidade, então manchada pelo pecado fundamental, novamente para o estado de justiça ou de graça. Onde vem a catequese paulina de que “onde avultou o pecado, a graça superabundou”⁶⁰².

García Rubio destaca, inclusive, que é na cruz que aparece mais claramente o paralelo antitético⁶⁰³ entre Jesus e Adão:

garantia da alegria completa (9-11); e culmina na comunicação do mandamento do amor, feita não a servos, mas a amigos, escolhidos para dar frutos, com base no mesmo amor (12-17). Na mesma perícopé, faz-se o destaque da amizade com Cristo como a prática daquilo que ele dá como mandamento (14).

⁵⁹⁷ Cf. RIBEIRO, H. *Ensaio de antropologia cristã: da imagem à semelhança com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 131.

⁵⁹⁸ RIBEIRO, loc. cit.

⁵⁹⁹ Cf. Cl 1, 15-16. Sobre essa afirmação, acrescenta Vitor Feller: “Ele é a causa eficiente, exemplar e final da criação (Col 1, 16). É a causa eficiente, instrumental, operativa, porque o mundo foi criado *por ele*, por meio dele, através dele. É a causa exemplar, modelar, porque o mundo foi criado *nele*, em sua imagem, forma e modelo. É a causa final, escatológica, porque o mundo foi feito *para ele*, para que ele viesse a nós, pela encarnação, e para que o mundo voltasse a ele, pela ressurreição de toda a carne, pela plenificação de toda criatura”. BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, p. 16.

⁶⁰⁰ RIBEIRO, loc. cit.

⁶⁰¹ Cf. Gn 2, 7 e a nota respectiva (“f”) na Bíblia de Jerusalém (cf. BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003, p. 35).

⁶⁰² Cf. Rm 5, 20.

⁶⁰³ Respeitando-se a expressão de García Rubio, por fidelidade de citação, destaca-se, porém, a possibilidade de se afirmar Cristo como plenitude – e síntese – de Adão, e não como sua antítese. O paralelo antitético pode dar a entender que em Adão só há pecado, olvidando-se a bondade radical da criação, e considerando-se o pecado como uma realidade definitiva do protótipo humano, o que não condiz com a fé cristã. Nesse sentido, o entendimento de Luiz Carlos Susin, em recente artigo: “(...) como se pode dizer de Adão e Cristo, o Novo Adão, o começo ainda frágil e a plenitude humana. (...) No socorro e no cuidado, Jesus é o “anti-Caim”. Não é o “anti-Adão”, mas é o “Novo Adão”, o Adão em plenitude”. SUSIN, L. C. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o “pecado original”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 257, p. 5-24, jan. 2005, p. 13; 23.

basta comparar a atitude de Jesus na paixão, tal como é narrada por Marcos, e a atitude de Adão focalizada pelo Javista em Gn 2 e 3. Jesus é interpelado para que se salve descendo da cruz (cf. Mc 15, 29-32). Mas Jesus permanece na cruz. Adão, pelo contrário, quer 'salvar-se' a todo custo tentando ser como Deus. E deslança, assim, um processo de perdição e de destruição. Jesus, fiel à vocação que vem do Pai, se salva e nos salva a todos. Adão se perde (convém lembrar que Adão é cada um de nós pecadores) porque não aceita os seus limites e quer ser Deus⁶⁰⁴.

Essa antítese entre Adão e Cristo se denota, como dito, no contraste entre o pecador e o salvador, o pecado e a justificação ou a graça, a morte e a vida, a desobediência e a obediência, a condenação e a salvação. Trata-se de um comparativo apoiado na solidariedade tanto no pecado com Adão, quanto na graça com Cristo. E é preciso conhecer a Cristo como fonte da graça para conhecer Adão como fonte do pecado, assim como é preciso aceitar o pleno reconhecimento de Deus – o que fez Jesus Cristo – para perceber a recusa de reconhecer a Deus – o que fez Adão. Tudo isso sem esquecer a primazia da graça, como destacado, apesar de toda a maldade que há no mundo e que é fruto do pecado. A certeza de fé dessa primazia permite, em que pesem as destruições causadas por todo tipo de pecado, vislumbrarem-se sempre ao ser humano a alegria e a esperança, e não a tristeza e a angústia.

A atitude de Adão não raramente diz respeito a uma confusão entre o livre arbítrio e a verdadeira liberdade humana, esta que vai além daquele, compreendendo-o, inclusive. Segundo Gozzelino, quatro são os elementos constitutivos da verdadeira liberdade humana, a saber: pobreza nativa (carência de todo ser humano); capacidade de escolha (liberdade de opção); obediência fiel (disposição à opção fundamental); e transformação escatológica (inclinação à plena realização)⁶⁰⁵. Vitor Feller destaca que a caracterização do livre arbítrio se limita à pobreza nativa e à capacidade de escolha⁶⁰⁶. De fato, todo ser humano, *a priori*, é imbuído dessa vontade livre. Mas importa, à frente, dar o salto de qualidade na direção dessa verdadeira liberdade, que coincide com a plena relacionalidade, passando pela obediência fiel e pela transformação escatológica, salto este que é dado pelos santos. Esse salto implica sacrifícios e renúncias, como a cruz, em vista de bens mais perenes e de uma realização definitiva do ser humano, mas precisa ser assumido, embora os tempos atuais não lhe sejam convidativos.

⁶⁰⁴ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 186.

⁶⁰⁵ GOZZELINO, G. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Torino: ElleDiCi, 1985, p. 263-267.

⁶⁰⁶ Cf. FELLER, V. G. Deus-Pai e o sofrimento do mundo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 26, p. 15-34, 1999.

Jesus é exatamente “o ser humano em renovação escatológica”, o homem novo, como bem salienta Gottfried Brakemeier⁶⁰⁷. Mesmo sendo de condição divina, fez-se obediente e assumiu a sua cruz⁶⁰⁸, em consequência de sua fidelidade incondicional, elevando a natureza humana à sua máxima dignidade. Conforme o mesmo autor, Jesus se solidariza com toda a humanidade em suas alegrias e tristezas⁶⁰⁹, esperanças e angústias. E prossegue Brakemeier, dizendo: “Jesus acolheu a não-imagem para restituir-lhe a dignidade perdida”⁶¹⁰. “Ele é simultaneamente norma do ‘humano’ e redentor da ‘desumanidade’”⁶¹¹. Mais que isso, “nele temos o humano em definição divina”⁶¹², a dizer, o Filho de Deus. Na atitude de Jesus, portanto, estão por Ele colocadas as “balizas para o que deve ser considerado verdadeiramente humano”⁶¹³.

Andrés Torres Queiruga é um que afirma que a revelação de Deus acontece na história e na realização humana, sendo que ela é máxima na pessoa de Jesus, razão pela qual a revelação cristã é a plenitude escatológica do humano. Eis o que diz o teólogo galego sobre o sentido concreto e histórico dessa culminação em Cristo:

O longo processo no qual o homem como ser emergente chega ultimamente a si mesmo a partir do encontro com Deus, que se lhe comunica livremente, alcança em Cristo sua plenitude insuperável; plenitude da qual, mediante ele, participa na história a comunidade dos crentes. (...) Se em Cristo falamos de plenitude, significa que a possibilidade humana é exercida nele até o extremo. Cristo como plenitude da revelação quer dizer então que nele acontece de modo insuperável e total o encontro revelador de Deus e o homem. Em outras palavras: a livre decisão divina de comunicar-se totalmente e sem reservas à humanidade encontra em Cristo uma abertura total e sem reservas. Cristo é o homem capaz de experimentar em toda sua radicalidade a presença ativa de Deus que se nos quer dar, e capaz também de acolhê-la com a entrega absoluta de sua liberdade. Constitui, pois, o caso culminante e insuperável desse processo pelo que o homem como ser emergente alcança sua realização última no encontro com Deus, que em Cristo aparece como o que livremente e desde sempre quis dar-se ao homem com um amor irrevogável e definitivamente salvador. Tomado com toda seriedade, isto significa algo enorme em sua simplicidade: *tudo antes de Cristo foi caminho rumo a ele, tudo depois de Cristo é viver a partir dele*⁶¹⁴.

⁶⁰⁷ Cf. BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002, p. 31-32.

⁶⁰⁸ Cf. Fp 2, 6-11.

⁶⁰⁹ Cf. BRAKEMEIER, op. cit., p. 33-34.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 32.

⁶¹² *Ibidem*, p. 33.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 33.

⁶¹⁴ TORRES QUEIRUGA, A. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 239; 241.

Jesus é a particularidade que se torna universal⁶¹⁵, segundo a expressão hegeliana do “universal concreto”. Não se pode compreender Deus em si, senão pela mediação de uma realidade particular. É na encarnação (na contingência histórica de Jesus de Nazaré) que se torna possível assegurar a universalidade de Cristo. Não há como separar Jesus, em sua particularidade humana e concreta, do Cristo, considerado em seu significado divino e universal. Fazendo referência a Von Balthasar, Jacques Dupuis assim salienta:

O mistério de Jesus Cristo é o mistério do total dom de si do Deus do amor à humanidade em seu Filho feito homem, no qual ele chama, por meio de um ‘maravilhoso intercâmbio’, todos os seres humanos a uma comunhão pessoal com ele, como entre um ‘eu’ e um ‘Tu’. Aquilo que é particular do cristianismo e constitui seu caráter absoluto é o ‘Cristo trinitário’. Jesus Cristo é o ‘universal concreto’ (*universale concretum et personale*). Nele coincidem, para além da dialética do único e do histórico, o fatural e o normativo. Ele é pessoalmente ‘o todo no fragmento’ (*das Ganze im Fragment*), pois nele todas as coisas são integradas no Verbo de Deus que é amor⁶¹⁶.

Nesse sentido, como universal concreto, Jesus Cristo é a plenitude do humano autêntico. As virtualidades crísticas estão presentes no humano autêntico, e constituem fatores necessários para manifestar todas as riquezas do mistério de Jesus Cristo. O humano autêntico é o critério da existência cristã e religiosa como um todo, ou a capacidade de entender o senso do religioso como participação na totalidade das coisas, sendo, assim, o critério da unidade na pluralidade. É o que remete à inteligência do coração, e a possibilidade de descobrir o valor de coisas aparentemente insignificantes da vida cotidiana, mas sempre carregadas de humanidade. É aquilo que vai ao encontro da verdade mais profunda do ser humano, na direção da coincidência entre a potência e a ação humanas. É o ético, que é inseparável do teológico. O humano autêntico é a vocação mais sublime do ser humano, que é revelada por Jesus Cristo, o universal concreto, como mencionado.⁶¹⁷

Contudo, apesar de toda a riqueza e profundidade dessas verdades antes expostas, falta “uma teologia da vida e da existência cristã *no mundo* que seja *crístologicamente conseqüente*”⁶¹⁸, pois não há ‘existência’ cristã possível fora dele, como alerta, de forma realista, Carlos Palácio. Isso pressupõe aceitar “que é possível pensar e viver a partir de Jesus

⁶¹⁵ GEFFRÉ, C. *Professione Teólogo: quale pensiero cristiano per il XXI secolo?* Milano: San Paolo, 2001, p. 114.

⁶¹⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 199-200.

⁶¹⁷ Cf. GEFFRÉ, op. cit., p. 231-232.

⁶¹⁸ PALACIO, C. O legado da *Gaudium et Spes* – riscos e exigências de uma nova “condição cristã”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 333-353, set.-dez. 1995, p. 347.

Cristo”⁶¹⁹, como diz esse autor, resgatando-se a unidade cristã perdida, como no caso da relação entre imanência e transcendência, natural e sobrenatural etc, em vista de uma nova condição cristã⁶²⁰, conforme o intuito da própria *Gaudium et Spes*. O cristão deve saber que “Cristo nos deu o exemplo, que devemos seguir pelo novo caminho por ele aberto; nossa vida e morte santificam-se e recebem nova santificação”⁶²¹. E esse exemplo vale para todos os homens de boa vontade, como já destacado.

Faz-se necessária, no dizer de Rahner, uma cristologia⁶²² existencial, a dizer, uma “relação pessoal com Jesus Cristo”⁶²³, própria do verdadeiro cristianismo, em sentido de seguimento de Cristo. E, assim como, de fato, o cristianismo não é mera teoria abstrata, a realização concreta dessa relação não é exclusiva dos cristãos, estendendo-se, obviamente, a todos aqueles que são obedientes a essa orientação na graça, ainda que de modo não refletido expressamente⁶²⁴.

O ser humano, como existencial sobrenatural⁶²⁵, é “evento da absoluta autocomunicação de Deus”⁶²⁶, e precisa acolhê-la livre e responsabilmente, em vista de sua verdadeira liberdade, antes frisada, e de sua máxima realização. Cabe bem ouvir o que diz o Cristo – “eu vos digo isso para que a minha alegria esteja em vós e vossa alegria seja plena”⁶²⁷ – e, bem ouvindo, observar concretamente a Palavra, em seu amor. O Verbo provoca o ser humano à ação. E, nesse amor, o ser humano pode fazer o que quiser⁶²⁸.

⁶¹⁹ PALACIO, C. O legado da *Gaudium et Spes* – riscos e exigências de uma nova “condição cristã”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 333-353, set.-dez. 1995, p. 347.

⁶²⁰ Cf. PALACIO, loc. cit.

⁶²¹ MOOY, S. *Atualização da igreja: comentário sobre a constituição “Gaudium et spes”*. Belo Horizonte: Promoção-da-Família, 1970, p. 45.

⁶²² Partindo de baixo (da antropologia), como é próprio da teologia rahneriana (cf. o esquema de seu curso fundamental da fé).

⁶²³ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 360.

⁶²⁴ RAHNER, loc. cit.

⁶²⁵ Esse conceito rahneriano, que é praticamente uma chave de interpretação de sua antropologia e teologia, diz respeito à ordenação intrínseca que o ser humano possui para Deus, ou seja, à abertura para a vida divina infinita no próprio coração do homem. Cf. RAHNER, K. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 222 et. seq. Cf. tb. RAHNER, K. *Teologia da Liberdade*. Porto Alegre: Paulinas, 1970, p. 27-28. Trata-se de um conceito assumido pela *Gaudium et Spes*, no que concerne à sua abordagem sobre a vocação humana.

⁶²⁶ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 157.

⁶²⁷ Jo 15, 11.

⁶²⁸ Aqui se faz remissão à célebre expressão de Agostinho, em sua sétima homilia sobre a primeira carta de João: “ama e faz o que queiras”. Agostinho exorta que a caridade não é aviltadora e tediosa, mas deve ser guardada no coração – e vivida, é claro –, assim como fervorosa na hora de corrigir, de emendar; se os costumes são bons, devem produzir satisfação; se são maus, devem ser emendados, corrigidos; não se deve amar o erro no homem, mas o homem, que é o que Deus fez; Deus fez o homem, não o erro, e deve-se amar o que Deus fez. Cf. SAN AGUSTÍN. *Homilias sobre la primera carta de San Juan*. Valladolid: Estúdio Agostiniano, 1997, p. 164-165 (tb. 420-421) e 168-170 (tb. 425-430) (7, 8 e11).

2.2 AS DIMENSÕES DA RELACIONALIDADE HUMANA, A PARTIR DO HOMEM NOVO, NA HIPERMODERNIDADE

Sendo a hipermodernidade um fenômeno global, assim como a pós-modernidade, a qual envolve ou antecede a hipermodernidade, é certo que a análise da relacionalidade humana, feita a partir do homem novo, que é Cristo (universal), e adiante confrontada com as marcas do ser humano contemporâneo, tem validade para toda a humanidade, em todos os cantos do mundo. Mas se é igualmente certo que é a partir de Jesus (concreto) que a humanidade veio a conhecer a plena revelação dos mistérios de Deus e do próprio homem, nada mais pertinente do que situar a mesma análise, o que ora se faz a partir do “lugar”⁶²⁹ em que se está, a América Latina.

Vitor Feller, discorrendo prospectivamente em vista da V Conferência Geral do CELAM, em Aparecida, argumentava justamente que não basta uma visão sobre o ser humano moderno e pós-moderno – e também hipermoderno, acrescente-se – sem considerar o preço que se paga por ele mesmo diante dos frutos dessas culturas. Igualmente, não basta uma visão abstrata de ser humano que não responda ou não morda os seus interrogativos fundamentais: quem é ele, que felicidade busca, o que é salvação para ele etc⁶³⁰. É do chão desse ser humano, concretamente situado, e principalmente a partir das tantas cruces nele fincadas, mesmo que sem a ele se limitar, que se deve brotar a reflexão da antropologia teológica cristã.

Na América Latina, portanto, não se pode, ao menos, esquecer – senão se deve nelas insistir – as questões da pobreza, das desigualdades estruturais, das oportunidades diferenciadas, dos direitos facilitados aos que mais podem, dos direitos negados aos que menos podem, da corrupção endêmica, dos lucros aviltantes de restritos segmentos, da miséria da grande massa, da violência e da insegurança, do individualismo galopante, da manipulação midiática, do consumismo frenético, da destruição da natureza, entre tantas outras realidades que também são marcadas pelo pecado, obviamente. São realidades desumanas e desumanizadoras que carecem de redenção, uma vez que desfiguram a criação neste lugar, e gerando, inclusive, o não-homem.

⁶²⁹ Muito mais do que a um lugar geográfico, refere-se aqui a um lugar teológico, o que, quando se fala em América Latina, diz respeito aos pobres. Nesse sentido, cf. SUSIN, L. C. Os pobres como lugar teológico: uma questão hermenêutica crucial de nosso tempo. In: CONGRESSO NACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 20, 2007, Belo Horizonte, MG. Palestra. Sem publicação. CD-ROM.

⁶³⁰ Cf. FELLER, V. G. A antropologia cristã no magistério episcopal latino-americano. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 45, a 21 (n. 3), p. 55-68, 2006, p. 66.

Dom Pedro Casaldáliga indica as características que configuram o homem novo em contexto latino-americano, a partir do homem novo também situado que foi Jesus Cristo, enquanto Verbo encarnado, o homem verdadeiro que, obedientemente, sustentou até as últimas conseqüências o seu compromisso com a libertação do homem, fruto de sua profunda experiência de Deus e de sua opção pelos pobres⁶³¹: lucidez crítica (paixão pela verdade), gratuidade, liberdade desinteressada, criatividade, conflitividade assumida (paixão pela justiça), fraternidade igualitária, testemunho coerente e esperança utópica (tanto histórica, como escatológica)⁶³². Conclui ele: “penso que esses traços correspondem aos traços do Homem Novo de Jesus”⁶³³.

Nesse sentido, com base nas reflexões em torno da V Conferência Geral do CELAM é que se esquematizou o estudo das dimensões constitutivas da relacionalidade humana, a partir do homem novo, na hipermodernidade. Cumpre ressaltar que no Documento de Aparecida – no texto conclusivo – não há uma antropologia teológica explícita ou sistematicamente enunciada, mas tão somente presente em variados e isolados itens do mesmo, especialmente na terceira parte, sobre a vida de Jesus Cristo para nossos povos⁶³⁴. Mas há uma antropologia teológica bastante clara na síntese das contribuições recebidas para a Conferência⁶³⁵, a qual, mesmo não expressamente, segue o espírito da antropologia conciliar, cuja chave é o mistério de Jesus Cristo, o homem novo, principalmente conforme *Gaudium et Spes* 22.

Partindo-se da afirmação desse Documento de síntese das contribuições recebidas para a Conferência (“Jesus Cristo aponta para uma vida humana digna e feliz”), propõem-se os seguintes conteúdos de reflexão: a verticalidade-transcendência e a relação do ser humano com o transcendente (diante da crise de sentido, Jesus nos abre para a Vida da Trindade, e diante da idolatria dos bens terrenos, Jesus nos apresenta a vida em Deus como valor supremo); a horizontalidade interpessoal e a relação do ser humano com o outro (diante do individualismo, Jesus convoca para viver e caminhar juntos, e diante da exclusão, Jesus defende o direito dos fracos e a vida digna de todo ser humano); a horizontalidade material e a relação do ser humano com o mundo (diante das estruturas de morte, Jesus torna presente seu Reino de vida, e diante da natureza ameaçada, Jesus convoca para cuidar da terra); e a verticalidade-profundidade e a relação do ser humano com o próprio eu (diante da

⁶³¹ Cf. FLORES, A. V. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 139-140.

⁶³² CASALDÁLIGA, P. *Com Deus no meio do povo*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 27-29.

⁶³³ *Ibidem*, p. 29.

⁶³⁴ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007.

⁶³⁵ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54-63.

despersonalização, Jesus ajuda a construir identidades integradas, e diante do subjetivismo hedonista, Jesus propõe entregar a vida para ganhá-la).

Note-se que o esquema em tela apresenta exatamente as mesmas dimensões anteriormente aludidas no “gráfico da relacionalidade”, e inicialmente explicitadas no item anterior (2.1) deste capítulo. Nelas, como destacam Dorothea Sattler e Theodor Schneider, compreendem-se a capacidade do ser humano de confiar no amor de Deus, a relação dos homens com o mundo – enquanto criação não-humana –, a experiência da comunhão inter-humana e a existência de cada pessoa como indivíduo⁶³⁶.

Trata-se de um esquema que se pauta nas noções fundamentais que foram antes apresentadas sobre a relacionalidade humana, bem como contempla as suas características intrínsecas, que são a imanência ou interiorização e a transcendência ou abertura do ser humano, com as dimensões que as constituem, como destacado: as relações com Deus, com o outro e com o mundo, no nível da transcendência, e a relação consigo mesmo, no nível da imanência. No nível específico de cada uma dessas dimensões, procurou-se, ainda que não exaustivamente, focar a luz da reflexão cristã sobre o ser humano na hipermodernidade, onde atualmente se situa o mesmo.

Nessa preparação à Conferência de Aparecida, portanto, a síntese elaborada aponta, no âmbito antropológico, para a afirmação que o evangelista João põe na boca do próprio Jesus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”⁶³⁷. Cristo é a “plenitude de vida que diviniza e humaniza; cura e aperfeiçoa nossos desejos de viver melhor”⁶³⁸, de bem viver. É imprescindível a fé para reconhecer esse olhar de Deus (de amor) sobre a realidade, que, ao contrário de frear, acelera na direção e dá pleno sentido ao caminho do humano. Conforme *Gaudium et Spes* 22, é na revelação do amor do Pai que Jesus Cristo nos revela quem somos, bem como a nossa mais sublime vocação e o nosso melhor projeto para atendê-la, numa vida autenticamente humana⁶³⁹.

⁶³⁶ Cf. SATTLE, D. e SCHNEIDER, T. Doutrina da criação. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*: volume I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 203-204.

⁶³⁷ Cf. Jo 14, 6. Vale aqui reproduzir nota a esse versículo: “Estes três títulos são ditos de Cristo em referência aos bens que obtemos graças a ele. Porque nos ensina a verdade concernente à nossa vida moral, é a Verdade (8, 32+). Porque nos ensina como caminhar no caminho que leva ao Pai (8, 12; 11, 9-10; 12, 35), dando-nos ele o próprio exemplo (1Jo 2, 6; Jo 13, 15), é o Caminho. Porque, seguindo esse Caminho, obteremos a Vida (12, 50), ele é a Vida”. Cf. BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003, p. 1879, nota “h”.

⁶³⁸ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 54.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 54-55.

2.2.1 A verticalidade-transcendência: a relação do ser humano com o transcendente

Conforme citado anteriormente, Schillebeeckx compreende as dimensões constitutivas do ser humano nos prismas da verticalidade e da horizontalidade⁶⁴⁰, o que remete à didática visualização do mencionado “gráfico da relacionalidade”. Na verticalidade-transcendência, inclui-se a espiritualidade ou mística do ser humano, em sua relação com Deus, que é Pai⁶⁴¹, na qual somos filhos. Para o mesmo autor, inclusive, a própria liberdade do homem e sua existência horizontal estão fundadas na transcendência vertical⁶⁴². Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante da crise de sentido e diante da idolatria dos bens terrenos.

2.2.1.1 Diante da crise de sentido, Jesus nos abre para a Vida da Trindade

Este aspecto da relacionalidade humana tem direta relação com a compreensão do ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus, ao que já se referiu no item anterior (2.1) deste capítulo. Gonzáles Faus, versando sobre o tema, afirma que o homem tem um coração inquieto, e que essa inquietude tem seu fim e sua razão em Deus⁶⁴³, sendo que o faz citando Agostinho: “fizeste-nos para ti, [Senhor,] e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”⁶⁴⁴.

A própria dignidade do ser humano está implicada na sua condição de imagem e semelhança de Deus, no mesmo passo em que essa condição marca o ser humano como originalmente impulsionado para Deus, o qual também é a força deste impulso, além de sua meta, no caso⁶⁴⁵. E não se trata de uma imagem “fotografável”⁶⁴⁶, mas de uma imagem de

⁶⁴⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 181-182.

⁶⁴¹ Não se olvide que, em perspectiva cristã, o único Deus é Trindade: um só Deus em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo.

⁶⁴² Cf. SCHILLEBEECKX, loc. cit.

⁶⁴³ Cf. GONZALES FAUS, J. I. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 101.

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 101-102. Cf. tb. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 15 (I, 1, 1).

⁶⁴⁵ Cf. GONZALES FAUS, op. cit., p. 100 e 108.

⁶⁴⁶ Cf. ibidem, p. 94.

conformidade ao Filho de Deus⁶⁴⁷, naquilo que diz respeito ao seu modo de ser e agir. O ser humano é criado finito, mas não fechado; esta verticalidade, como abertura ao Criador, que o faz apontar para o céu, mesmo sendo da terra, é distintiva do ser humano⁶⁴⁸. Eis como Rahner explica tal condição:

É dito que o homem é para sempre o ‘companheiro’ (‘partner’) de Deus, em diálogo pessoal com Ele, por palavra e ação. E isto na unidade viva de seu ser concreto e existencial. ‘Partner’ este, do qual não há outro exemplo sobre a terra, o qual se diferencia radicalmente dos animais, embora também ele venha da mesma terra. (...) É dito que o convívio dialógico (‘dialogische Partnerschaft’) com o Criador, fundado na imediata relação com Deus, *sempre* existiu. Não é, portanto, um fato estranho que o homem, a seu talante, poderia evitar. Não é algo que o homem possa eliminar de sua constituição essencial e de sua história (como uma coisa que não devesse existir sempre). A história humana fala de tal modo de um ‘começo’ primordialmente intencionado e realizado por Deus que, em consequência, a dependência para o Criador pertence ao irrecusável modo de ser do homem, que pode ser negado, mas não destruído. E porque a procedência imediata do único e absoluto Deus e Senhor de tudo é superior a toda relação do homem para com quaisquer numes, ídolos, potências ou forças que pretendessem constituir-se em necessário fundamento existencial do homem, por isso tal procedência é colocada no ‘começo’ da humanidade. É a sua fonte primitiva. Para que o homem saiba o que ele próprio é, nas raízes de seu ser, este mesmo ser é apresentado como surgiu no seu próprio começo. Sobre este começo não lhe é narrado apenas algo interessante ou nebuloso. Mas sim e somente aquilo que faz deste ser uma existência fundada em Deus e tornada necessária por Deus⁶⁴⁹.

Schillebeeckx reforça esse entendimento, afirmando que a dimensão vertical inclui todas as demais, e definindo o homem como “um ser que se autodetermina, neste mundo, num diálogo com Deus”⁶⁵⁰. O mistério de Deus é nuclear ao ser humano, e o diálogo entre ambos a tarefa primordial do homem⁶⁵¹, numa “verdadeira reciprocidade na liberdade e no amor”⁶⁵². Desse núcleo e desse diálogo é que brotam as demais relações do ser humano. A pessoa é uma “intimidade teologal com Deus”⁶⁵³, e a encarnação “significa que é no seio da sua intimidade com Deus que o homem encontra o mundo e os outros”⁶⁵⁴, bem como a si mesmo.

Alfaro explica: “o homem é pessoa: a) enquanto é capaz de ser elevado por uma graça a uma relação ‘eu-tu’ com o absoluto e recebê-lo como livre dom pessoal; b) enquanto pode

⁶⁴⁷ Cf. Rm 8, 29: “porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes a imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos”.

⁶⁴⁸ Cf. GONZALES FAUS, J. I. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 94.

⁶⁴⁹ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968, p. 38.

⁶⁵⁰ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 237.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 237 e 241.

⁶⁵² Ibidem, p. 243.

⁶⁵³ Ibidem, 240.

⁶⁵⁴ SCHILLEBEECKX, loc. cit.

alcançar sua plenitude na comunhão pessoal cara a cara com Deus”⁶⁵⁵. A espiritualidade e a alteridade com Deus, portanto, são constitutivas desse ser pessoal (humano), que também é mistério, e elevado pela graça, a qual também eleva as demais dimensões da pessoa. E essa elevação se dá justamente na elevação da espiritualidade e da alteridade com Deus, o que permite concluir que somente nessa relação o ser humano é capaz de encontrar a sua própria plenitude⁶⁵⁶.

A existência cristã, por sua vez, integra as dimensões da relacionalidade humana e as reúne em Cristo⁶⁵⁷. Segundo a Síntese prévia à Conferência de Aparecida, antes referida, é Jesus Cristo quem revela ao ser humano a vida íntima trinitária, isto é, de Deus mesmo, que é comunhão no amor, e amor que transborda; e a participação do ser humano na vida trinitária – pela vida em Cristo, plena interface entre Deus e os homens – é a realidade existencial que efetivamente o personaliza e o dignifica⁶⁵⁸. Trata-se aqui de uma “personalização” diferente da hipermoderna, a qual foi abordada no capítulo anterior, esta que é sustentada numa autonomia que despreza a relação do ser humano com Deus. O decisivo da existência cristã vem de seu próprio fundamento: é a “resposta do homem ao ato definitivo da graça, que Deus cumpriu e revelou em Cristo”⁶⁵⁹, perspectiva esta que é, então, “indivisivelmente teologal-cristológica e antropológica”⁶⁶⁰.

A *Gaudium et Spes* ensina que a autonomia das realidades terrestres é mais que legítima, o que não significa a negação da condição criada do ser humano, bem como que este não dependa de Deus⁶⁶¹. A natureza e a sociedade humana têm suas próprias leis, o que garante a referida autonomia. Mas esta não pode justificar um antropocentrismo sem Deus, uma vez que na negação de Deus está o atentado do ser humano contra a sua própria dignidade original.

A verdade que efetivamente liberta é a “expressão da vontade de Deus a respeito do ser humano, tal qual nos foi transmitida por Cristo”⁶⁶², verdade esta que deve ser conhecida pelo ser humano, no sentido semítico de nele habitar, como princípio moral⁶⁶³. A idéia de personalização, portanto, não deve ser reduzida em razão de um falso conhecimento dessa

⁶⁵⁵ ALFARO, J. *Cristologia y antropologia*. Madrid: Cristiandad, 1973, p. 359 (tradução nossa).

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 360-361.

⁶⁵⁷ Ibidem, 1973, p. 413.

⁶⁵⁸ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 55.

⁶⁵⁹ ALFARO, op. cit., p. 449.

⁶⁶⁰ ALFARO, loc. cit.

⁶⁶¹ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 36.

⁶⁶² BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003, p. 1865, nota “a”.

⁶⁶³ Cf. BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém, loc. cit.

verdade, no qual Deus é visto numa perspectiva totalizante, traduzida para o ser humano em condicionamentos de uma rigidez disciplinar. Deus, como “tu” do homem, não é um outro prepotente, ameaçador, esmagador; “é uma parte real do eu na comunhão do nós. [E] o eu não se afirma negando o tu amado (...), mas abraçando-o (...) na simbiose de uma existência dialogalmente compartilhada”⁶⁶⁴, diz Ruiz de la Peña.

É inegável o valor da autonomia do ser humano contra esse tipo de perspectiva a ele sufocante, assim como a positividade de sua afirmação pela hipermodernidade. Mas também é descabido confundir essa autonomia com uma desnecessidade de balizas segundo as quais o ser humano possa agir em conformidade com a sua condição criada – na graça e na verdade de Cristo. Como já citado, é Cristo quem coloca as “balizas para o que deve ser considerado verdadeiramente humano”⁶⁶⁵. Nelas é que se há de falar em verdadeira personalização, e não na ausência das mesmas, como se a plena realização estivesse no gozo desmedido de tudo o que ser humano possa dispor, e não no desígnio de Deus a seu respeito, o que é falacioso.

A modernidade tentou varrer a religião (o Absoluto) da vida do homem, e a pós-modernidade até que procurou recuperar o valor da religiosidade para o mesmo, mas de forma relativa, fragmentada, sem “rosto”. Assim, na hipermodernidade, o ser humano sente a falta de referências, as quais acabam sendo assumidas pelo mercado. Na verdade, o ser humano não consegue prescindir da *arché* (do princípio), e é carente de um horizonte prescritivo, a dizer, de sentido. Nas mudanças do *cogito* que acontecem prescindindo da realidade de Deus, o ser humano acaba preso em simulacros, que o conduzem a uma felicidade paradoxal e mesmo à decepção, numa espiral frustrante, como destacado no capítulo anterior. É Deus o superlativo do homem⁶⁶⁶, e não sua hipermodernização, nos termos em que esta foi aqui definida.

Rahner afirma que “atingimos o núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência com a afirmação de que o homem é evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus”⁶⁶⁷, noção na qual se deve entender Deus como “um constitutivo interno do homem”⁶⁶⁸. Trata-se, inclusive, segundo ele, do ponto de partida da fé cristã, sendo a pessoa de Jesus Cristo o ponto de chegada dos que assumem essa mesma fé⁶⁶⁹. Daí se dizer que a fé cristã se traduz não como fé em idéias, mas como fé numa pessoa, a qual é pessoa

⁶⁶⁴ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 177 (tradução nossa).

⁶⁶⁵ BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002, p. 33.

⁶⁶⁶ Cf. PEPIN *apud* RUIZ DE LA PEÑA, op. cit., p. 183.

⁶⁶⁷ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 145.

⁶⁶⁸ RAHNER, loc. cit.

⁶⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 146.

divina – a segunda pessoa da Trindade, o Filho –, que se encarnou e assumiu a natureza humana em tudo, menos no pecado. Nela está a verdadeira e plena vocação do ser humano.

A relação com Deus, portanto, é a que confere o sentido primeiro e último da existência humana. E essa relação deve ser pessoal, dialógica e amorosa, a partir da experiência⁶⁷⁰. Revelar-se é promover experiência, o que Deus faz em relação ao ser humano, máxime em Jesus Cristo, e o que o ser humano é convidado a fazer, em todos os níveis da relacionalidade, a partir da verticalidade, com o que se permite conhecer a si mesmo. E ninguém ama o que (ou quem) não conhece. Jesus Cristo, sendo de condição divina, provou da humanidade, demonstrando sua centralidade antropológica (seu foco no ser humano), e convidando a mesma humanidade, através dele mesmo, à experiência de Deus⁶⁷¹, em vista da vida em abundância para todos⁶⁷². Ele é a síntese perfeita entre o divino e o humano, pois nele o amor de Deus, em pessoa, pôde ser ouvido, visto, contemplado e tocado⁶⁷³.

2.2.1.2 Diante da idolatria dos bens terrenos, Jesus nos apresenta a vida em Deus como valor supremo

A idolatria é uma realidade constatada, segundo a revelação judaico-cristã, desde as mais antigas narrativas bíblicas, tanto vétero, como neo-testamentárias. Sua compreensão etimológica é a de uma adoração de ídolos (do grego *eidolon*: figura, representação; e *latrein*:

⁶⁷⁰ Sobre a categoria da experiência como tema de destaque na teologia fundamental, ou mesmo como ponto de partida desta, conferir, entre outras, as seguintes produções de Maria Clara Lucchetti Bingemer, as quais são frutos de uma de suas linhas de pesquisa: BINGEMER, M. C. L. Experiência do sagrado e experiência de Deus (algumas considerações interdisciplinares). *Cadernos MAGIS de fé e cultura*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 47, p. 21-26, 2005; BINGEMER, M. C. L. . Experiência de Deus - a busca por uma identidade. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Brasil, v. VI, n. 11, p. 241-255, 2002; BINGEMER, M. C. L. Deus: experiência histórica e rosto humano - Alguns elementos sobre a questão de Deus no Concílio Vaticano II. In: LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 187-206; BINGEMER, M. C. L. A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária. In: BINGEMER, M. C. L.; CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. (Org.). *O Mistério e a história. Ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Felix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 87-117.

⁶⁷¹ Essa experiência, para ser autêntica, deve se traduzir em abertura aos demais níveis da relacionalidade, pois em si mesma configura um hedonismo espiritual; “quem não ama seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê” (cf. I Jo 4, 20b). Da mesma forma, deve se traduzir em ação prática, pois não há dúvida de que a fé é que salva (cf. Rm 3, 21-31), mas a fé, sem obras, é morta em si mesma (cf. Tg 2, 17).

⁶⁷² Cf. Jo 10, 10. Vale ressaltar que Jesus proclama-se como quem veio trazer vida em abundância, e não livros, regras, ritos etc em abundância; da mesma forma, ele o faz voltado a todos os homens, e não apenas a judeus, cristãos etc. Tais constatações, contudo, não devem induzir à dispensa dos livros, das regras, dos ritos etc, nem à relativização do sentido da religiosidade, em prejuízo de uma mística (espiritualidade) autêntica. Devem, sim, motivar a disponibilização dessas realidades citadas ao efetivo serviço da vida plena a todos os homens, especialmente aos que dela mais carecem.

⁶⁷³ Cf. I Jo 1, 1.

adorar), a dizer, no plano religioso, de objetos que ocupam o lugar de Deus e como tal são adorados⁶⁷⁴. Num plano mais amplo, porém, cabe defini-la como “a absolutização de qualquer realidade criada ou de qualquer produto da nossa imaginação, quando o homem adota diante deles atitude de temor, de afeto ou confiança absolutos”⁶⁷⁵.

Trata-se, pois, de uma aberração, uma vez que se relativiza o absoluto e se absolutiza o relativo. Seu fundamento, por sua vez, em nada mais está senão no próprio desconhecimento do verdadeiro Deus, o que facilita o apego às aparências⁶⁷⁶. Na cultura do simulacro e da sedução sem parar, portanto, onde a imagem vale mais que o real, não é difícil constatar a criação contínua de novos ídolos, cultuados não apenas de forma expressa, mas também pelos comportamentos que, em si mesmos, de forma tácita, evidenciam as posturas idolátricas.

De fato, o ser humano hipermoderno não raramente deposita todas as suas esperanças de felicidade na sua capacidade de consumir, pelo que hoje é identificado como um hiperconsumidor. Estimulado pelas promessas da publicidade, volta quase todas as suas atenções e forças para a satisfação de suas necessidades de consumo, sejam elas reais ou criadas, com o que julga garantir sua felicidade. Torna-se seguidor do “novo Evangelho: ‘Comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr’”⁶⁷⁷, o que o permite caracterizar, de fato, como um ídólatra dos bens materiais.

Daí que, assim como falsos deuses não informam a verdade mais profunda do ser humano, também o hiperconsumismo não atende os seus mais altos anseios, gerando-lhe, do contrário, uma carência contínua e a própria decepção, em face da constatação da finitude da satisfação vivenciada. Trata-se de uma triste felicidade, como sustenta Hervé Carrier:

uma felicidade ligeira, sorridente, jovem, dinâmica, mas que recusa espantosamente toda uma dimensão da condição humana: a liberdade do domínio sobre si mesmo, da coragem diante do sofrimento, da morte, do envelhecimento. Esta felicidade esconde a alegria dos compromissos generosos, as satisfações profundas da fé, as fidelidades custosas, as dedicações desinteressadas, do serviço gratuito, das responsabilidades face à miséria e às injustiças. É uma felicidade egoísta, sem alma e sem Deus⁶⁷⁸.

Nesse mesmo sentido, são precisas as constatações de João Paulo II, na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*:

⁶⁷⁴ Cf. PIKAZA, X. e SILANES, N. (dir.). Dicionário teológico: o Deus cristão (tradução I. F. L. Ferreira... [et al.]). São Paulo: Paulus, 1993, p. 418-420.

⁶⁷⁵ SICRE *apud* PIKAZA e SILANES (dir.), op. cit., p. 418.

⁶⁷⁶ Cf. PIKAZA e SILANES, loc. cit.

⁶⁷⁷ LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 102.

⁶⁷⁸ Cf. CARRIER, H. Sentido da felicidade na sociedade de consumo. *Broteria*, Lisboa, v. 130, n. 1, p. 10-21, jan. 1990, p. 20.

Deveria ser altamente instrutiva uma *desconcertante verificação* do período mais recente: ao lado das misérias do subdesenvolvimento, que não podem ser toleradas, encontramos-nos perante uma espécie de *superdesenvolvimento*, igualmente inadmissível, porque, como o primeiro, é contrário ao bem e à felicidade autêntica. Com efeito, este superdesenvolvimento, que consiste na *excessiva* disponibilidade de todo o gênero de bens materiais, em favor de algumas camadas sociais, torna facilmente os homens escravos da ‘posse’ e do gozo imediato, sem outro horizonte que não seja a multiplicação ou a substituição contínua das coisas que já se possuem, por outras ainda mais perfeitas. É o que se chama a civilização do ‘consumo’, ou consumismo, que comporta tantos ‘desperdícios’ e ‘estragos’. Um objeto que se possui, e já está superado por outro mais perfeito, é posto de lado, sem tomar em conta o possível valor permanente que ele tem em si mesmo ou para benefício de outro ser humano mais pobre. Todos nós experimentamos, quase palpavelmente, os tristes efeitos desta sujeição cega ao mero ‘consumo’: antes de tudo, uma forma de materialismo crasso; e, ao mesmo tempo, uma *insatisfação radical*, porque se compreende imediatamente que — se não se está premunido contra a inundação das mensagens publicitárias e da oferta incessante e tentadora dos produtos — quanto mais se tem mais se deseja, enquanto as aspirações mais profundas restam insatisfeitas, e talvez fiquem mesmo sufocadas⁶⁷⁹.

Da mesma forma, o são suas prospecções em vista do desenvolvimento autêntico do ser humano, compreendendo a correspondência à sua condição de criaturidade, pela qual se manifesta a verdadeira piedade, que consiste em deixar Deus ser Deus, atribuindo-lhe – e somente a ele – o lugar que lhe compete, a saber:

Um desenvolvimento que não é só econômico mede-se e orienta-se segundo a realidade e a vocação do homem visto na sua globalidade; ou seja, segundo um *parâmetro interior* que lhe é próprio. O homem tem necessidade, sem dúvida, dos bens criados e dos produtos da indústria, continuamente enriquecida pelo progresso científico e tecnológico. E a disponibilidade sempre nova dos bens materiais, na medida em que vem ao encontro das necessidades, abre novos horizontes. O perigo do abuso do consumo e o aparecimento das necessidades artificiais não devem, de modo algum, impedir a estima e a utilização dos novos bens e dos novos recursos postos à nossa disposição; devemos mesmo ver nisso um dom de Deus e uma resposta à vocação do homem, que se realiza plenamente em Cristo. Mas para alcançar o verdadeiro desenvolvimento é necessário não perder jamais de vista esse *parâmetro*, que está na *natureza específica* do homem, criado por Deus à sua imagem e semelhança (cf. *Gn* 1, 26): natureza corporal e espiritual, simbolizada — no segundo relato da criação — pelos dois elementos, a *terra*, com que Deus plasma o físico do homem, e o *sopro de vida*, insuflado nas suas narinas (cf. *Gn* 2, 7). O homem, deste modo, passa a ter uma linha de afinidade com as outras criaturas: é chamado a utilizá-las, a cuidar delas e, sempre segundo a narração do *Gênesis* (2, 15), é colocado no jardim, com a tarefa de cultivá-lo e guardar, estando acima de todos os outros seres, postos por Deus sob o seu domínio (cf. *ibid.* 1, 25-26). Mas, ao mesmo tempo, o homem deve permanecer submetido à vontade de Deus, que lhe prescreve limites no uso e no domínio das coisas (cf. *ibid.* 2, 16-17), assim como lhe promete a imortalidade (cf. *ibid.* 2, 9; *Sb* 2, 23). O homem, portanto, sendo imagem de Deus, tem uma verdadeira afinidade também com Ele. Com base nesta doutrina, vê-se que o desenvolvimento não pode consistir somente no uso, no domínio e na posse *indiscriminada* das coisas criadas e dos produtos da indústria humana; mas sobretudo em *subordinar* a posse, o domínio e o uso à semelhança divina do homem e à sua vocação para a imortalidade. É esta a *realidade transcendente* do ser

⁶⁷⁹ Cf. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 28.

humano, a qual é transmitida desde a origem a um casal, o homem e a mulher (cf. Gn 1, 27), e que, portanto, é fundamentalmente social⁶⁸⁰.

Não só é cabível, portanto, como também é necessária a denúncia de todo tipo de idolatria: ao deus-mercado, aos bens acumulados além do necessário para viver dignamente, via hiperconsumo, moda, luxo etc, às tecnologias, aos prazeres, a si mesmo (narcísica) etc. Não se pode admitir que os bens materiais sejam mais importantes que as pessoas e que o próprio Deus e seu desígnio salvífico, assim como que o ter ultrapasse o ser como valor ético⁶⁸¹.

Há que se reconhecer as patologias do consumismo, e as conseqüentes cegueiras que causa⁶⁸², afinal, “que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro se arruinar sua vida?”⁶⁸³. “Não é possível servir a Deus e ao dinheiro”⁶⁸⁴, até porque o desejo de abundância de poucos é a realidade da escassez de muitos⁶⁸⁵, e essa “religião econômica” desencadeia a idolatria, como a da confiança na mão invisível do mercado, que custa o sacrifício de tantas vidas humanas⁶⁸⁶. Importa, pois, “captar a estrutura religiosa secularizada do consumismo e seu caráter idólatrico, porque só assim se percebe que atenta diretamente contra os direitos que o Deus da vida reclama na existência pessoal e social”⁶⁸⁷.

Daniel Izuzquiza propõe o “viver sobriamente” como forma de desmascaramento e combate do consumismo, o que inclui posturas de humildade, programação e controle, contato com os pobres, valorização da dimensão comunitária, não-violência, consumo alternativo, contribuição ecológica cotidiana, ascese e autodomínio, bem como a fixação de algumas regras para não desviar-se no consumir; sem esquecer a verdadeira alegria como plenitude pessoal, e a verdadeira solidariedade como plenitude coletiva, dimensões estas igualmente constitutivas do ser humano⁶⁸⁸.

⁶⁸⁰ Cf. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 29.

⁶⁸¹ Cf. CARRIER, H. Sentido da felicidade na sociedade de consumo. *Broteria*, Lisboa, v. 130, n. 1, p. 10-21, jan. 1990, p. 14. Sobre os modos ter e ser, cf. FROMM, E. *Ter ou ser?* Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1987.

⁶⁸² Cf. MARDONES, José Maria. Claves para interpretar la sociedad de consumo y el tipo de hombre que produce. *Sal Terrae*, Santander, n. 4, p. 251-263, abr. 1988.

⁶⁸³ Mt 16, 26.

⁶⁸⁴ Lc 16, 13.

⁶⁸⁵ Cf. SUNG, J. M. Teologia da libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 97, p. 341-368, set.-dez. 2003.

⁶⁸⁶ Cf. ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 7.

⁶⁸⁷ AGUIRRE, R. El Evangelio como ‘juicio’ a la cultura del consumo. *Sal Terrae*, Santander, n. 4, p. 265-274, abr. 1988, p. 267.

⁶⁸⁸ IZUZQUIZA, Daniel. El difícil arte de vivir sobriamente combatiendo el consumismo. *Sal Terrae*, Santander, v. 83/8, n. 982, p. 729-741, out. 1995, p. 735 et seq.

Também é denunciável a procura da religião como sensação, em vista do gozo e do deleite, e não da busca do outro e do Outro, ou como supermercado, para a compra das “provisões” da semana, e não para a acolhida da vontade de Deus, isto é, de uma religião *à la carte*, ao gosto do freguês, e entregue ao relativismo da atual cultura fragmentada. O cristianismo não pode ser reduzido a essa busca também consumista, sendo que deve suscitar o desejo do verdadeiro Deus no coração do homem. São tendências inumanas de um suposto humanismo, como sustentou Paulo VI⁶⁸⁹.

Cumprido reconhecer, contudo, numa perspectiva positiva, que Deus sempre sobrevive às modas e tendências. O mesmo Paulo VI afirma que, “por outro lado e paradoxalmente, neste mesmo mundo moderno não se pode negar a existência de verdadeiras aspirações cristãs, valores evangélicos pelo menos sob a forma de um vazio ou de uma nostalgia”⁶⁹⁰. É o que Lipovetsky constata, na hipermodernidade, como a reabilitação de grandes tradições ou referenciais de sentido, num reemprego das mesmas sem maiores imposições institucionais, e com traços, tal como o da metamodernidade, de uma metarreeligião sem fronteiras⁶⁹¹.

2.2.2 A horizontalidade interpessoal: a relação do ser humano com o outro

Na horizontalidade interpessoal, vislumbra-se o ser humano situado dentro de uma comunidade humana, o que inclui a sua intersubjetividade, isto é, a sua relação com os outros seres humanos, na qual somos irmãos, formando a grande família humana. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante do individualismo e diante da exclusão.

2.2.2.1 Diante do individualismo, Jesus convoca para viver e caminhar juntos

“O homem é, por natureza, um animal político”⁶⁹², o que a própria filosofia reconhece⁶⁹³. A socialidade é inerente à condição humana, não sendo necessariamente sociais

⁶⁸⁹ Cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 55.

⁶⁹⁰ *Evangelii Nuntiandi*, loc. cit.

⁶⁹¹ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 97-98.

⁶⁹² ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997, p. 15 (n. 1253a).

os animais irracionais, que agem apenas por instinto biológico, ou o próprio Deus, que se faz relacional por vontade, e não por necessidade. Zubiri fala em co-situação ou situação de convivência. Em relação às demais coisas, o ser humano as utiliza; em relação aos demais seres humanos, ele com eles convive. E essa alteridade afeta-o radicalmente, a ponto de se poder afirmar que os outros estão, de certo modo, no ser humano em si⁶⁹⁴. “A referência ao outro é um dado tão primário quanto o de sua irrepetibilidade e autodomínio”⁶⁹⁵.

O magistério da *Gaudium et Spes* destaca um capítulo inteiro da primeira parte do Documento à dimensão comunitária do ser humano⁶⁹⁶, tal como faz em relação à dignidade da pessoa humana e à atividade humana no mundo. É do plano de Deus a vocação humana à familiaridade e à fraternidade, e é da índole natural dessa vocação tal comunitariedade⁶⁹⁷. O Concílio Vaticano II, já em 1965, denunciava o individualismo nascido na modernidade e hoje exacerbado, propondo uma humanidade nova a partir da busca do bem comum, do respeito integral à pessoa humana, inclusive a quem é adversário, da igualdade fundamental (de oportunidades) e da justiça social, sendo crucial a responsabilidade de todo ser humano nesse sentido⁶⁹⁸.

Flick e Alszeghy destacam que a vida em comunhão intratrinitária⁶⁹⁹ é a melhor analogia que se pode fazer para compreender a relação entre as dimensões coletivas e individuais na pessoa humana, isso porque cada pessoa divina, na Trindade, dá-se uma à outra em mútuas relações, o que caracteriza as diferentes pessoas. No caso da pessoa humana, sua plenitude se alcança na medida em que ela se compromete com as demais⁷⁰⁰. De fato, a Trindade é a melhor comunidade⁷⁰¹. E, no ser humano, “essa índole comunitária aperfeiçoa-se e completa-se com a obra de Jesus Cristo”⁷⁰², paradigma primeiro da solidariedade⁷⁰³. Tudo

⁶⁹³ Além do *zoon politikon* de Aristóteles, cabe aqui o destaque ao *alter ego* de Husserl, isto é, à subjetividade transcendental, ou intersubjetividade. Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras Editora, 2001.

⁶⁹⁴ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 223-224.

⁶⁹⁵ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 75.

⁶⁹⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, Parte I, Capítulo II.

⁶⁹⁷ Cf. *ibidem*, n. 24.

⁶⁹⁸ Cf. *ibidem*, n. 26-31.

⁶⁹⁹ O termo utilizado para descrevê-la é *pericorese*, que significa a condição de “girar ao redor de”, referindo-se às três pessoas divinas, que giram ao redor umas das outras e estão reciprocamente umas nas outras, marcando a unidade na pluralidade em Deus.

⁷⁰⁰ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. *Antropologia teológica*. 3. ed. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 170.

⁷⁰¹ Eis o título mais recente do livro de Leonardo Boff sobre o tema: *Santíssima Trindade e a melhor comunidade* (Petrópolis: Vozes, 2003).

⁷⁰² *Gaudium et Spes*, n. 32.

⁷⁰³ É interessante adotar aqui o sentido jurídico que está contido na expressão solidariedade, que é a capacidade de responder junto com (ou por) alguém, ou seja, um vínculo em relação a uma mesma realidade (no exemplo jurídico, uma obrigação); da mesma forma, quanto à responsabilidade, que é a condição daquele que responde. Assim, ninguém mais do que Jesus Cristo assumiu plenamente o vínculo com a natureza humana, como assim como respondeu à sua mais sublime vocação, sendo que tudo o fez gratuitamente.

o que mereceu não se direcionou para si, até porque era sem pecado, mas para toda a humanidade, pela qual se fez pecado, ofertando-a redimida ao próprio Deus. Logo, não há mérito cristão sem que o seja para os outros⁷⁰⁴.

Segundo a Síntese prévia à Conferência de Aparecida, “a vida plena que Jesus Cristo nos oferece tem uma imprescindível dimensão de comunhão”, e “o individualismo e o isolamento não são parte de uma experiência espiritual autêntica”⁷⁰⁵. “O individualismo enfraquece os vínculos comunitários”, bem como “conduz à indiferença pelo outro”⁷⁰⁶. E a busca pragmática e sem maiores preocupações éticas pela afirmação dos direitos individuais, sem a correspondente atenção aos direitos sociais, prejudica a dignidade de todos, principalmente a dos mais pobres⁷⁰⁷. Daí falar-se na dimensão comunitária da fé, que afasta de plano uma perspectiva exclusivamente individual. Os cristãos devem partilhar, uns com os outros, o que são e o que têm, com alegria⁷⁰⁸. Mais que isso, devem buscar a comunhão além das “fronteiras” da fé, a dizer, a comunhão e a solidariedade humanas devem acontecer em toda a sociedade e em todo o mundo.

Como exaustivamente frisado, “a pessoa é um ser *relacional-social*”⁷⁰⁹. Os dados da fé e sua reflexão reforçam esse entendimento, desde os primórdios. Já no relato javista da criação se verifica a noção de que “não é bom que o homem esteja só”⁷¹⁰. Jesus Cristo concentra sua ação e pregação na prática (“como eu vos amei”) e no mandamento (“amai-vos uns aos outros”) do amor⁷¹¹. Praticamente, todos os relatos originados das comunidades da tradição tribalista, na perspectiva vétero-testamentária, e das comunidades cristãs, na perspectiva neo-testamentária, atentam para a essencialidade dessa dimensão de comunhão. E já nas primeiras etapas da vida humana se verifica que a comunidade é necessária, pois sem ela não se consegue sequer sobreviver, nem se realizar humanamente⁷¹².

Helcion Ribeiro sustenta o seguinte entendimento:

⁷⁰⁴ Cf. GONZALES FAUS, J. I. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 664.

⁷⁰⁵ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 57.

⁷⁰⁶ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007, p. 32-33 (n. 44 e 46).

⁷⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 33 (n. 47).

⁷⁰⁸ Cf. At 2, 42-47.

⁷⁰⁹ CUÉLLAR, M. P. *El misterio del hombre*. Barcelona: Herder, 1997, p. 199.

⁷¹⁰ Gn 2, 18.

⁷¹¹ Cf. Jo 13-17, especialmente 15, 12.

⁷¹² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 204.

Ao ser humano, considerado como imagem de Deus, foi atribuído o conceito de pessoa também por causa de sua relação com seu igual. O ser humano é pessoa por estar aberto ao outro e só se realiza no relacionar-se com seu semelhante, como igual. A característica insuprimível do ser pessoal é sua vocação ao diálogo, à comunhão, ao *co-envolvimento*. (...) Pessoa como relação (os animais também se relacionam) implica perceber não apenas individuação e similaridade, mas acolher o outro como próximo (isto os animais não são capazes). É relacionando-me com o outro que me reconheço e o reconheço como pessoa. (...) [E] não basta perceber o outro. É necessário identificá-lo como próximo, para senti-lo como humano. Perceber nele ações, sentimentos, angústias, esperança, tristezas, alegrias, pulsões, como as minhas⁷¹³.

Boaventura Kloppenburg, ao tratar da índole social do homem, o que faz pautado nas linhas da *Gaudium et Spes*, afirma o seguinte:

Ser social por natureza, o homem não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo. (...) A índole social é conatural, intrínseca, essencial, pertencendo à própria natureza humana; não é algo aditado, acidental, extrínseco, uma espécie de complementação que eventualmente nos poderia faltar. Conseqüentemente, sem relação com os outros, o ser humano não pode nem viver nem desenvolver seus dotes⁷¹⁴.

Em outras palavras, a socialidade é parte de sua própria dignidade. E, quanto ao cristão, diz o mesmo autor que sua santificação e salvação não se dão individualmente, o que afirma em consonância com a Constituição Dogmática sobre a Igreja⁷¹⁵. Quando se fala em salvação, portanto, não se pode abordá-la parcialmente, uma vez que a mesma integra todas as dimensões humanas: corporalidade, relação com o meio-ambiente, convivência, relação com estruturas sociais e institucionais, estrutura espaço-temporal, relação entre teoria e práxis, religiosidade e utopia⁷¹⁶. A socialidade, portanto, é fator que não pode ser eliminado em vista da humanização e da personalização do sujeito⁷¹⁷.

De fato, assim como a espiritualidade despida da caridade é mentirosa⁷¹⁸, também a dignidade do ser humano se descaracteriza quando este não se faz relacional e não vive,

⁷¹³ RIBEIRO, H. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?* Antropología teológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 107; 109.

⁷¹⁴ KLOPPENBURG, B. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 171. Cf. tb. KLOPPENBURG, B. Noções basilares humanas na GS. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 677-694, dez. 2005.

⁷¹⁵ Cf. KLOPPENBURG, B. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 172. Cf. tb. *Lumen Gentium*, n. 9: “(...) aprove a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluída qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em um povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente (...)”.

⁷¹⁶ Cf. BALLESTER, M. G. *Jesus, revelacion del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban; Madrid: Edibesa, 1997, p. 253-256.

⁷¹⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 205.

⁷¹⁸ Cf. I Jo 4, 20: “Se alguém disser ‘amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar”.

concretamente, a experiência da alteridade. Essa dimensão comporta uma experiência do próprio “eu”⁷¹⁹. E “o outro só de torna um ‘tu’ para mim no momento em que cessa a simples relação sujeito-objeto”⁷²⁰; quando o outro deixa de ser apenas um bicho curioso ou bizarro⁷²¹; quando o “eu” recua para abrir lugar ao outro, e não simplesmente vai na direção do outro⁷²²; passa-se, assim, do indivíduo egoísta ao “eu” verdadeiro, tudo isso formando base para a justiça e o amor⁷²³.

Mas a tensão ser pessoal—ser social não é fácil de resolver⁷²⁴. Ora se cai no plano do individualismo, claramente denunciado pela fé cristã, ora se cai no plano do coletivismo, também denunciável, sendo que ambos são totalitários⁷²⁵ e materialistas⁷²⁶, ainda que diametralmente opostos um ao outro. Nem um, nem outro, pois, responde adequadamente à realidade humana, pela negação teórica ou prática quer da igualdade fundamental, o que leva a explorações e injustiças, quer da liberdade fundamental, o que leva à aniquilação da subjetividade⁷²⁷. Ambos dizem respeito a uma visão inadequada do ser humano, em base estritamente economicista, seja em forma de liberalismo econômico, seja em forma de marxismo clássico. O humanismo cristão não se reduz à liberdade do indivíduo, como já visto, nem à igualdade da utopia coletiva, nem tampouco a uma perspectiva exclusivamente histórica, que desconsidera a dimensão escatológica do ser humano; da mesma forma, não compactua com o imperialismo capitalista, nem com o messianismo comunista⁷²⁸.

O equilíbrio, então, entre essa liberdade (da individualidade) e essa igualdade (na comunidade) deve ser oferecido pela fraternidade, a qual é parte do desígnio salvífico de Deus à humanidade, como salientado. O homem até pode ser, circunstancialmente, o lobo do homem⁷²⁹, mas não o é na essência de sua dignidade, esta que é relacional, dialógica, convidativa ao encontro. O homem nasce para viver entre irmãos. Assim, uma interessante

⁷¹⁹ ALFARO, J. *Teologia del progreso umano*. Assisi: Cittadella, 1969, p. 51.

⁷²⁰ GUARDINI, R. *O mundo e a pessoa*: ensaio para uma doutrina cristã do homem. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963, p. 170.

⁷²¹ Cf. LIPOVETSKY, *A era do vazio*: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 154.

⁷²² GUARDINI, loc. cit.

⁷²³ GUARDINI, loc. cit.

⁷²⁴ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, op. cit. P. 211.

⁷²⁵ Cf. COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 62.

⁷²⁶ Cf. Documento de Puebla, n. 311-313.

⁷²⁷ ORTEGA, J. G. *Persona y comunidad*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975, p. 6.

⁷²⁸ Cf. Documento de Puebla, n. 311-313.

⁷²⁹ Cf. expressão criada por Plauto e popularizada por Thomas Hobbes. Cf. HOMO HOMINI LUPUS. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

expressão que, de forma simples e profunda, identifica essa dignidade essencial do ser humano é a que aponta a sua vocação para “ser um mano”⁷³⁰.

Mas é inegável, diante de toda a pesquisa feita, que a orientação atualmente reinante é a individualista e consumista, submissa à propalada autodeterminação do mercado, e também estimulada pelos avanços tecnológicos, que mais servem a esse modelo do que a uma finalidade de caráter mais comum. Pior, “o individualismo moderno e a privatização da fé em conexão com uma antropologia bastante penetrada de dualismo fizeram com que o cristão se desinteressasse das realidades macrosociais”⁷³¹. Nesse sentido, a volta à humanidade nova e integral e a redescoberta da solidariedade passam por uma profunda revisão dessa orientação, pois é sabido que já se viveu com muito menos coisas, assim como questionável se o “imaginário capitalista” já teria pervertido demais o ser humano hipermoderno, a ponto deste não conseguir voltar atrás desses maus costumes sociais⁷³².

Mas Lipovetsky ressalta, positivamente, que “o indivíduo moderno é igualmente prudente, afetivo e relacional: a aceleração dos ritmos não aboliu nem a sensibilidade em relação ao outro, nem as paixões do qualitativo, nem as aspirações a uma vida equilibrada e sentimental”⁷³³. Essa constatação tem um pouco a ver com a de Hugo Assmann, no sentido de que o ser humano nem é somente solidário, nem é somente egoísta⁷³⁴. Existe uma ambigüidade, um caos paradoxal, mas, neste mesmo caos, as pessoas ainda buscam na relacionalidade o seu “melhor”⁷³⁵.

2.2.2.2 Diante da exclusão, Jesus defende o direito dos fracos e a vida digna de todo ser humano

É fato notório que a sociedade de consumo, pautada no modelo econômico neoliberal, exclui uma grande massa de pessoas do acesso aos bens da vida, bem como não permite a

⁷³⁰ Cf. ZWETSCH, R. E. *Missão Como Com-Paixão: Por uma Teologia da Missão em Perspectiva Latino-Americana*. 2007. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002, p. 327, nota 619.

⁷³¹ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 314.

⁷³² Cf. MARDONES, J. M. Conflictos sociales: contradicciones y posibilidades de la sociedad actual. *Sal Terrae*, Santander, n. 10(951), v. 80, p. 785-797, nov. 1992, p. 790-791.

⁷³³ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 82.

⁷³⁴ ASSMANN, H. *Reencantar a educação*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 20.

⁷³⁵ LIPOVETSKY, op. cit., p. 83.

todos o mesmo ponto de partida, não sendo verdadeiramente democrática⁷³⁶. Isso se verifica de modo mais grave em realidades locais como a da América Latina⁷³⁷ e a das chamadas nações em desenvolvimento, as quais foram historicamente colonizadas, e seus povos, além de explorados e oprimidos, tornados dependentes de outras potências econômicas⁷³⁸. Não há como negar o que as estatísticas mesmas apontam, em que pese a insensibilidade social diante do fenômeno da exclusão social em massa⁷³⁹. Da mesma forma, contribui para a pintura desse quadro a cultura de não contestação – das estruturas sociais, principalmente –, herdada da pós-modernidade, e imposta implícita ou explicitamente pela mídia e pela espetacularização.

Zygmunt Bauman fala dos “excluídos do jogo”, e de uma espécie de incriminação – e não apenas discriminação⁷⁴⁰ – dos pobres pelo fato em si da pobreza⁷⁴¹. Diante do novo *cogito* “consumo, logo existo”, quem não consome não “é”, e é quase que totalmente marginalizado, na sociedade do ter. É o não-homem gerado por essa cultura, cujo rosto desfigurado se apresenta em todos aqueles que sofrem qualquer tipo de exclusão: o indígena, o negro, a mulher, o embrião, o feto, a criança, o jovem, o idoso, o trabalhador, o faminto, o sedento, o despido, o sem-chão, o sem-teto, o encarcerado, o enfermo etc⁷⁴². É a vida humana ameaçada de muitas maneiras, maciça e impiedosamente.

Cumprir destacar que a dominação é uma realidade complexa, sendo que aqui se propõe apenas a verificar sua existência, a qual é factual, bem como a confrontá-la em face do homem novo e plenamente relacional. As ideologias dominantes, por sua vez, negam ou relativizam essa realidade, apoiando-se na estabilidade habitual das sociedades ditas democráticas, no funcionamento formal das instituições e no espírito de consenso – também formal – que é próprio dessas sociedades, além do aparente silêncio dos pobres, o qual, quando ocorre, dá-se pelo raro acesso de suas vozes aos microfones públicos, senão pelo abafamento expresso das mesmas⁷⁴³. Contudo, muitas são as formas de dominação, a começar

⁷³⁶ Cf. nota 117.

⁷³⁷ Comblin afirma que a ideologia liberal se infiltrou na América Latina já a partir da segunda metade do século XIX, e que nem a proclamação de direitos formais impediu as crescentes desigualdades sociais, numa realidade em que os direitos, em regra, são para as minorias, e em que as maiorias não raramente desconhecem os seus próprios direitos. Cf. COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 64.

⁷³⁸ Cf. FLORES, A. V. *Antropologia da libertação latino-americana (uma ética centrada no homem)*. In: MENESES, P. *et alii*. *A hora da ética libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 30.

⁷³⁹ Cf. SUNG, J. M. *Solidariedade e a condição humana*. *Convergência*, Rio de Janeiro, n. 340, p. 89-109, mar. 2001, p. 90.

⁷⁴⁰ Cabe ressaltar que discriminação significa diferenciação, separação, e não o mesmo que descriminação, que significa a não incriminação, a absolvição, justamente o oposto do que se faz com os pobres.

⁷⁴¹ Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 57 e 59.

⁷⁴² Cf. FLORES, loc. cit.

⁷⁴³ Cf. COMBLIN, op. cit., p. 190-192.

pela dominação de classe, além daquelas que dela derivam⁷⁴⁴. Nesse sentido, é pertinente registrar que o marxismo clássico, no plano do diagnóstico das realidades sociais, merece a mais sincera consideração do olhar cristão sobre as mesmas, até porque o cristianismo é uma proposta religiosa de libertação⁷⁴⁵, e não de dominação.

O Magistério desaprova categoricamente toda forma de liberalismo e individualismo⁷⁴⁶. A *Gaudium et Spes* alerta que a própria liberdade humana “se debilita quando o homem cai em extrema miséria”, assim como “se degrada quando ele, cedendo às demasiadas facilidades da vida, fecha-se numa espécie de solidão dourada”⁷⁴⁷. João Paulo II, em sua Exortação Apostólica *Ecclesia in America*, denuncia os pecados sociais que clamam aos céus, os quais geram violência e rompem a paz e a harmonia entre as comunidades, e situa-nos no contexto do neoliberalismo⁷⁴⁸. Assim constata e responde a questão:

Domina cada vez mais, em muitos Países americanos, um sistema conhecido como ‘neoliberalismo’; sistema este que, apoiado numa concepção economicista do homem, considera o lucro e as leis de mercado como parâmetros absolutos a prejuízo da dignidade e do respeito da pessoa e do povo. Por vezes, este sistema transformou-se numa justificação ideológica de algumas atitudes e modos de agir no campo social e político que provocam a marginalização dos mais fracos. De fato, os pobres são sempre mais numerosos, vítimas de determinadas políticas e estruturas freqüentemente injustas. A melhor resposta, a partir do Evangelho, para esta dramática situação é a promoção da solidariedade e da paz, em vista da efetiva realização da justiça. A tal fim, ocorre estimular e ajudar os que são exemplo de honestidade na administração das finanças públicas e da justiça. Ocorre, outrossim, apoiar o processo de democratização que se está a realizar na América, pois num sistema democrático são maiores as possibilidades de controle que permitem evitar os abusos⁷⁴⁹.

A fé cristã, portanto, aponta a necessidade inalienável da defesa profética e constante da vida. A libertação segue sendo uma necessidade, mas a cultura neoliberal conseguiu minimizar a força dos apelos das utopias, como é o caso da libertação, e como é o próprio caso da utopia do Reino, que não se limita à história, mas nela tem seu germe, nem se

⁷⁴⁴ Cf. COMBLIN, J. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 193.

⁷⁴⁵ “É para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5, 1a), liberdade esta que chama ao serviço uns dos outros, pois é fundada na lei do amor, e não da “devoração” mútua (cf. Gl 5, 13-15). A proposta de libertação cristã é integral, e não apenas coletiva, nem apenas histórica, assim como, sendo religiosa, não prescinde da realidade Deus. Pelo contrário, credita a esta realidade a própria fonte da existência, bem como a última meta da mesma.

⁷⁴⁶ Cf. DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2007, n. 3726, 3741, 3772, 3937, 3940s, 4330, 4451, 4454, 4463, 4509, 4766. Cf. tb.: Documentos de Medellín (n. 1.10) e de Puebla (n. 92, 418, 495, 497, 542, 546); PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*; tradução CNBB. São Paulo: Paulus, 2005 (com destaque ao capítulo VII, sobre a vida econômica); e BRUSTOLIN, L. (org.) *Estudos de doutrina social da Igreja*. Porto Alegre: EST, 2007.

⁷⁴⁷ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 31.

⁷⁴⁸ Cf. *Ecclesia in America*, n. 56.

⁷⁴⁹ *Ecclesia in America*, n. 56.

restringe ao coletivo, mas é incondicionalmente pautada na solidariedade. A libertação integral não pode prescindir da dimensão sócio-política-econômica, especialmente num contexto como o latino-americano. É nesse sentido a proclamação da Síntese prévia à Conferência de Aparecida:

Discípulos daquele que foi pobre entre os pobres e frágil como muitos em seu povo oprimido, não podemos, no meio do mundo dos fortes, deixar de ser defensores da vida em risco e artífices de uma cultura da vida. (...) Hoje é urgente que a fé católica de nossos povos latino-americanos se manifeste numa vida mais digna para todos. Contemplando a multidão de pobres e desempregados, que são excluídos de tantos benefícios sociais, não podemos conceber uma oferta de vida de Cristo sem um dinamismo de libertação integral, de humanização e de inserção social, no qual os pobres sejam reconhecidos como sujeitos de seu próprio destino⁷⁵⁰.

A propósito, o critério-base do juízo final é o da caridade, pelo qual, inclusive, o próprio Cristo se reconhece na pessoa dos mais pequeninos⁷⁵¹. Jesus chama os que nele crêem a darem estes mesmos de comer àqueles que têm fome⁷⁵². Mas essa saciedade não deve advir de um assistencialismo descomprometido com a vida plena do pobre, e sim de uma prática transformadora que contribua para o fim das estruturas de morte, e que permita o alcance por todos, sem exceção, das condições da dignidade humana que a fé cristã sustenta. “A humanidade nova está profundamente ligada à luta dos pobres contra a pobreza, contra a situação de opressão e ao chamado à conversão de todos os seres humanos”⁷⁵³.

Nesse sentido, positivamente, até vislumbram-se iniciativas concretas de promoção humana em seu mais amplo sentido, inclusive no seio da Igreja Católica. Mas é mister reconhecer que, como regra, “parece que as grandes causas não interessam mais”, e “o que importa é unicamente encontrar respostas satisfatórias para os problemas e as necessidades da pessoa, numa perspectiva imediatista e acentuadamente individualista”⁷⁵⁴, como diz García Rubio. Tudo o que pede algum nível de desinstalação de si mesmo e de saída da chamada zona de conforto parece não ser muito convidativo ao ser humano hipermoderno, que pouco faz contra a apatia social.

No entanto, a experiência autêntica de Deus não é meramente pessoal⁷⁵⁵, nem tampouco comunitária no mero sentido dos costumeiros grupos de pertença do sujeito. É

⁷⁵⁰ *Ecclesia in America*, n. 56.

⁷⁵¹ Cf. Mt 25, 40: “Tudo o que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes”.

⁷⁵² Cf. Mt 14, 16.

⁷⁵³ GONÇALVES, P. S. L. *Liberationis Mysterium: o projeto sistemático da teologia da libertação: um estudo teológico na perspectiva da regula fidei*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

⁷⁵⁴ RUBIO, A. G. *Elementos de Antropologia Teológica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 19.

⁷⁵⁵ Nesse sentido, é lapidar o recente ensinamento de Bento XVI, em sua primeira encíclica (Deus é amor): “Se na minha vida falta totalmente o contato com Deus, posso ver no outro sempre e apenas o outro e não consigo

necessário voltar-se para os pobres, os preferidos de Deus, a partir dessa caridade verdadeira e universal⁷⁵⁶. Tal opção constitui a “síntese concreta do anúncio do Deus de Jesus Cristo e expressão da luta antiidolátrica como fidelidade ao Evangelho e qualidade do nosso serviço ao ser humano de hoje”⁷⁵⁷.

Como Cristo, é preciso viver a compaixão⁷⁵⁸, a partir de uma profunda ética de alteridade, pela qual se faça a escuta do outro, numa abertura “à verdade que se comunica na proximidade concretíssima do outro”⁷⁵⁹, e pela qual se veja o outro como rosto, como igualmente digno de respeito, e até mesmo como prioridade – pois é o Cristo! –, inclusive na diferença, e contra toda indiferença. Faz-se mister uma ética como “filosofia primeira”⁷⁶⁰, em que o ser humano seja um pelo outro, isto é, viva a responsabilidade para com os outros, afinal, “é a responsabilidade que nos faz existir e é o existir que nos torna responsáveis”⁷⁶¹. Uma ética do cuidado, do carinho, que é a ética do humano, gratuita e solidária, especialmente aos que mais precisam, aos primeiros destinatários da Boa Nova⁷⁶². Os crucificados de hoje têm que ser descidos da cruz, ao que Jon Sobrino chama de princípio misericórdia⁷⁶³.

2.2.3 A horizontalidade material: a relação do ser humano com o mundo

Na horizontalidade material, vislumbra-se a atividade humana no ambiente onde o mesmo está situado, o que inclui a relação que o ser humano mantém com o mundo concreto,

reconhecer nele a imagem divina. Mas, se em minha vida negligencio completamente a atenção ao outro, importando-me apenas com ser ‘piedoso’ e cumprir os meus ‘deveres religiosos’, então definha também a relação com Deus”. Cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é amor*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2005, p. 25.

⁷⁵⁶ MIRANDA, M. F. *Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 25. Cf. tb. PIXLEY, J. e BOFF, C. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987; RIEGER, J. (ed.) *Opting for the margins: postmodernity and liberation in christian theology*. New York: Oxford University Press, 2003. Segundo Pixley e Boff, compreende-se a pobreza tanto em sentido material, como espiritual, sendo ambas frutos de pecado, e as quais não se confundem com a pobreza evangélica, esta desejada (p. 163 et seq.).

⁷⁵⁷ PELLÁ, A. V. *Tendas e tabernáculos: religião e pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 100.

⁷⁵⁸ Aqui entendida como sentir em si a dor e o sofrimento do outro. Cf. SUNG, J. M. Solidariedade e a condição humana. *Convergência*, Rio de Janeiro, n. 340, p. 89-109, mar. 2001, p. 90 et seq.

⁷⁵⁹ FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 116.

⁷⁶⁰ Sobre o tema, não deixar de conferir SUSIN, L. C. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: EST/Vozes, 1984, bem como a obra de e sobre Emmanuel Levinas.

⁷⁶¹ FORTE, B. *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 154.

⁷⁶² Cf. Lc 4, 18: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres (...)”.

⁷⁶³ SOBRINO, J. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994. Cf. tb. VIGIL, J. M. (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

isto é, a sua grande Casa, na qual somos administradores. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante das estruturas de morte e diante da natureza ameaçada.

2.2.3.1 Diante das estruturas de morte, Jesus torna presente seu Reino de vida

O Reino de vida é o “projeto de Deus para toda a humanidade”⁷⁶⁴. “É justiça, paz e alegria no Espírito Santo”⁷⁶⁵ para todos os homens, ou seja, é a realização de toda a humanidade, e não somente de parte dela, em todas as suas dimensões⁷⁶⁶. É a vida plenamente relacional acontecendo em todas – e entre todas – as pessoas, num mundo redimido e recapitulado, conforme a vontade de Deus. Ademais, o Reino de Deus é um dos elementos centrais do núcleo histórico de Jesus de Nazaré, além da sua relação com Deus-Pai e da sua morte na cruz⁷⁶⁷. O Reino de Deus constitui a mensagem e a prática de toda a vida pública de Jesus, como messias e profeta⁷⁶⁸. E foi justamente em consequência de sua fidelidade incondicional a Deus-Pai e do anúncio do Reino e da denúncia do anti-Reino que ele foi condenado à cruz, sem qualquer culpa, mas assumindo a culpa da humanidade decaída, razão pela qual sua morte inocente é redentora.

O Reino de Deus é o sentido último da história, sendo que com ela não se confunde, mas nela é germinal, e a meta integral da libertação da humanidade. Inclusive, é a plenitude da experiência de Deus pelos homens, com o que se pode afirmar que ele se realiza de modo definitivo na pessoa de Cristo. Mas a história, como sabido, é ambivalente, e mesmo “já” sendo portadora da semente do mesmo, “ainda não” contempla tal plenitude, reservada à nova terra e ao novo céu (à escatologia). Daí a necessidade da fé àquele que caminha nessa direção⁷⁶⁹. Entretanto, independentemente dessa plenitude não contemplada, cabe ao ser humano a constante busca de tal meta neste mundo, sendo que o bem comum é a melhor medida da verificação de seu alcance⁷⁷⁰.

⁷⁶⁴ FELLER, V. G. *Jesus de Nazaré: Homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 40.

⁷⁶⁵ Cf. Rm 14, 17b.

⁷⁶⁶ Cf. FELLER, loc. cit.

⁷⁶⁷ Cf. ibidem, p. 36.

⁷⁶⁸ Cf. ibidem, p. 40.

⁷⁶⁹ Cf. LLONA, C. *El Reino de Dios frente a la historia del hombre*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 3), p. 5-21.

⁷⁷⁰ Cf. idem, *La liberacion del hombre, tarea del reino de Dios*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 4), p. 5-6.

Muitas são as sombras, porém, que encobrem a luz do desígnio salvífico universal de Deus, concretizado no seu Reino. Diante da citada ambivalência da história, verificam-se muitas situações que, ao invés de promover a vida, constituem estruturas de morte: é o anti-Reino, com suas idolatrias e seus poderes a serviço de si mesmos. Em termos materiais, na relação do ser humano com o mundo, pois, é inegável que o neoliberalismo, enquanto modelo sócio-político-econômico atualmente vigente, é o responsável primeiro pela estrutura de injustiça hoje reinante, conforme antes destacado, especialmente nas palavras de João Paulo II⁷⁷¹.

Emmanuel Mounier destacou que o capitalismo – versão anterior do neoliberalismo – é uma negação do humanismo, pois organiza seus processos não focado na pessoa, mas no lucro⁷⁷². Basta perguntar a qualquer comerciante sobre a finalidade de sua atividade econômica. Mas alguém se referirá a Adam Smith e dirá que é esse interesse egoísta do comerciante – o *self-interest*, como o do padeiro que se levanta na madrugada para que as pessoas possam comprar seu pão pela manhã – que move, invisivelmente, o bem-estar dos demais⁷⁷³. Em que pese, todavia, a necessidade de se reconhecer a validade desse bem-estar e, nesse sentido, da tese básica do liberalismo econômico, cumpre registrar que a mesma não é de todo válida. Olvida o fato incontestado de que no regime capitalista, o lucro pede mais lucro, gerando a ganância e o desejo de acumulação, o que, em regra, faz o capital se transformar em senhor e o trabalho em escravidão⁷⁷⁴. Logo, esse regime, além de imoral, atenta contra o primeiro artigo do credo cristão (“creio em um só Deus”⁷⁷⁵), bem como contra a dignidade da pessoa humana, conforme reconhecido pela mesma fé.

Mas trata-se do regime atualmente vigente, quase como uma religião⁷⁷⁶. É o mesmo capitalismo com a face sempre renovada, inclusive em versão cultural, e com a atual centralidade no mercado financeiro (movimentos de capitais) e o suporte cada vez maior da

⁷⁷¹ Cf. *Ecclesia in America*, n. 56.

⁷⁷² Cf. MOUNIER, E. *Capitalismo: uma forma de inhumanismo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudos Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 25), p. 1 e 13.

⁷⁷³ Cf. ADAM SMITH. In: Wikipedia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith>. Acesso em: 20 de dez. de 2007.

⁷⁷⁴ Cf. MOUNIER, op. cit., p. 16.

⁷⁷⁵ Cf. Símbolo niceno-constantinopolitano. In: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000, p. 58.

⁷⁷⁶ Nesse sentido, é interessante a elaboração metafórica feita no Fórum Social Mundial. Metáfora inicial: religião – neoliberalismo. Metáforas derivadas: divindades – moedas (dólar, euro, iene), mercado e capital; idolatria das divindades – culto às idéias do neoliberalismo; igrejas – bolsas de valores; santos ofícios – FMI e OMC; hereges – todos que acreditam em outros valores; regras canônicas e princípios ortodoxos para legitimar os rituais – regras econômicas ditadas pelo FMI e OMC; vasto clero – economistas, administradores de empresas; multidões profanas – os que não conhecem as verdades do neoliberalismo; opiniões heréticas (quem não professa essa “religião”) – FSM ou “povo de Porto Alegre”, que não aceita o neoliberalismo; teólogo – Sir Adam Smith. Cf. PAULO, M. C. I. de M. As metáforas na constituição do discurso do Fórum Social Mundial. *Revista Análise – série ciências humanas*, São Carlos, n. 3, p. 119-126, dez/2004.

alta tecnologia, que serve ao dinheiro para que este seja capaz de gerar mais dinheiro. Um dos elementos do tripé da modernidade que, exacerbado a uma potência superlativa, constitui a hipermodernidade, é exatamente o império da economia de mercado ou neoliberal. É o liberalismo globalizado, acompanhado, inclusive, da mercantilização dos modos de vida, como ressalta Lipovetsky⁷⁷⁷. É contra ele, portanto, que deve se concentrar a luta estrutural – contra a estrutura do pecado social – em favor do Reino de Deus. Num mundo de ideologias veladas, é preciso lutar em favor dos “altos interesses dos pobres”, a dizer, da vida em abundância para todos.

Diante das estruturas de morte que assolam o mundo neoliberal, urge à fé cristã defender o que Paulo VI chamou de “civilização do amor”⁷⁷⁸, e João Paulo II de “nova cultura da vida humana”⁷⁷⁹. Louis Lebret destacava a importância da construção daquela que chamava de “civilização da ascensão humana universal” e de “civilização do desenvolvimento integral harmonizado”⁷⁸⁰, ou de uma “sociedade de inspiração cristã”⁷⁸¹.

Jacques Maritain, preocupado com o humanismo integral⁷⁸², o qual se radica no Deus verdadeiro, afirmava que este pressunha uma transformação das estruturas sociais, bem como do próprio homem, em vista da realização do Evangelho e do Reino, ao que chamava de nova era de cultura cristã⁷⁸³. A “nova cristandade” deve ter por fim o bem comum, o qual deve servir à pessoa humana⁷⁸⁴. Logo, a mesma somente tem sentido com o fim do capitalismo – o que não significa que venha a ter uma base coletivista – resgatando-se o devido valor da palavra democracia, e pautando-se sobre o princípio da fraternidade⁷⁸⁵. O tempo passou e, com ele, esses humanistas, mas a necessidade de uma nova sociedade liberta do modelo capitalista ainda se faz presente na hipermodernidade, uma vez que é altamente questionável falar-se em “ética liberal”, considerando as reais metas do modelo neoliberal e

⁷⁷⁷ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 53.

⁷⁷⁸ Cf. Mensagem de Sua Santidade Paulo VI para a celebração do “Dia da Paz”, em 8 de dezembro de 1976, em vista do dia 1º de janeiro de 1977. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19761208_x-world-day-for-peace_po.html>. Acesso em: 21 de dez. de 2007.

⁷⁷⁹ Cf. *Evangelium Vitae*, cap. IV.

⁷⁸⁰ LEBRET, L. J. *Manifesto por uma civilização solidária*. São Paulo: Duas Cidades, 1963, p. 86 e 89.

⁷⁸¹ Cf. idem. *Bases para uma sociedad de inspiracion cristiana*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 16).

⁷⁸² Cf. MARITAIN, J. *Por um humanismo cristão: textos seletos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 54 et seq.

⁷⁸³ Cf. idem. *La tragedia del humanismo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 3), p. 24 e 26.

⁷⁸⁴ Cf. idem. *El cristiano y el mundo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 4), p. 20.

⁷⁸⁵ Cf. idem. *Hacia una nueva cristiandad*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 5), p. 22, 28 e 29.

de seus atores⁷⁸⁶, bem como os sinais históricos de sua realização no mundo, os quais, por si só, evidenciam o quanto ele é nocivo à dignidade da humanidade toda.

Nesse sentido, a Síntese prévia à Conferência de Aparecida afirma que “tornou-se totalmente imprescindível cooperar de diversas maneiras para erradicar as causas estruturais dos males que afligem nossos povos”⁷⁸⁷. Não bastam medidas paliativas de cura, mas é mister evitar as novas vítimas dos sacrifícios da “religião neoliberal”. O documento também reforça a urgência do Reino⁷⁸⁸, presente na história em forma de semente, a qual aqui precisa ser cultivada e crescer, a fim de gerar frutos de eternidade. Em Medellín, já se reforçava a compreensão conciliar de que “não confundimos progresso temporal com Reino de Cristo; entretanto, o primeiro, ‘enquanto pode contribuir a ordenar melhor a sociedade humana, interessa em grande medida ao Reino de Deus’ (GS 39)”⁷⁸⁹. E, numa era de apatia, destaca a importância da organização e da mobilização em sociedade, através de redes que impeçam o crescimento dessas estruturas de pecado, bem como defendam a prioridade da pessoa humana

⁷⁸⁶ A revista Exame, uma das principais referências editoriais periódicas no segmento de empresas e negócios no Brasil, atribuiu à capa da sua recente edição comemorativa de 40 anos o título “como o mundo realmente funciona”, com o que seus editores reverenciam o mercado financeiro como o grande propulsor da economia atual, os indivíduos como os grandes detentores do poder, e a tecnologia como o grande instrumento das constantes mudanças. As matérias comportam uma visão, expressa ou tácita, de que o neoliberalismo é um modelo consolidado e sem volta, no qual, por exemplo, os pobres são vistos como “mercado de consumo”, e a preservação ambiental é tratada, na prática, como uma preocupação de segundo plano. Mesmo quando se fala em combater a pobreza, admite-se que as desigualdades na distribuição de renda continuarão aumentando, ou quando se fala em sustentabilidade, isso não raramente se dá por mero marketing, ou por força de uma situação-limite. Mas, em ambos os exemplos, nunca se trata de tais questões fora do contexto do mesmo modelo, nem muito menos se cogitando a possibilidade de perdas nos lucros próprios. Cf. EXAME. Como o mundo realmente funciona. São Paulo: Abril, a. 41, n. 23, Edição especial de aniversário, 2007.

⁷⁸⁷ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 59. Sobre a erradicação da causa estrutural dos males, é elucidativa esta antiga lenda indiana (segundo Gilberto Dimenstein): “Sentados à beira do rio, dois pescadores seguram suas varas à espera de um peixe. De repente, gritos de crianças trincam o silêncio. Assustam-se olham para a frente, olham para trás. Nada. Os berros continuam e vêm de onde menos esperam. A correnteza trazia duas crianças pedindo socorro. Os pescadores pulam na água. Mal conseguem salvá-las com muito esforço, quando ouvem mais berros e notam mais quatro crianças debatendo-se na água. Desta vez, apenas duas são resgatadas. Aturdidos, os dois ouvem uma gritaria ainda maior. Dessa vez, oito crianças vindo correnteza abaixo. Um dos pescadores vira as costas ao rio e começa a ir embora. O amigo exclama: - Você está louco, não vai me ajudar? Sem deter o passo, ele responde: - Faça o que puder. Vou tentar descobrir quem está jogando as crianças no rio”. Disponível em: <<http://www.percepcoes.org.br/editorial.asp>>. Acesso em: 21 de dez. de 2007.

⁷⁸⁸ Vitor Feller destaca três indispensáveis condições para a realização do Reino, as quais se exigem mutuamente (não basta a realização isolada de uma ou outra, portanto): a condição mínima (necessidades básicas da vida – comida, casa, trabalho etc); a condição média (necessidades de cultivo do espírito – relações sociais, artes, lazer etc); e a condição máxima (necessidade do transcendente absoluto – ressurreição final, encontro definitivo com Deus, vida eterna etc). Cf. FELLER, V. G. *Jesus de Nazaré: Homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 41. Nesse sentido, vale conferir a Pirâmide de Maslow, conforme a hierarquia das necessidades por ele elaborada, em prisma estritamente psicológico (e, por isso, questionável): necessidades fisiológicas, de segurança, de relacionamento, de estima e auto-realização. Cf. HIERARQUIA DE NECESSIDADES DE MASLOW. In: Wikipedia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hierarquia_de_necessidades_de_MaSlow>. Acesso em: 21 de dez. de 2007.

⁷⁸⁹ Documento de Medellín, n. 1.5.

diante de todas as possibilidades científicas, tecnológicas e econômicas.⁷⁹⁰ Essa participação compromissada e protagonista dos cristãos, mas não só destes, inclusive política, deve acontecer mesmo às custas de eventuais perseguições de todo tipo, por causa do homem novo, até porque são bem-aventuradas⁷⁹¹.

2.2.3.2 Diante da natureza ameaçada, Jesus convoca para cuidar da terra

Abordou-se anteriormente a necessidade da defesa do direito dos fracos e da vida digna de todo ser humano, diante das exclusões atualmente verificáveis no mundo. O grande mérito da teologia da libertação foi o de ouvir o grito do oprimido, assim como Deus fez no início da história do povo de Israel⁷⁹², dando ao pobre a devida centralidade teológica. Mas acontece que não é somente o grito dos pobres que pode e deve ser ouvido no mundo de hoje:

Gritam as águas, gritam as florestas, gritam os animais, gritam os ecossistemas, grita a Terra. Todos esses também são vítimas da mesma lógica que cria os empobrecidos. Por isso a Terra e a natureza são exploradas e devastadas. Na opção preferencial pelos pobres contra a pobreza e pela libertação – marca registrada da teologia da libertação – cabe o Grande Pobre que é a Terra, única casa comum que temos para morar⁷⁹³.

Leonardo Boff, discorrendo sobre duas utopias urgentes para o século XXI, destaca, entre elas, a da salvaguarda da Casa Comum, e com certo caráter de urgência, uma vez que a civilização hipermoderna construiu uma espécie de princípio de autodestruição⁷⁹⁴. Assim, diante da natureza ameaçada, mais do que necessário, é urgente cuidar da terra. A integralidade do ser humano passa pela relação com o mundo, até porque sua ligação com a terra remonta às origens (*húmus* – terra fecunda; *adamah* – terra fértil⁷⁹⁵). E a sua libertação integral pressupõe a libertação da terra⁷⁹⁶.

⁷⁹⁰ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 59-60.

⁷⁹¹ Cf. Mt 5, 11-12.

⁷⁹² Cf. Ex 3, 7: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias”.

⁷⁹³ Cf. BOFF, L. Duas utopias urgentes para o século XXI. In: SUSIN, L.C. (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 240.

⁷⁹⁴ Cf. ibidem, p. 239-244. A outra utopia destacada é a da salvaguarda da unidade da família humana.

⁷⁹⁵ Cf. ibidem, p. 241.

⁷⁹⁶ Cf. ibidem, p. 240.

É possível afirmar que há uma crise ecológica sem precedentes, sendo que os dados nesse sentido são bastante conhecidos, já que constituem objeto de muitos estudos⁷⁹⁷. Uma simples pesquisa na Internet⁷⁹⁸ permite constatações alarmantes sobre o atual quadro de degradação ambiental e as conseqüentes – embora indesejáveis – mudanças nos fatores da natureza, como o clima (aquecimento global), a água (poluição e escassez), o ar (poluição e doenças), o solo (poluição e desertificação) etc. O exemplo da água é lapidar para dar o tom da preocupação:

Com a crescente e acelerada degradação do meio ambiente, incluindo poluição de recursos hídricos, já são apresentados índices alarmantes de escassez de água, sendo estimado que 20% da população de todo o mundo em 30 países já sofra com a falta de água. E é previsto para que em 2025, segundo a Unesco, 1,8 bilhão de pessoas estejam sofrendo com a escassez de água em níveis alarmantes e no mesmo período, dois terços da população mundial pode ser afetada por este problema⁷⁹⁹.

Ruiz de la Peña resume em quatro as “pontas do *iceberg* ecológico”, a saber: contaminação ambiental (poluição em geral), superpopulação (explosão demográfica), extenuação dos recursos naturais (limitação das reservas naturais da terra) e corrida armamentista (militarização dos países, principalmente das maiores potências econômicas). Sem esquecer a interligação mútua entre esses quatro fatores, que se realimentam e se multiplicam reciprocamente.⁸⁰⁰

Leonardo Boff, portanto, diante da crise, que é sempre oportunidade de transformação ou de re-criação, aponta o holismo como o novo paradigma emergente, justamente a partir de noções relacionais como a re-ligação e a inclusão⁸⁰¹. Para ele, eis como deve ser entendido o universo, na perspectiva holística:

O universo é mais do que o conjunto de todos os objetos existentes e potenciais. É a relação e a comunhão que todos eles entretêm entre si. Essa rede de relações que enreda todos os objetos reais e virtuais possui as características próprias de um sujeito: história, interioridade e espiritualidade. Então, podemos dizer que o universo é o conjunto de todos os sujeitos reais e potenciais interconectados entre si⁸⁰².

⁷⁹⁷ Cf. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 535.

⁷⁹⁸ Cf. matérias especiais e notícias, praticamente diárias, sobre o aquecimento global; por exemplo, a disponível em <<http://noticias.terra.com.br/ciencia/ultimas/0,,EI8278,00.html>>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

⁷⁹⁹ Cf. MACHADO, M. Quadro alarmante das mudanças climáticas e degradação ambiental. Disponível em: <<http://amanatureza.com/conteudo/noticias/quadro-alarmante-das-mudancas-climaticas-e-degradacao-ambiental>>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

⁸⁰⁰ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 160-166.

⁸⁰¹ Cf. BOFF, L. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 7.

⁸⁰² Cf. *ibidem*, p. 125.

Luiz Carlos Susin, partindo da noção de paradigma como padrão, modelo, prisma, alicerce, pilar, na compreensão ou construção do conhecimento, afirma que “hoje buscamos um paradigma que dê conta da complexidade de todos os aspectos da realidade, de forma a organizar através dele os diferentes saberes, interdisciplinarmente. Portanto, um paradigma *holístico*”⁸⁰³. Nessa visão, “o ser humano é considerado de maneira integrada, superando-se os dualismos clássicos e modernos. É visto como um sistema vivo relacionado de múltiplas maneiras com os outros seres humanos e com o ecossistema vital do qual faz parte”⁸⁰⁴. Daí a importância de se valorizar a consciência ecológica.

É preciso compreender as realidades, inclusive para transformá-las, não por partes divididas, como no dualismo, mas em seu todo (do grego *hólon*), em sua globalidade ou integralidade, já que tudo tem a ver com tudo, e todas as relações são recíprocas, pelo que se fala em rede de relações ou em “teia” viva⁸⁰⁵. E acrescenta Luiz Carlos Susin que é na ecologia, onde se ocupa da casa comum (de todos), que reside o melhor exemplo de holismo, daí se falar em holismo ecológico – ou paradigma ecológico –, nas seguintes bases:

(...) tudo concorre para que formemos, como planeta Terra, um grande organismo vivo, que se alimenta nos minerais, que brota nos vegetais, que respira nos animais, que se espiritualiza nos humanos, mas de forma unitária, em que o espírito, o respiro, o florescimento, a nutrição estão em todos os níveis. (...) O holismo ecológico considera a mútua referência do ser humano e da terra ou do universo interpenetrados, de tal forma que nos compreendemos como filhos da terra, somos poeira estelar, e carregamos dentro de nós o universo inteiro. O paradigma ecológico reconduz os seres humanos a uma reconciliação com as demais criaturas da terra e do universo. Entre outros méritos, este paradigma abre o ser humano, arvorado soberbamente em centro e ápice do universo no malfadado antropocentrismo, para a relação ecológica criatural, filial e fraternal⁸⁰⁶.

Leonardo Boff complementa, sobre tal paradigma e a própria noção de ecologia, que se faz necessário um novo olhar sobre a natureza, a qual deve ser vista como “ambiente inteiro”, lugar da comunidade de vida, onde todo ser humano é um membro ao lado de muitos outros⁸⁰⁷. É a utopia da salvaguarda da casa comum, como dito. E Gesché fala em uma salvaguarda teologal, pela qual o ser humano possa tornar a terra um lugar mais convivial ao

⁸⁰³ SUSIN, L. C. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 17.

⁸⁰⁴ RUBIO, A. G. Novos rumos da antropologia teológica cristã. In: RUBIO, A. G. (org.). *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 279-280.

⁸⁰⁵ Cf. SUSIN, op. cit., p. 18.

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 18-19.

⁸⁰⁷ Cf. BOFF, L. Duas utopias urgentes para o século XXI. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 241.

Logos divino, a fim de poder alcançar a plenitude de sua existência, como “vivente-à-imagem-do-Logos, isto é, como *zoon logikon*”⁸⁰⁸.

Todos são chamados a cuidar da terra, crendo-se que “o cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano”⁸⁰⁹, e que a terra, com a qual ele possui seu vínculo originário, pede a sua compaixão, isto é, que o ser humano sinta em si a dor e o sofrimento da criação inteira, e pelo seu cuidado reste solidariamente obrigado, vinculado que é umbilicalmente à “mãe terra”. Esse cuidado deve ser tanto global, com o planeta, que é a única morada de que dispõe o ser humano na história, como local, com o nicho específico onde ele está situado, além de dever ser um cuidado em vista da sustentabilidade⁸¹⁰. E essa sustentabilidade não pode deixar de acolher, eventualmente, a necessidade de um momento sabático do crescimento econômico desenfreado, na linha do que Moltmann chama de descanso ecológico⁸¹¹.

Segundo a Síntese prévia à Conferência de Aparecida, é mister o cuidado com a obra da Criação, assim como o louvor pela sua existência, o que não raramente implica a luta específica contra os grupos econômicos que desprezam esse cuidado, em favor exclusivo de seus interesses (de seus lucros, unicamente)⁸¹². Como questão de sobrevivência, nossa e das gerações futuras, impera a necessidade de se incorporar o cuidado com o meio-ambiente em nosso código ético, como inafastável exigência da Revelação⁸¹³. Seria uma espécie de humanismo criacionista, no dizer de Ruiz de la Peña, pelo qual se afirma que “apenas Deus

⁸⁰⁸ GESCHÉ, A. O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 86-87.

⁸⁰⁹ Cf. BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 34.

⁸¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 133-138. “Desenvolvimento sustentável” é a expressão mais ouvida nas constantes relações que hoje se fazem entre progresso econômico e cuidado do meio-ambiente. Mas cabe registrar que toda perspectiva de desenvolvimento econômico deve estar preocupada com a sustentabilidade real, e não de mero *marketing*. Define-se a expressão como “o desenvolvimento capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender as necessidades das futuras gerações. É o desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro”. Cf. O que é desenvolvimento sustentável? Disponível em: <http://www.wwf.br/informacoes/questoes_ambientais/desenvolvimento_sustentavel/index.cfm>. Acesso em: 19 de dez. de 2007. Cumprir registrar que o congresso nacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) em 2008, a ser realizado em julho deste ano, tem como tema a sustentabilidade da vida e a espiritualidade, em demonstração de que a teologia muito tem a dizer sobre essa urgente questão (maiores informações em <<http://www.soter.org.br>>).

⁸¹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na Criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 419.

⁸¹² Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 60-61. Nesse sentido, por exemplo, são proféticos os gestos de Dom Luiz Flávio Cappio em defesa do Rio São Francisco e dos povos ribeirinhos que vivem em suas margens, contra o projeto oficial de transposição do mesmo. Trata-se de uma luta em defesa da vida, e contra a publicidade muitas vezes enganosa do governo e das empresas que se envolvem no projeto. Sobre a questão, cf. <<http://www.umavidapelavida.com.br/>>.

⁸¹³ García Rubio destaca que o papel da teologia, fiel à visão integrada do ser humano e do mundo, desde a fé bíblica criacionista, é o de “realçar, por uma parte, a responsabilidade humana em relação ao cosmos e, por outra, a união entre o ser humano e a natureza bem como o caráter simbólico-sacramental desta”. RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 559.

pode sustentar uma ética não-manipulável”⁸¹⁴, sendo que Deus oferece a unidade de medida na relação entre o homem e a natureza.

A *Gaudium et Spes* destaca o valor da atividade humana, mas mantendo-a sempre vinculada ao desígnio de Deus, o que permite uma melhor interpretação da própria noção de domínio⁸¹⁵ do homem sobre as demais criaturas – como cuidado, inclusive –, bem como que essa vinculação guarda um princípio necessariamente correlato de não oposição entre o que o homem faz e o que Deus quer que ele faça:

Longe de pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador, os cristãos devem, pelo contrário, estar convencidos de que as vitórias do gênero humano manifestam a grandeza de Deus e são fruto do seu desígnio inefável. Mas, quanto mais aumenta o poder dos homens, tanto mais cresce a sua responsabilidade, pessoal e comunitária. Vê-se, portanto, que a mensagem cristã não afasta os homens da tarefa de construir o mundo, nem os leva a desatender o bem dos seus semelhantes, mas que, antes, os obriga ainda mais a realizar essas atividades⁸¹⁶.

Ademais, “a tecnociência por si só não humaniza o mundo”⁸¹⁷, como ressalta Urbano Zilles, ainda que seja imprescindível à vida humana. Sem ela, nem a mais verdadeira caridade alcança os seus intentos, por não dispor do instrumental necessário para sua efetivação. Por outro lado, hoje, desenvolveu *know-how* suficiente para alimentar toda a humanidade, bem como para possibilitar-lhe o acesso a todos os bens da vida. Mas esse conhecimento, em si mesmo, não basta, tal como a fé sem obras. É preciso encarnar a técnica e a ciência desenvolvidas em favor concreto do ser humano, como uma exigência ética.

É até louvável que hoje já se fale em consumo consciente, prática que inclui valores como a simplicidade voluntária, o pós-materialismo e o ambientalismo⁸¹⁸. Preocupações com o porvir do planeta e com os riscos ambientais têm entrado no debate científico e político, pedindo medidas de proteção⁸¹⁹. O questionável é pretender a solução desses problemas dentro da lógica neoliberal, como sustenta Lipovetsky, para quem a nova orientação para o

⁸¹⁴ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 176.

⁸¹⁵ Cf. Gn 1, 26: “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras [toda a terra] e todos os répteis que rastejam sobre a terra”.

⁸¹⁶ *Gaudium et Spes*, 34.

⁸¹⁷ ZILLES, U. A *Gaudium et Spes* e as ciências. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 695-710, dez. 2005, p. 702.

⁸¹⁸ Cf. Os perfis da vanguarda, em Notícias do [Instituto] Akatu / Consumo Consciente. Disponível em: <http://www.akatu.org.br/central/noticias_akatu/2007/outubro/os-perfis-da-vanguarda>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

⁸¹⁹ Cf. LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 68-69. Sobre a questão, merece atenção o propalado filme documentário “Uma Verdade Inconveniente”, do ex-presidente norte-americano Al Gore, bem como o seu livro de mesmo nome, publicado pela Editora Manole.

futuro dá-se “sob os auspícios da reconciliação com as normas do presente (emprego, rentabilidade econômica, consumo, bem-estar)”⁸²⁰. E, considerando que a razão técnico-científica é um dos três pilares do eixo da hipermodernidade, cumpre dizer que o mundo atual carece de um uso muito mais “racional” dos recursos naturais, pois a racionalidade hipermoderna, na qual “tudo é descartável”⁸²¹, descarta inclusive o absoluto divino, e acaba se tornando irracionalidade⁸²².

2.2.4 A verticalidade-profundidade: a relação do ser humano com o próprio eu

Na verticalidade-profundidade, vislumbra-se o ser humano diante do seu “eu”, o que inclui a sua subjetividade, isto é, a sua relação consigo mesmo, na qual somos pessoas, com consciência e liberdade. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante da despersonalização e diante do subjetivismo hedonista.

2.2.4.1 Diante da despersonalização, Jesus ajuda a construir identidades integradas

Pôde-se constatar anteriormente que o individualismo exacerbado do ser humano hipermoderno tem sua origem no processo de personalização, definido por Lipovetsky como “a busca de uma identidade própria e já não da universalidade como motivo das ações sociais e individuais”⁸²³, numa generalização de uma das tendências da modernidade. Diz respeito à libertação de condicionamentos e à maior vontade de autonomia, em sentido de saída da sociedade disciplinar. Mas não o diz, não necessariamente, à busca de uma pessoa humana mais integrada, tal como o termo poderia sugerir, donde parece mesmo adequado, à luz da fé cristã sobre o ser humano, falar deste processo como despersonalização.

⁸²⁰ LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 70.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 65.

⁸²² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 176.

⁸²³ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989, p. 10.

É nesse sentido que se afirma que a pós-modernidade é, portanto, “um passo em frente no mesmo caminho”⁸²⁴ da modernidade, razão pela qual resta mais precisamente identificada, sob esse aspecto, como hipermodernidade. Numa “segunda revolução individualista”, a humanidade acabou vetorialmente alargando essa tendência, fazendo a “passagem do individualismo ‘limitado’ ao individualismo ‘total’”⁸²⁵. Deu um “salto em frente da lógica individualista”⁸²⁶, tudo no seio da nova face (tardia) do capitalismo⁸²⁷, o neoliberalismo, como amplamente destacado no capítulo primeiro.

Juan Guerrero Alves ressalta a complexidade e a ambigüidade do individualismo, o qual comporta o que chama de bênção (a promessa de libertação e felicidade) e de maldição (o não cumprimento dessa promessa). Desejado crescente, o indivíduo se tornou minguante. Contudo, é inegável a positiva e irrenunciável herança da vivência de fé ter passado a ser mais pessoal e responsável⁸²⁸. Mas também o é a despersonalização que proporcionou, de modo tão acelerado, resultando numa solidão desenraizada e desolada⁸²⁹. Assim constata o autor:

O indivíduo autônomo, auto-suficiente e buscador de felicidade, que se concebia a si mesmo sem necessidade dos demais e acreditava ter seu destino em suas próprias mãos, resultou ser mais frágil do que pensou. Emancipado da tradição, da moral e dos antepassados, foi ficando sem raízes, centrando-se em si mesmo e encerrando-se na solidão de seu próprio coração. Ele que queria ser único e irrepetível afirmando-se sobre si mesmo, converteu-se em massa. Uma solidão desenraizada e desolada, (...) que aparta os seres humanos de seus semelhantes, de si mesmos e de Deus; uma solidão que se traduz em fragilidade e impotência extrema nos indivíduos e em fantasias de onipotência coletiva ou daqueles que detém o poder. (...) Essa solidão desolada não acabou com os totalitarismos. Em nossa sociedade do bem-estar pós-totalitária, as pessoas seguem movendo-se entre uma onipotência e uma impotência que não são humanas e seguem sendo convertidas em engrenagens de uma máquina acelerada que as usa e coisifica. Uma experiência que nos revela esta situação e que, infelizmente, vai se fazendo cotidiana é a do ‘estresse’, cujo resultado não é outro que esse tipo de solidão que arrasa a interioridade, que incapacita para pensar e experimentar, e que produz em quem dele padece a sensação de superfluidade⁸³⁰.

De fato, mesmo que exaltada como liberalizante⁸³¹, a moda, por exemplo, institui uma espécie de ditadura para a individualidade⁸³², guiando comportamentos de fora, de forma

⁸²⁴ LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1989, p. 115.

⁸²⁵ Ibidem, p. 13.

⁸²⁶ Ibidem, p. 10.

⁸²⁷ Cf. JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

⁸²⁸ ALVES, J. A. G. Encontrar a Dios em una sociedad individualista. *Sal Terrae*, Santander, p. 283-310, abr. 2003, p. 283.

⁸²⁹ Cf. ibidem, p. 287.

⁸³⁰ ALVES, loc. cit (tradução nossa).

⁸³¹ Cf. LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

⁸³² O que Lipovetsky não reconhece. Cf. LIPOVETSKY, loc. cit.

sutilmente disciplinar, e com as necessidades do indivíduo sendo dirigidas e manobradas, assim como sempre mais provocadas pela publicidade⁸³³. Como dito, a moda é a própria “espinha dorsal da sociedade de consumo”⁸³⁴. E é necessário admitir que a superfluidade e a superficialidade, próprias do luxo e da moda, impedem o ser humano de bem reconhecer sua realidade mais profunda e o seu fundamento último⁸³⁵.

No império do efêmero, que mantém o indivíduo imerso em seu presente, inclusive com a influência da moda nesse sentido, bem como da mídia, importa registrar a importância de se perceber o valor do passado – como quanto ao caminho percorrido por Jesus Cristo –, bem como a necessária abertura ao futuro, o qual, longe de alienar, deve estimular o atual compromisso histórico do ser humano, tornando o mesmo presente uma realidade efetivamente portadora de sentido salvífico⁸³⁶.

A própria experiência religiosa sofre os efeitos da cultura individualista, verificáveis nas posturas de redução da fé ao intimismo, ou mesmo aos círculos restritos a que pertence o indivíduo, seja a família, sejam outros grupos mais próximos. Cabe questionar se tais experiências ditas religiosas são autenticamente evangélicas⁸³⁷. Da mesma forma, quando se apresenta Jesus Cristo como um guru do individualismo⁸³⁸, justificando o seguimento estrito da mensagem “interior” de Jesus, ou mesmo posturas de interesses às atividades ou negócios do indivíduo⁸³⁹. Importa reconhecer a intimidade e a individualidade, mas sem ser a elas reducionista ou subserviente, caindo nos “ismos”.

A Síntese prévia à Conferência de Aparecida destaca que Jesus Cristo “nos ajuda a reconhecer quem somos e para que existimos”⁸⁴⁰, na esteira do ensinamento de *Gaudium et Spes* 22. E o reconhecimento da própria identidade e vocação (da dignidade absoluta que Deus lhe outorga) é condição *sine qua non* para uma personalidade integrada, devidamente autônoma (na liberdade), mas sempre consciente e responsável, assim como para o pleno cumprimento da missão do sujeito. Mais que isso, Cristo é quem pratica o verdadeiro

⁸³³ Cf. LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 192.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁸³⁵ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 61.

⁸³⁶ RUBIO, A. G. Novos rumos da antropologia teológica cristã. In: RUBIO, A. G. (org.). *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 282.

⁸³⁷ FOUREZ, G. Evangelizar em una sociedad individualista. *Sal Terrae*, Santander, n. 9, p. 607-621, set. 1990, p. 609.

⁸³⁸ GREY, M. Jesus, guru do individualismo ou coração da comunidade?: discipulado cristão e igreja profética. *Concilium*, Petrópolis, n. 1, 269, p. 143-153, 1997.

⁸³⁹ Um exemplo notório nesse sentido é o sucesso da literatura de auto-ajuda, nas próprias editoras cristãs, bem como da literatura que apresenta Jesus Cristo como o melhor psicólogo, pedagogo, líder, executivo etc que já existiu, num “claro obscurecimento” de sua missão primordial, que é salvífica.

⁸⁴⁰ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, loc. cit.

exercício da liberdade humana, assim como é a fonte da plena liberdade dos homens, justamente por nele se revelar a plena verdade a respeito do mistério do ser humano.

Segundo Victorino Rodriguez, a liberdade humana se realiza em seis diferentes graus ou estágios, sendo que os quatro primeiros condicionam os dois últimos, a saber: ser racional e livre (pessoa); faculdade de eleição (vontade livre); vontade interiormente ativa (liberdade interior); ato essencialmente livre (liberdade definitiva); facilidade de meios (liberdade exterior); e liberdade social (liberdade compartilhada)⁸⁴¹. Essa ordenação didática facilita a noção de que a liberdade não é uma realidade restrita a um mero desses estágios, tal como poder escolher, mas que a todos compreende, em termos de plena liberdade.

Ruiz de la Peña, por sua vez, destaca as notas distintivas da liberdade, a saber: é situada (contextualizada, real, delimitada, o que a faz humana); é uma tomada de postura perante Deus (a “liberdade mais livre” é aquela que aceita e acolhe o fundamento do seu ser, e o pecado é um defeito da liberdade); tende à definitividade (sua essência é uma decisão irrepitível do sujeito sobre si mesmo, o que inclui compromisso e fidelidade); é um conceito englobante (não se separam suas dimensões; não há liberdade individual sem a social, pessoal sem a universal etc)⁸⁴².

A verdadeira liberdade, portanto, dá-se na transcendência⁸⁴³, no que Rahner a define como “a capacidade de realizar o que é definitivo”⁸⁴⁴, e pressupõe a responsabilidade, pois diz respeito ao ser humano inteiro. A genuína liberdade não é a capacidade de fazer o que se quer, mas a de fazer o que se deve, conforme o desígnio de Deus ao ser humano e sua máxima revelação em Cristo, o homem novo. É estar solto nos braços de Deus – “a liberdade é o evento do eterno”⁸⁴⁵ –, sendo que este cria e nos deixa livres, mas não para fazermos algo, de modo revisável, e sim para fazermos a nós mesmos, de modo pleno, segundo nossa

⁸⁴¹ RODRÍGUEZ, V. *Temas-clave de humanismo cristiano*: presentación por Vicente Marrero. Madrid: Speiro, 1984, p. 113.

⁸⁴² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios*: antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 190-194.

⁸⁴³ HERNÁNDEZ, J. B. Liberación cristiana y dignidad humana. *Moralia*, Madrid, v. 26, p. 475-494, 2003, p. 492 et seq. Cf. tb. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 121-123.

⁸⁴⁴ RAHNER, op. cit., p. 120.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, p. 121.

finalidade⁸⁴⁶. De todo modo, “quer creiamos, quer não creiamos, em nossas mãos está o nosso destino”⁸⁴⁷.

Nesse sentido, é crucial para a autêntica subjetividade da pessoa a sua relação dialógica com Deus, numa subjetividade que é imanência, mas que transcende e se abre, especialmente, ao Criador. Nesse diálogo⁸⁴⁸, não só a inalienável liberdade humana é devidamente reconhecida, mas também o impulso inicial da graça divina, com o que se permite evitar as posturas demasiadamente otimistas acerca do ser humano, que tendem a anular a graça, em atitude pelagiana, bem como as demasiadamente pessimistas, que tendem a anular a liberdade, em atitude jansenista.

2.2.4.2 Diante do subjetivismo hedonista, Jesus propõe entregar a vida para ganhá-la

No mesmo processo de exacerbação do individualismo e de despersonalização, estabeleceu-se a civilização de Narciso, o ser “inumano” entregue ao hedonismo, princípio antropológico da sociedade hipermoderna. Para o indivíduo psicológico, “livre” das grandes disciplinas, “o prazer individual e imediato é o único bem possível, princípio e fim da vida moral”⁸⁴⁹. Dono de um ego sem fronteiras, Narciso busca na sua realização íntima a principal finalidade de sua existência. Nesse contexto, o *cogito* da existência, já há muito sem ser mais o crer, deixa também de ser o pensar: “consumo, logo existo” é o novo fundamento do ser humano hipermoderno. Da mesma forma, num ambiente *cool* e descompromissado, divertir-se também constitui o mesmo fundamento⁸⁵⁰.

⁸⁴⁶ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 118-121. Cf tb. RAHNER, K. *Teologia da Liberdade*. Porto Alegre: Paulinas, 1970, p. 41 et seq. O mesmo sustenta Luis Ladaria, para quem, “teologicamente falando, essa liberdade do homem é uma resposta à liberdade originária de Deus”, e “ela não pode ter outro modelo nem outro fundamento do que a liberdade de Jesus, que se entregou à morte por amor de todos os homens”; e se ele é “o homem perfeito, a liberdade nos é dada para conformar-nos a ele”. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 74.

⁸⁴⁷ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 68.

⁸⁴⁸ Destaque-se aqui o valor da oração, mas que se conjuga com a ação. Cuida-se de uma relação espiritual, mas que se realiza, isto é, que se faz real, concreta.

⁸⁴⁹ Cf. hedonismo. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

⁸⁵⁰ Cf. a letra de “Diversão”, do grupo Titãs, a qual, descrevendo o hedonismo dos anos 80 em diante, compõe-se de frases como: “a vida até parece uma festa, em certas horas isso é o que nos resta”, “Às vezes qualquer um faz qualquer coisa por sexo, drogas e diversão”; “diversão é solução, sim, diversão é solução pra mim”. Cf. *Titãs – sítio oficial*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/titas/86517/>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

Mas o narcisismo, diz Danah Zohar, “é uma doença do relacionamento”⁸⁵¹. Ao discorrer sobre o ser quântico, isto é, o ser humano integrado no universo, a partir da compreensão dos sistemas quânticos, que são todos entrelaçados⁸⁵², a autora – física e filósofa – afirma que a natureza humana é uma natureza que se partilha com todas as outras criaturas⁸⁵³, e que o modo de ser narcísico difere radicalmente dessa realidade⁸⁵⁴. O ser humano “retira sua existência da criação de inteirezas relacionais”, e “todos partilham da qualidade comum de criar relacionamentos, sendo, assim, ‘farinha do mesmo saco’”⁸⁵⁵. Logo, voltado exclusivamente a si mesmo, o ser humano carece da necessária “nutrição” ao seu sustento existencial⁸⁵⁶, razão pela qual adocece. Eis o seu “diagnóstico”, acompanhado do respectivo “antídoto”:

uma doença que surge da incapacidade de se formar relacionamentos significativos consigo mesmo e com os outros. Seu oposto é uma atitude perante a vida que salienta a importância de compromisso, envolvimento, amor, sacrifício e até, chegando a extremos, de martírio. É uma atitude que leva o indivíduo para além de si mesmo, para além de suas ilhas isoladas de experiência, de seus sentimentos e reflexões próprios, assentando-o no contexto mais amplo de vida e do relacionamento. Tal atitude já existiu em tempos passados mais religiosos, mas não é um tema dominante em nossa cultura⁸⁵⁷.

De fato, o hedonismo, ao qual Narciso acabou se escravizando, em pretensa liberdade, é uma enfermidade que fere a dignidade do ser humano, acostumando-o aos minimalismos éticos (à ética indolor), comuns na sociedade pós-moralista. E o relativismo⁸⁵⁸, correlato ao hedonismo, afasta o ser humano dos critérios mínimos da autenticidade e da verdade. Olivier Clément destaca, no âmbito da sexualidade, que os meios de comunicação de massa difundem um freudismo vulgarizado, que gera um conjunto de decepções⁸⁵⁹. É a *sexdução* no culto do erotismo e até mesmo da pornografia.

⁸⁵¹ ZOHAR, D. *O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência*, baseada na nova física. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 188.

⁸⁵² Cf. *ibidem*, p. 200.

⁸⁵³ Cf. *ibidem*, p. 199.

⁸⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 197.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 200.

⁸⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 192. Citando Allen Bloom, diz a autora que “deve haver um lado de fora para que o lado de dentro tenha significado”(p. 193).

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 188-190.

⁸⁵⁸ Segundo Bento XVI, o relativismo é a tendência cultural que nada reconhece como definitivo, deixando sozinho, como última medida, o próprio eu com as suas decisões, e sob a aparência da liberdade torna-se para cada um uma prisão. Cf. Discurso do Papa Bento XVI na Abertura do Congresso Eclesial Diocesano na Basílica de São João de Latrão. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia_po.html>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

⁸⁵⁹ Cf. CLÉMENT, O. *Questions sur l'homme*. Paris: Stock, 1972, p. 91.

Narciso esquece, contudo, que o sacrifício, como conseqüência da responsabilidade assumida na verdadeira liberdade⁸⁶⁰, é o “sagrado ofício” que nos torna mais plenos, porque nos mantém no sentido primeiro e último da existência, que é Jesus Cristo. Eis o que, nesse sentido, depreende-se da Síntese prévia à Conferência de Aparecida:

O Senhor que nos oferece plenitude nos convida também a entregar a vida. Hoje os mecanismos da sociedade de consumo tendem a nos transformar em seres preocupados somente com as próprias necessidades e desejos. Nesse dinamismo hedonista, também os cristãos correm o risco de cuidar obsessivamente de espaços de privacidade e de prazer, e de rejeitar toda orientação ética. O Evangelho nos ajuda a descobrir que esse cuidado enfermizo e alienante da própria vida atenta contra a qualidade humana e cristã dessa mesma vida, e que se vive muito melhor quando temos liberdade interior e disponibilidade para doá-lo totalmente: ‘Quem ama a sua vida a perde’ (Jo 12, 25). Aqui descobrimos outra lei profunda da realidade: a vida se alcança e amadurece à medida que é entregue para dar vida a outros⁸⁶¹.

O que se deve ressaltar é que o narcisismo, preso a desejos que se deparam com limites, leva a uma felicidade paradoxal e à própria decepção. “Com tão pouco a que recorrer, ele [o narcisista] se sente vazio e enfrenta o futuro com letargia e depressão”⁸⁶². Vive-se atualmente na sociedade do hiperconsumo, mas a existência humana não é um supermercado, pois nem tudo a que o ser humano aspira se encontra no mundo material, ainda que o consumo normal seja algo intrínseco à própria natureza humana. O consumismo, por sua vez, como aponta Gómez Serrano, é um desajuste do ser humano diante de sua realidade existencial, caracterizado por três desvarios, a saber: contra Deus, já que se absolutizam os bens materiais e relativiza-se a sua realidade absoluta e transcendente; contra os irmãos, pois o elevado nível de consumo de poucos se dá às custas de um desumano nível de pobreza de

⁸⁶⁰ O sacrifício ao qual aqui se refere nem sob hipótese pode ser confundido com o sacrificalismo, o qual, assim como hedonismo, é condenável por igualmente atentar contra a dignidade humana.

⁸⁶¹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007, p. 62. É evidente que o sentido da expressão “quem ama a sua vida a perde” não deve ser depreendido como convite a um desprezo de si mesmo e de sua dignidade, mas como *kênosis*, a dizer, como desapego – no despojamento – que nos faz sair de nós mesmos à plena relacionalidade e, por conseguinte, à exaltação para a máxima realização existencial.

⁸⁶² ZOHAR, D. *O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990, p. 197.

muitos⁸⁶³; e contra a criação, a qual, em vez de ser cuidada, tem sido depredada e gradualmente comprometida, em termos de sustentabilidade⁸⁶⁴.

Assim sendo, denunciar o consumismo e o hedonismo que reinam atualmente não configura mero discurso moralista, mas sim uma imperiosa exigência ética – de sobrevivência, inclusive – dos dias atuais. Jesus, por certo, não foi um consumista. Também não foi um asceta que não fazia uso dos bens da vida, mas o fazia em justa medida. Portanto, como verdade que liberta o ser humano, convida-o para sair do vazio ético dessa tendência hipermoderna e completar-se a partir do esvaziamento quenótico de quem entrega a própria vida, em solidariedade, para dar e ganhar vida em abundância, ao invés de perdê-la aos apelos da sedução sem parar do turboconsumo. Nesse sentido, é pertinente a diferenciação entre a satisfação e a alegria: a primeira, pautada no mero prazer, que é superficial; a segunda, pautada na paz interior, que se enraíza na estrutura original do ser humano vocacionada à felicidade⁸⁶⁵.

Da proposta de Jesus, espera-se uma resposta do ser humano, o qual existe porque é chamado⁸⁶⁶ à vida em Cristo. Este, pois, é o verdadeiro *cogito* da plena realização humana, segundo a fé cristã. Um chamado a reconhecer que somente Deus salva, o que faz o homem desfrutar dos bens sem ser seu escravo, num verdadeiro senhorio sobre as coisas; a adotar, por solidariedade, uma postura de consumo moderado, vivendo mais simplesmente para outros poderem, simplesmente, viver; e a mudar de mentalidade em vista de uma atitude mais contemplativa e de louvor perante a natureza, agindo como jardineiros, e não como saqueadores⁸⁶⁷.

Como passagem do homem velho ao homem novo, portanto, há no ser humano hipermoderno a necessidade de uma verdadeira metanóia, de Narciso a Jesus, como se pode deprender do exemplo de Francisco de Assis⁸⁶⁸, ser humano do devir. Quando jovem, a partir de uma auto-compreensão de ser grandioso, admirado por todos e desejoso sempre mais

⁸⁶³ O economista chileno Manfred Max-Neef criou um interessante conceito para medir a resistência do planeta à manipulação antrópica (pela ação do homem), expressa em termos de energia per capita: o “*ecoson*”, ou “*ecological person*”. E, desmistificando a idéia de que os países mais pobres, por serem os mais populosos, seriam os mais poluidores, apresenta o dado de que um habitante médio norte-americano consome 35 vezes mais *ecosons* que um habitante médio indiano. Cf. *El Ecoson y la sobrepoblación de la Tierra*. Disponível em: <http://www.ecologiadelsur.cl/content/view/71933/El_Ecoson_y_la_sobrepoblaci_n_de_la_Tierra.html>.

Acesso em: 19 de dez. de 2007.

⁸⁶⁴ Cf. GOMEZ SERRANO, P. J. Encontrar a Dios en una sociedad consumista. *Sal Terrae*, Santander, n. 4(1066), 91, p. 297-310, abr. 2003, p. 303-304.

⁸⁶⁵ Cf. PRETTO, H. *A teologia tem algo a dizer a respeito do ser humano?* São Paulo: Paulus, 2003, p. 99-101.

⁸⁶⁶ GARCIA, J. A. Soy llamado: por eso existo. *Sal Terrae*, Santander, n.1(975), 83, p. 19-30, ene. 1995, p. 24.

⁸⁶⁷ Cf. GOMEZ SERRANO, op. cit., p. 304-305.

⁸⁶⁸ Cf. CHARRON, J.-M. *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montreal: Paulines, 1992.

dessa admiração, Francisco de Assis viveu por algum tempo uma vida de gozo hedonista, cheia de frivolidades e exibicionismos vazios⁸⁶⁹. Mas, a partir de uma significativa experiência de alteridade, no encontro com o leproso, a quem abraçou compassivamente em sua condição de exclusão e miséria, Francisco de Assis foi tomando contato com a Boa Nova de Cristo, passando a questionar-se sobre sua vocação, bem como iniciando um processo de renúncias que culminou com o despojamento de si mesmo e o “casamento” com a “dama pobreza”, numa integral consagração de sua vida a Deus⁸⁷⁰.

Rahner afirma que “o devir de um ser é essencialmente uma auto-superação”, isto é, “um superar-se a si próprio”⁸⁷¹. Em outras palavras, é a autotranscendência que o sujeito realiza de um estágio inferior a um estágio superior da sua existência, sendo que aquele que vem-a-ser confere nova significação ao sujeito, valorizado real e ontologicamente⁸⁷². Francisco de Assis, de fato, foi um ser humano do devir, o que realizou em Cristo, o homem novo que lhe revelou a si mesmo e a sua sublime vocação. Dito de outro modo, essa auto-superação humana, na direção divina, é Páscoa, inclusive por permitir a compreensão da fé cristã de que a vida humana nunca se encerra, mas se plenifica na ressurreição.

⁸⁶⁹ Cf. CHARRON, J.-M. *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montreal: Paulines, 1992, p. 143 et seq.

⁸⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 165 et seq.; 213 et seq.

⁸⁷¹ RAHNER, K. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968, p. 80.

⁸⁷² Cf. *ibidem*, p. 80-81.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, cabe proclamar, junto com Irineu de Lião, um dos primeiros expoentes da Patrística, seu conhecido axioma de fé: *gloria Dei vivens homo et vita autem hominis visio Dei*. A “glória de Deus é o homem que vive [plenamente] e a vida [plena] do homem consiste na visão de Deus”⁸⁷³. Na mesma linha, eis a afirmação conciliar, contida no Decreto *Ad Gentes* (sobre a atividade missionária da Igreja), acerca do desígnio de Deus e a meta do ser humano:

Este desígnio brota do ‘amor fontal’, isto é, da caridade de Deus Pai, que, sendo o Princípio sem Princípio de quem é gerado o Filho e de quem procede o Espírito Santo pelo Filho, quis derramar e não cessa de derramar ainda a bondade divina, criando-nos livremente pela sua extraordinária e misericordiosa benignidade, e depois chamando-nos gratuitamente a partilhar da sua própria vida e glória. Quis ser, assim, não só criador de todas as coisas mas também ‘tudo em todas as coisas’ (1 Cor 15, 28), conseguindo simultaneamente a sua glória e a nossa felicidade⁸⁷⁴.

Deus não tem necessidade do ser humano, mas cria por amor. E cria para que o ser humano nele encontre a sua própria felicidade, uma vez que é um ser para a felicidade⁸⁷⁵. Como autor da vida, Deus é também sua meta, em quem se cumpre a máxima realização da existência humana, em todas as suas dimensões. Daí se afirmar que o ser humano só se realiza enquanto plenamente relacional, conforme há muito sustentado por Michael Schmaus:

A pessoa só pode afirmar-se e possuir-se como pessoa se se esforça para converter-se em personalidade. O homem chega a ser tanto mais pessoal quanto mais se esforça para servir ao mundo e à comunidade, em atitude de livre responsabilidade e amor; a dizer, quanto mais se esforça por converter-se em personalidade, servindo ao mundo e à comunidade e servindo, em definitivo, a Deus⁸⁷⁶.

⁸⁷³ Cf. IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 433 (IV, 20, 7). Em nota de comentário a essa frase, faz-se remissão ao paralelo feito por Dom Oscar Romero, em contexto latino-americano, quanto à glória de Deus como a vida [plena] do pobre.

⁸⁷⁴ *Ad Gentes*, n. 2.

⁸⁷⁵ GESCHÉ, A. O ser humano. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 123 et seq.

⁸⁷⁶ SCHMAUS, M. *Teologia Dogmática*: Vol. I – La Trinidad de Dios. Madrid: RIALP, 1960, p. 288-289 (tradução nossa).

E Jesus Cristo, plena glorificação de Deus e plena realização do homem, é quem o convida para uma vida digna e feliz. Como afirma Luiz Conte, “ele é o que veio ao nosso mundo, à nossa carne, à nossa história para integrar-se ao humano, assumi-lo plenamente e dizer-nos que o realizássemos de verdade”⁸⁷⁷. Insistindo em *Gaudium et Spes* 22: o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente, Cristo revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime, e tais verdades têm nele a sua fonte e nele atingem a sua plenitude. Ele é o rosto divino do homem, e o rosto humano de Deus⁸⁷⁸.

Helcion Ribeiro reforça esse entendimento, segundo o qual desde Jesus Cristo, e somente a partir dele, “é que começou a ficar claro quem é o ser humano”⁸⁷⁹. A expressão humana do ser de Deus se concretiza em Jesus de Nazaré, ainda que Deus, na Trindade, não se reduza a essa concretização. E trata-se de uma expressão igual a nós em tudo, menos no pecado, que é realidade desumana. Diz Luis Ladaria, fazendo referência a Karl Barth: “Jesus é o homem tal como Deus quer e criou”⁸⁸⁰. Nele, portanto, encontra-se a definitividade do que o ser humano é chamado a ser.

Essa imagem, contudo, precisa se realizar no caminho do ser humano, que é um ser peregrino. Em um mundo marcado pela necessidade de relações mais solidárias, urge para a teologia apontar que o ser humano, em sua liberdade, somente se realiza plenamente quando corresponde, ao longo do caminho da vida, à sua dignidade original, ainda que disso não tenha consciência reflexa.

Ao longo da história, o ser humano é convidado a se configurar a Jesus Cristo, como a direção da sua alegria completa. Criado à imagem e semelhança de Deus⁸⁸¹, o ser humano, uno de corpo e alma, plural em suas relações, caminha sob a ação de Deus na história, como criatura de decisão e de resposta, e se destina para esse mesmo Deus, na vida eterna, a exemplo de Cristo, o Verbo encarnado e o homem novo.

⁸⁷⁷ CONTE, L. *Igreja: leigos e presbíteros*. Brasília: Ser, 1995, p. 16-17.

⁸⁷⁸ Destaque-se, na linha da célebre definição calcedoniana, que não há confusão, mudança, divisão e separação nas naturezas divina e humana em Cristo, e que, embora haja diferenças entre elas, as mesmas não são anuladas pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de uma e outra são salvaguardadas (Cf. DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2007, n. 302). E, no Concílio de Constantinopla III, praticamente o último em torno das grandes controvérsias cristológicas, afirmou-se que “a humanidade não se perde no divino, mas nele se realiza; a vontade humana de Cristo não é diminuída, mas até supremamente concretizada, realizando-se assim no mais profundo de si mesma” (Cf. FELLER, V. G. *Jesus de Nazaré: Homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 71). Isso porque o querer de Jesus não é contrário ao de Deus, por ser totalmente divinizado, segundo oração de Gregório Nazianzeno (Cf. DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2007, n. 556, nota 2).

⁸⁷⁹ RIBEIRO, H. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 115.

⁸⁸⁰ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 58.

⁸⁸¹ Cf. Gn 1, 26-27.

A realização efetiva da estrutura salvífica ou estrutura da graça no ser humano, portanto, tem início na concretude histórica, como abertura à relacionalidade, em todas as suas dimensões, a saber, em sua imanência (consigo mesmo), e em sua transcendência (com Deus, com os outros seres humanos e com o mundo). A antropologia teológica cristã destaca a premissa de que o ser humano só é verdadeiramente humano enquanto relacional.

O ser humano, criado por Deus, à Sua imagem e semelhança, é chamado a viver, em sua liberdade, conforme sua dignidade original, na plenitude da abertura às suas múltiplas relações: consigo mesmo (verticalidade – profundidade), com Deus (verticalidade – transcendência), com os outros seres humanos (horizontalidade interpessoal) e com o mundo (horizontalidade material).

Contudo, na mesma liberdade, o ser humano pode optar por viver no fechamento a essas mesmas relações, isto é, no pecado (dignidade desfeita), que é justamente a realidade que o desumaniza. Mesmo assim, a teologia afirma a bondade radical do ser humano, e o seu conseqüente chamado original à santidade, em que pese a maldade – e a conseqüente falta de solidariedade – ser uma realidade fortemente presente no mundo atual.

O ser humano é relacional justamente porque é criado à imagem e semelhança de Deus, que é relação eterna, abertura plena, solidariedade total, amor *in extremis*, tudo em pessoa. E é como dom de amor que Deus oferece para o ser humano a possibilidade de recuperar o estado original da criação, ou seja, a graça do mesmo Deus (estrutura salvífica).

Por isso, a santidade é dom, que deve ser aceito livremente (decisão) e vivido em todas as suas conseqüências e dimensões (resposta). É o fruto da busca cristã, ainda que sem consciência reflexa, que se dá no Espírito Santo, de refazer-se enquanto ser humano relacional, nova criatura em Cristo, que segue a vontade do Pai. Deus, que é amor, oferece ao ser humano, de graça, esse mesmo amor, para que ele viva tal como foi chamado a viver.

A felicidade plena é o sonho de toda a humanidade, bem como a vontade de Deus para toda a humanidade. A fé cristã dá a esse estado de vida o nome de céu, o qual, para o ser humano, inicia-se na história, mas a transcende, uma vez que Deus é eterno, e eterno é o seu amor. Não haveria como, portanto, um amor eterno ser oferecido apenas nos limites do tempo e do espaço. Se o ser humano em si já é mistério, Deus é mais, e oferece mais do que a vida vivida na história, ou seja, a vida eterna, que abraça a própria história, e vai mais além dela. Assim na terra, como no céu⁸⁸², pois, Deus quer o cumprimento da sua vontade salvífica, que é a vida em plenitude do ser humano.

⁸⁸² Cf. SUSIN, L. C. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Por seu turno, o homem alcançou avanços inimagináveis ao longo da história, no plano da ciência e da tecnologia, às quais confiou o seu próprio progresso. Mas, ao mesmo tempo, sequer cuida adequadamente da própria “casa” onde vive. Também se acreditou que o mercado trataria de regular, mesmo que “invisivelmente”, todos os anseios dos seres humanos. Porém, é o mesmo homem que promove ou permite que seus semelhantes vivam em condições muito aquém daquelas minimamente aceitáveis à dignidade da pessoa humana. Além disso, a modernidade quis valorizar o indivíduo e o sujeito, em contraposição ao teocentrismo medieval. Contudo, a cultura que gerou tem a marca das conseqüências mais desumanas que a história noticiou. E são essas mesmas crenças que são hoje exarcebadas, num contexto que se tem chamado de hipermodernidade.

O Concílio Vaticano II, todavia, através da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, afirmou categoricamente a dignidade da pessoa humana, criada por Deus à Sua imagem e semelhança. E, segundo a revelação bíblica, Deus viu que era muito bom aquele que havia criado⁸⁸³. Logo, é para essa mesma bondade que se deve guiar toda a vida do homem, seja ele crente ou não. Para a fé cristã, portanto, o homem é, de fato, o centro do mundo, mas este mesmo centro tem uma origem e um destino que o transcendem, assim como em seu caminho de imanência ele se relaciona com a sua transcendência.

Santo Agostinho afirmou: “fizeste-nos para ti, [Senhor,] e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti”⁸⁸⁴. E essa mesma fé em nada se opõe à legítima autonomia das realidades terrestres, a qual não significa, no entanto, que o homem independa de Deus⁸⁸⁵, até porque é um ser de absoluta transcendência e de horizonte infinito. Trata-se de uma fé contextualizada e dialogante, sem deixar de ser a mesma fé – especialmente em Cristo, o homem novo.

Logo, é através da humanidade que se conhece a revelação de Deus na história, e é na vivência plena da mesma humanidade que se reconhece na mesma história o Deus da revelação. Quanto mais humano, mais divino, isto é, mais santo e, conforme os pressupostos assumidos, mais realizado é o ser humano em sua existência. Qual vivente não deseja conhecer a si mesmo e realizar plenamente a sua mais sublime e verdadeira vocação? E a resposta afirmativa a essa questão, para a fé cristã, encontra eco na correspondência ao amor de Deus, que em Jesus foi perfeita.

Juan Luiz Segundo afirma que, antes de ser um crente em Deus,

⁸⁸³ Cf. Gn 1, 31.

⁸⁸⁴ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 15 (I, 1, 1).

⁸⁸⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 36.

ser cristão é integrar uma tradição sobre a auto-revelação divina *na realização do homem*, revelação pedagógica que apela à minha fé. Se eu lhe faço uma concessão, não é uma vaga existência de Deus à qual me filio primeiro, mas ao Deus concreto que se manifestou na história do homem Jesus de Nazaré⁸⁸⁶.

Um exemplo paradigmático nesse sentido, que não seja o próprio Verbo encarnado, mas alguém que a este se tenha aberto de modo ímpar, pelo que se lhe proclama como santo, é Francisco de Assis, conforme citado na introdução e no último item do desenvolvimento do presente texto. Ele que, de modo admirável, “con-verteu-se” (verteu⁸⁸⁷ a si mesmo com a graça), como homem do devir, numa auto-superação que o levou de Narciso a Jesus⁸⁸⁸. Eis como se pronunciou Pio XI, a respeito do *poverello*, em sua Encíclica *Rite Expiatis*:

Parece poder-se afirmar que jamais houve homem algum em quem brilhasse mais viva e mais semelhante a imagem de Jesus Cristo e a forma evangélica de vida do que em Francisco. Portanto, ele que era chamado o ‘Arauto do Grande Rei’, foi justamente saudado como um ‘outro Jesus Cristo’, por ter se apresentado aos contemporâneos e aos séculos futuros como um Cristo redivivo; daí que como tal ele vive ainda hoje aos olhos dos homens e continuará a viver por todas as gerações futuras⁸⁸⁹.

De fato, em tempos hipermodernos, a figura de Francisco de Assis é assaz inspiradora, em vista de uma humanidade autêntica e “con-formada” com a de Cristo, donde se pode afirmá-lo como um “ser humano cristão inteiro”, modelo de uma profunda conversão do homem narcísico ao homem crístico.

Em nível vertical, na abertura a Deus, apresenta-se Francisco de Assis como ser humano místico, amante de Cristo, amante de Deus. Entre tantas, uma expressão modelar desse amor é transmitida por Tomás de Celano, que lhe atribuiu a frase “temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou”⁸⁹⁰.

Em nível horizontal, na abertura aos outros, vê-se Francisco de Assis como ser humano fraterno, amante do próximo, amante dos irmãos. Já no primeiro item de seu

⁸⁸⁶ SEGUNDO, J. L. *Que mundo?, que homem?, que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 459.

⁸⁸⁷ Transbordou, derramou, difundiu, traduziu. In: FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

⁸⁸⁸ Cf. CHARRON, J.-M. *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montreal: Paulines, 1992.

⁸⁸⁹ Cf. *Rite Expiatis*, primeiro parágrafo (tradução nossa).

⁸⁹⁰ SÃO FRANCISCO DE ASSIS *et alii*. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 426.

testamento, Francisco de Assis deixa como legado um claro símbolo da fraternidade, que é o convívio e o serviço que dedicou aos leprosos⁸⁹¹.

Em nível horizontal, na abertura ao mundo, tem-se Francisco de Assis como ser humano ecológico, amante da natureza, amante do mundo. Moribundo, ainda chegou a compor o Cântico das Criaturas ou Cântico do Irmão Sol, verdadeiro louvor a Deus por toda a obra da criação, o qual também quis legar à humanidade inteira⁸⁹².

No nível da interiorização, também vertical, mas no sentido da profundidade do ser humano, está Francisco de Assis como ser humano pessoal, amante de si mesmo, amante de sua vocação, numa personalidade integrada. Criado no luxo desmedido e na vaidade do mundo, por muito tempo agiu de modo frívolo e vaidoso. Mas, transformado de corpo e alma pelo chamado que percebeu vir do próprio Cristo crucificado, assumiu com entusiasmo sua vocação evangélica, conforme nos informa Tomás de Celano⁸⁹³. E o fez em vista do que chamou, nos seus últimos opúsculos ditados, de verdadeira e perfeita alegria⁸⁹⁴.

Acima, pois, citam-se apenas alguns exemplos dos relatos conhecidos deste santo, a partir de seus escritos, bem como a respeito do mesmo, a partir das suas biografias, no sentido de se vislumbrar Francisco de Assis como um ser humano plenamente relacional, no seguimento de Jesus Cristo.

Num mundo em que se busca Deus freneticamente, a partir de múltiplas opções de um “cardápio” variado, muitas delas “light”, adaptáveis à economia neoliberal e despidas de maiores comprometimentos éticos, Francisco de Assis aponta o caminho de uma autêntica vivência da espiritualidade, sendo significativo o legado da espiritualidade franciscana ainda nos tempos atuais.

Num mundo em que a exclusão e a miséria são realidades evidentes, bem como a falta de solidariedade, especialmente no nível estrutural da sociedade, Francisco de Assis aponta o caminho da fraternidade, vivida no seguimento do amor extremo de Deus pelo ser humano, demonstrado na *kênosis* cristológica⁸⁹⁵, e especialmente em relação aos mais pobres.

Num mundo em que a natureza encontra-se gravemente ameaçada, conforme indicam os estudos mais recentes nesse sentido, e no qual a ciência moderna já não mais oferece todas as respostas que julgava oferecer ao ser humano, Francisco de Assis aponta o amor à criação

⁸⁹¹ Cf SÃO FRANCISCO DE ASSIS *et alii*. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 167.

⁸⁹² Cf. *ibidem*, p. 70-72.

⁸⁹³ Cf. *ibidem*, p. 179-184.

⁸⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 174.

⁸⁹⁵ Cf. Fp 2, 6-11.

como pressuposto para o seu uso – pela técnica, pelo trabalho etc –, bem como para o seu devido cuidado.

Num mundo em que o subjetivismo e o hedonismo pautam a conduta da grande parte dos indivíduos, seduzidos pelos apelos do consumo e da cultura de massa, Francisco de Assis aponta para o ser humano o valor da consciência de si e da responsabilidade por seus atos, em vista de uma liberdade que verdadeiramente liberta de todas as escravidões, especialmente aquelas de todo tipo de pecado – ou de fechamento às dimensões da relacionalidade. E “a verdadeira liberdade do homem consiste no reconhecimento, na aceitação e consciente confirmação de sua existência relacional”⁸⁹⁶.

O ser humano vive atualmente sobre o tripé da hipermodernidade: o mercado globalizado, o indivíduo fragmentado e a razão técnico-científica sempre mais “autorizada”. Essa base foi proporcionada, principalmente, pelo moderno individualismo que, aos poucos, foi se “libertando” das disciplinas das grandes tradições – da fé e da razão – e se exacerbando, tornando-se hiperindividualismo, ou individualismo hipermoderno. Nesse contexto de avanço do individualismo, do neoliberalismo e das tecnologias, bem como da inteligência artificial, já não se duvida da gestação, neste novo milênio, do ser “pós-humano”⁸⁹⁷.

Lipovetsky chama a atenção para a existência de dois individualismos: um responsável, que pede uma ética de responsabilidade para além da ética, encarnada nas leis e instituições, e no qual são assumidas as conseqüências das escolhas pessoais e coletivas; e

⁸⁹⁶ SATTLER, D. e SCHNEIDER, T. Doutrina da criação. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de dogmática*: volume I. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 204.

⁸⁹⁷ O pós-humano é atualmente identificado com o *cybernetic organism* (ou *cyborg*), isto é, o homem-máquina ou homem-robô. Segundo Jair Ferreira dos Santos, entrevistado na Revista Caros Amigos, “de acordo com vários teóricos, a revolução natural do homem acabou. O que vivemos agora é a revolução artificial do homem, que deriva do impacto das tecnologias de informação sobre a natureza humana. Se observarmos, qualquer criança de 5 anos entende isso hoje, a interação maior do homem não é com a natureza ou o social, mas com as máquinas inteligentes, dotadas de princípios como a racionalidade. Essa interação homem-máquina tornou-se possível porque tanto o homem quanto a máquina têm um denominador comum que é a informação. A concepção geral do que seja o homem é a de que ele é um animal informacional”. Em linha contrária a essa tendência, o entrevistado fala da “reanimalização” do homem, sem a qual não haveria alternativa ao caminho rumo ao pós-humano. Também sustenta, ao responder que um cérebro artificial não teria inconsciente, que “o pós-humano é uma coisa de país capitalista rico, e não uma coisa de Terceiro Mundo. A esse país interessa que o fluxo informacional do homem para a máquina e da máquina para o homem não sofra nenhuma opacidade. Não tenha história, não tenha política. Tudo isso bloqueia o fluxo de circulação de mensagem. O capital hoje é essencialmente mensagem. Quanto mais rápido e quanto menos travado melhor. E o inconsciente é uma opacidade”. Por fim, afirma que “o mundo hoje está numa complexidade muito grande. Essa sensação de incerteza, de imprevisibilidade, se dá porque temos muitos atores, é muita gente atuando em cima da realidade. Uma das linhas que se exploram no pós-humano é a da complexidade, do caos e da emergência. O mundo é cada vez mais imprevisível porque a resposta que esse grande número de atores dá em qualquer campo é imprevisível. O pós-humano é uma expressão-tampão para a falta de léxico para descrevermos a própria experiência. Não conseguimos mais dizer para onde estamos indo e o que somos. Trata-se de uma ficção de transcendência”. Cf. SANTOS, J. F. Não sabemos mais para onde vamos: o pós-humano é apenas um nome para nossa ignorância. Entrevista a ARCOVERDE, L. *Caros Amigos*, Pós-humano: o desconcertante mundo novo, São Paulo, Casa Amarela, n. 39, nov. 2007, p. 19-20.

outro irresponsável, que desconsidera essa ética, e no qual não há grandes preocupações além das que afetam sensivelmente a esfera estritamente individual de cada um⁸⁹⁸. O problema é pretender que essa conotação “responsável” do individualismo se apresente sem qualquer ruptura dialética ao modelo neoliberal, que está na raiz do próprio individualismo. E se há uma responsabilidade plenamente assumida, em todos os níveis da relacionalidade humana, não há individualismo, e sim uma individualidade integrada, própria do humano autêntico.

De fato, como ressalta García Rubio, o projeto histórico do homem novo, nesses tempos hipermodernos, passa por várias críticas a realidades que são ínsitas a esse modelo, quais sejam: do próprio individualismo, da competição desmedida, do consumismo alienante, da racionalidade tecnocrática, da mercantilização das relações humanas, da religião de acomodação e de fuga do compromisso ético, da utilização predatória da natureza, da injustiça social, especialmente nas relações internacionais, do sistema econômico que prioriza o lucro à dignidade humana etc. Também importa a superação das dicotomias e unilateralismos não raramente vividos no âmbito teórico e prático da fé.⁸⁹⁹

É no modelo da máxima solidariedade humana, encarnada em Jesus Cristo, que a humanidade deve se pautar. No sentido dessa afirmação da *Gaudium et Spes*, cabe concluir, com as palavras do Documento, que “essa solidariedade deve crescer sem cessar, até se consumir naquele dia em que os homens, salvos pela graça, darão perfeita glória a Deus, como família amada do Senhor e de Cristo seu irmão”⁹⁰⁰, pois, como realçado, a glória de Deus é a vida do ser humano.

Quanto à pesquisa realizada, objeto de grande alegria na própria humanidade nova de Cristo, a qual passa pelo conhecimento, mesmo que não reflexo, cumpre registrar a dificuldade quanto à pretensão de exaustividade, embora a orientação tenha sido no sentido de não se alimentar tal pretensão. Da mesma forma, quanto à atualidade do tema, no que tange à autocompreensão hipermoderna do ser humano, ainda sem confrontos no âmbito da teologia, o que permite concluir acerca de certo pioneirismo deste trabalho, nesse ínterim.

Contudo, em que pese a indisponibilidade de dados específicos da luz da reflexão antropologia teológica cristã sobre o ser humano hipermoderno, foi possível retomar e reinterpretar dados anteriores para iluminar essa nova realidade, possibilidade esta que derivou do simples fato de que o modelo cultural – o da modernidade – com quem a

⁸⁹⁸ Cf. LIPOVETSKY, G. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004, p. 22. Cf. tb. LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal. Ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 37-40.

⁸⁹⁹ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 211-213.

⁹⁰⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 32.

antropologia teológica cristã do século XX dialogou é o que se entende como atualmente exacerbado, na hipermodernidade. Logo, as considerações da *Gaudium et Spes* e das demais fontes pesquisadas seguem plenamente válidas, bastando sua devida atualização.

Por fim, quanto ao caminho da pesquisa, houve um esforço de busca de materiais em variadas bibliotecas e fontes, as quais estivessem ao alcance do mestrando, e cujo rol principal aqui é listado⁹⁰¹, com destaque para os sítios virtuais das principais bibliotecas teológicas no Brasil, o que se faz visando contribuir para o caminho das próximas pesquisas, e aproveitando a necessária publicidade de uma dissertação.

⁹⁰¹ 1) Foram presencialmente visitadas as seguintes bibliotecas:

1.1) Frequentemente:

- PUCRS (Porto Alegre);
- INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA (Florianópolis);
- UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (Florianópolis);

1.2) Em viagens específicas – de uma semana cada – para tais visitas (em julho de 2006 e julho de 2007, respectivamente):

- INSTITUTO TEOLÓGICO FRANCISCANO (Petrópolis);
- FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA (Belo Horizonte);

1.3) Mais no início da pesquisa, dado que o projeto inicial contemplava o estudo do ser humano em São Francisco de Assis:

- ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE FRANCISCANA (Porto Alegre);

2) Foram virtualmente visitadas as seguintes bibliotecas (seus catálogos, a partir dos quais se pode fazer a busca física pelos livros ou periódicos desejados, através de requerimento):

2.1) No âmbito da teologia:

- EST (São Leopoldo): <<http://200.248.235.130/bibbase/ciest/catalogo.htm>> e <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/index.php>;
- STUDIUM THEOLOGICUM (Curitiba): <<http://studium.claretianas.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl8/041.xis&cipar=phl.cip&lang=por>>
- PUCPR (Curitiba): <<http://www.pucpr.br/biblioteca/index.php?menuid=5#>>;
- PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO (São Paulo): <<http://200.168.6.154/sophia/index.html>> (Ipiranga) e <<http://200.168.168.152/102/index.html>> (Santana),
- PUCSP (São Paulo): <<http://lumen.pucsp.br/F?RN=174846694>> ou <<http://biblio.pucsp.br/>> (clcando, à esquerda, em catálogos on-line),
- UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO (São Paulo): <<http://www.metodista.br/biblioteca>>;
- PUC-RIO (Rio de Janeiro): <<http://www.dbd.puc-rio.br/>>;

2.2) No âmbito das ciências da religião:

- UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (Juiz de Fora): <<http://www.biblioteca.ufjf.br/>>;
- UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS (Goiânia): <<http://www.ucg.br/>> (clcando à esquerda, em Biblioteca),
- UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO (Recife): <<http://www.unicap.br/pergamum/biblioteca/php/opcoes.php>>, e
- UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE (São Paulo): <<http://www4.mackenzie.com.br/bibliotecas.html>>;

3) Da mesma forma, as próprias bibliotecas visitadas presencialmente e que disponibilizam esse tipo de acesso:

- PUCRS: <<http://verum.pucrs.br/ALEPH>>;
- ITESC: <http://www.itesc.org.br/modules/xt_conteudo/index.php?id=212>;
- UFSC: <<http://aspro02.npd.ufsc.br/biblioteca/php/opcoes.php>>, e
- FAJE: <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/biblioteca/>>.

Por fim, também foram consultados os bancos de dados do *Index Theologicus* da Universidade de *Tübingen* (Alemanha), disponível na Biblioteca da PUCRS, assim como de todos os portais de periódicos acessáveis também pela mesma. Da mesma forma, os mais variados sítios na Internet (enciclopédias, páginas específicas, documentos oficiais etc), que, uma vez disponibilizando conteúdo cientificamente relevante, também serviram como fontes de pesquisa. O mestrando também fez uso de obras pessoalmente adquiridas com recursos recebidos para esse fim, especialmente em relação a livros estrangeiros não disponíveis em bibliotecas ou livrarias locais.

REFERÊNCIAS

ADAM SMITH. In: Wikipedia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith>. Acesso em: 20 de dez. de 2007.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGUIRRE, R. El Evangelio como 'juicio' a la cultura del consumo. *Sal Terrae*, Santander, n. 4, p. 265-274, abr. 1988.

ALFARO, Juan. *Teologia del progreso humano*. Assisi: Cittadella, 1969.

_____. *Cristología y antropología: temas teologicos actuales*. Madrid: Cristiandad, 1973.

_____. *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*. 2. ed. Salamanca: Sigueme, 1989.

ALVES, Juan A. Guerrero. Encontrar a Dios em una sociedad individualista. *Sal Terrae*, Santander, p. 283-310, abr. 2003.

ANCELLI, E. (org.). *Temi di antropologia teologica*. Roma: Teresianum, 1981.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993.

AQUECIMENTO GLOBAL. *Notícias*. Disponível em <<http://noticias.terra.com.br/ciencia/ultimas/0,,EI8278,00.html>>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

ARAGÓN, Leonardo García. *Concordancias franciscanas*. Guatemala: Apolo, 1976.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997.

ASCHER, François. *La société hypermoderne: ces événements nous dépassent feignons d'en être les organisateurs*. La Tour d'aigües: l'Aube, 2005.

_____. *Le mangeur hypermoderne*. Paris: Odile Jacob, 2005.

_____. *Examen clinique: journal d'un hypermoderne*. La Tour d'aigües: l'Aube, 2007.

ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *Apresentação de dissertações e teses*, Projeto 14:02.02-002. Rio de Janeiro, 1984.

_____. *Apresentação e documentação - Sumário - Apresentação*, NBR 6027. Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Informação e documentação - Apresentação de citações em documentos*, NBR 10520. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Informação e documentação - Numeração progressiva das seções de um documento*, NBR6024. Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Informação e documentação - Projeto de pesquisa - Apresentação*, NBR 15287. Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Informação e documentação - Resumo - apresentação*, NBR 6028. Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Informação e documentação - Trabalhos acadêmicos - Apresentação*, NBR 14724:2005. 2.ed. Rio de Janeiro, 3012.2005.

_____. *Referências bibliográficas*, NBR 6023/Ago. 2002. Rio de Janeiro, 2002.

AUBERT, Nicole. *Le culte de l'urgence: La société malade du temps*. Paris: Flammarion, 2003.

_____. (dir.) *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006.

AUER, Johann e RATZINGER, Joseph. *El mundo, creación de Dios*. Barcelona: Herder, 1979.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Modernidade e Cristianismo: o desafio à inculturação*. São Paulo: Loyola, 1981.

BALLESTER, Martin Gelabert. *Jesus, revelacion del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban; Madrid: Edibesa, 1997.

BALLESTEROS, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Libertaria, 1989.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *El problema de dios em el hombre actual*. 2. ed. Madrid: Guadarrama, 1960.

BANCO BRADESCO. *Demonstrações financeiras*. Disponível em: <http://www.bradeskori.com.br/uploads/conteudo/10536/02_DF.pdf>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

BANCO ITAÚ. *Demonstrações financeiras*. Disponível em: <<http://ww13.itau.com.br/portali/index.aspx?idioma=port>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

BARAÚNA, Guilherme (dir.). *A igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967.

BARCELOS, Ciro. *O caminho de Assis*. Rio de Janeiro: Spoletto, 1999.

BARREIRO, Alvaro. Superação do dualismo entre fe cristã e compromisso terrestre – atualidade de um tema central da *Gaudium et Spes. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 355-368, set.-dez. 1995.

BARTLETT, Anthony W. The swerve of desire: epicurus, economics and violence. *Revista Portuguesa de Filosofia, Braga*, v. 57, p. 319-332, 2001.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'água, 1991.

_____. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Editora 70, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAZAN, Pedro Maza. Para entender la postmodernidad. *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 30, n. 118, p. 154-160, 1991.

BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Beija-Flor_de_Nil%C3%B3polis>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

BELL, Daniel. *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BELLO, Joathas Soares. *Deus, experiência do homem em Xavier Zubiri*. 2005. 108f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é amor*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2005.

_____. Discurso na abertura do Congresso Eclesial Diocesano na Basílica de São João de Latrão. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia_po.html>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

BESEN, José Artulino. *São Francisco: o poeta da criação*. 3. ed. Florianópolis: Mundo e Missão, 2003.

BETTO, Frei. Mcdonaldização. *Adital*, Fortaleza, 21 fev. 2002. Disponível em: <<http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?cod=2805&lang=PT>>. Acesso em 15 de ago. de 2007.

_____. O que é neoliberalismo. *Adital*, Fortaleza, 21 mar. 2005. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=15768>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

BIG BROTHER BRASIL. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Big_Brother_Brasil>. Acesso em: 04 de jan. de 2008.

BIG BROTHER BRASIL 8. *Yahoo Notícias*. Disponível em: <http://br.noticias.yahoo.com/indepth/id_bbb8.html>. Acesso em: 4 de jan. de 2008.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Experiência de Deus - a busca por uma identidade. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Brasil, v. VI, n. 11, p. 241-255, 2002.

_____. A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária. In: BINGEMER, M. C. L.; CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. (Org.). *O Mistério e a história. Ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Felix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, p. 87-117, 2003.

_____. Experiência do sagrado e experiência de Deus (algumas considerações interdisciplinares). *Cadernos MAGIS de fé e cultura*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 47, p. 21-26, 2005.

_____ e FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003.

BLANK, Renold Johann. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

_____ e VILHENA, Maria Ângela. *Esperança além da esperança*. Valência (Espanha): Siquém, 2001.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.

_____. Dicionário de política. Volume 1 (A-K). Brasília: EdUnb, 1993.

BOEVE, Lieven. La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilites pour la théologie? *Nouvelle Revue Théologique*, n. 1, 122, p. 68-86, jan.-mar. 2000.

BOF, Giampiero. *Teologia Católica: dois mil anos de história, de idéias, de personagens*. São Paulo: Paulus, 1996

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Graça e experiência humana*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Santíssima Trindade e a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. Humano assim só pode ser Deus mesmo. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/publica/bibliografiaboff.pdf>>. Acesso em: 25 de fev. de 2005.

BONNÍN, Isabel Pomar. “*Omnis Homo Adam, Omnis Homo Christus*”: a dimensão antropológica da salvação em José Ignacio González Faus. 1995. 212 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1995.

BONSOR, Jack Arthur. History, dogma, and nature: futher reflections on postmodernism and theology. *Theological Studies*, v. 55, n. 2, jun. 1994.

BRADY, Veronica. Postmodernidad y vida espiritual. *Selecciones de teologia*, Barcelona, v. 36, n. 143, p. 218-222, 1997.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca da identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. (org.) *Estudos de doutrina social da Igreja*. Porto Alegre: EST, 2007.

CALVEZ, Jean Yves. *El hombre a la luz del misterio de Cristo em Juan Pablo II*. Santafé de Bogotá: CELAM, 1992.

CAMPANINI, Giorgio. *Constituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et Spes: introduzione e commento*. Casale Monferrato: Piemme, 1986.

CANTALAMESSA, Raniero. *A vida em Cristo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

CAPELO, M. et alii. *Comentarios a la Constitución “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo atual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

CARBONARI, Paulo César. O homem pós-moderno construindo a liberdade. *Caderno da FAFIMC*, Viamão, n. 17, p. 85-95, jan.-jun. 1997.

CARBONE, Vincenzo. Il Concilio Vaticano II: luce per la Chiesa e per il mondo moderno. Disponível em: <http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01051997_p-21_it.html>. Acesso em: 14 de jul. de 2007.

CAROLI, Ernesto (coord.). *Dicionário franciscano*. 2. ed. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1999.

CAROS AMIGOS. Pós-humano: o desconcertante mundo novo. São Paulo: Casa Amarela, n. 39, nov. 2007.

CARPE DIEM. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carpe_diem>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

CARRASQUILLA M., Frederico. *Escuchemos a los pobres: aportes para una antropología del pobre*. Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service, 1997.

CARRETTO, Carlos. *Eu, Francisco*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1981.

CARRIER, Hervé. Sentido da felicidade na sociedade de consumo. *Broteria*, Lisboa, v. 130, n. 1, p. 10-21, jan. 1990.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CATHOLIC AGENCY FOR OVERSEAS DEVELOPMENT. Disponível em: <http://www.cafod.org.uk/about_cafod/intro/portugues/quem_somos>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

CENTRO DE PASTORAL DA PUCRS (org.). *Compreender para crer: universitários caminham na fé*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CHARLES, Sébastien. *L'hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions L'Érudit, 2007.

CHARRON, Jean-Marc. *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montreal: Paulinas, 1992.

CHÁVARRI, Eladio. *La condición humana em Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban, 1994.

CHAVES, Juliana de Castro. Modernidade e individualismo: a indiferença e o hedonismo dos afetos. *Revista da Universidade Católica de Goiás*, v. 30, n. 1, p. 181-199, jan. 2003.

CHEUICHE, Antonio do Carmo. *El hombre em Puebla*. Bogota: L. Canal y Asociados, 1979 (Puebla, 8).

CLÉMENT, Olivier. *Questions sur l'homme*. Paris: Stock, 1972.

COBO, Josep et. al. *El Transcendent em la vida de l'home*. Barcelona: Cristianisme I Justícia, 1992 (Cuadernos "Institut de Teologia Fonamental", 21).

CODINA, Víctor. Reflexão sobre a pós-modernidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, p. 377-383, 2003.

COLEMAN, John A.. Sociologia da mídia. *Concilium*, Petrópolis, n. 6, 250, p. 7-17, 1993.

COLLANTES, Justo (org.). *A fé católica: documentos do Magistério da Igreja: das origens aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Lumen Chsriti; Anápolis: Diocese de Anápolis, 2003.

COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. El cristianismo en el umbral Del tercer milenio. *Selecciones de teologia*, Barcelona, v. 39, n. 156, p. 345-354, 2000.

_____. *Neoliberalismo*. Ideologia dominante na virada do século. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 2006.

CONGAR, Yves. M.-J.; PEUCHMAURD, M. (dir.). *L'église dans le monde de ce temps: constitution pastorale "Gaudium et spes"*. Tome II: commentaires. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1967.

_____. (dir.). *L'église dans le monde de ce temps: constitution pastorale "Gaudium et spes"*. Tome III: reflexions et perspectives. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1967.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Rumo à V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe: documento de participação*. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2005.

_____. *V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe: síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007.

_____. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL "GAUDIUM ET SPES". A igreja no mundo deste tempo: introdução, anotações e índice analítico da "actio populaire". Porto: Duas Cidades, 1966.

CONTE, Luiz. *Igreja: leigos e presbíteros*. Brasília: Ser, 1995.

CONTERO, Julio Oliva. El discurso postmoderno sobre Dios. Reflexiones a propósito de la idea de hombre propuesta por Lyotard. *Isidorianum*, Sevilla, v. 6, n. 12, p. 547-570, 1997.

CONTI, Martino. *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CORTES, Javier Martinez. Me divierto, luego existo. *Sal Terrae*, Santander, n. 11, 77, p. 793-802, nov. 1989.

COSTA, Evandro da Fonseca. A crise da modernidade: um sobrevôo perplexo. *Studium Revista de Filosofia*, n. 10, p. 133-155, dez. 2002.

COSTA, Miguel Dias. As ilusões da modernidade: Girard e os paradoxos do individualismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 56, n. 1-2, p. 117-141, jan.-jun. 2000.

COUTINHO, Luciana. A festa é aqui. *Diário Catarinense*, Florianópolis, p. 4-5, n. 7937, 6 de janeiro de 2008.

COX, Harvey. La religión em la ciudad secular: hacia una teología postmoderna. *Sal Terrae*, Santander, n. 12, p. 855-856, dez. 1985.

CROCOLI, Aldir. “*Dado e nascido por nós à beira do caminho*” (*OfP 15,7*): a solidariedade na visão cristológica de São Francisco de Assis. 2004. 437 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

CUÉLLAR, Miguel Ponce. *El misterio del hombre*. Barcelona: Herder, 1997.

D’AGOSTINO, Francesco. Promozione e alienazione della persona nell’epoca post-moderna. *Rivista di Teologia Morale*, Bolonha, v. 21, n. 84(4), p. 37-41, ott.-dic. 1989.

DANTAS, Marília Antunes. “Les Temps hypermodernes”. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro. 27 abr. 2004. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v4n1/artigos/Resenha%20-%20V4N1.htm>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Disponível em: <<http://br.geocities.com/mcros12/index.htm>>. Acesso em: 15 de jul. de 2007.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2007.

DIMENSTEIN, Gilberto. *Pescador de ti*. Disponível em: <<http://www.percepcoes.org.br/editorial.asp>>. Acesso em: Acesso em: 21 de dez. de 2007.

DOCUMENTOS DO CELAM. Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EICHER, Peter (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia (tradução João Rezende Costa)*. São Paulo: Paulus, 1993.

EL ECOSON Y LA SOBREPoblACIÓN DE LA TIERRA. Disponível em: <http://www.ecologiadelsur.cl/content/view/71933/El_Ecoson_y_la_sobrepoblaci_n_de_la_Tierra.html>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

EMMANUEL LEVINAS. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_L%C3%A9vinas>. Acesso em: 14 de jul. de 2007.

ENCONTROS TEOLÓGICOS. REVISTA DO INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA - ITESC. *Gaudium et Spes: 40 anos*. Florianópolis: ITESC, n. 42, 2006.

ENCONTROS TEOLÓGICOS. REVISTA DO INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA - ITESC. *V Conferência geral do episcopado latino-americano e caribenho: Aparecida, 13 a 31 de maio de 2007*. Florianópolis: ITESC, n. 45, 2006.

EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana: Puebla*. Salamanca: Sigueme, 1981 (Materiales, 17).

ERICKSON, Millard. J.. *Truth or consequences: the promise and perils of postmodernism*. Downers Grove: Intervarsity, 2001.

EXAME. Como o mundo realmente funciona. São Paulo: Abril, a. 41, n. 23, Edição especial de aniversário, 2007.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: a história salvífica antes de Cristo: a criação*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Mysterium Salutis: a história salvífica antes de Cristo: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Mysterium Salutis: a igreja: a graça*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Mysterium Salutis: a igreja: libertação e homem novo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Mysterium Salutis: escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1978.

FELLER, Vitor Galdino. *O Deus da Revelação*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. Deus-Pai e o sofrimento do mundo. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 26, p. 15-34, 1999.

_____. *Jesus de Nazaré: Homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *O sentido da salvação: Jesus e as religiões*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. A antropologia cristã no magistério episcopal latino-americano. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 45, a 21 (n. 3), p. 55-68, 2006.

FERNANDEZ, Osvaldo. *Drogas e descontrol social*. Disponível em: <<http://neip.info/downloads/Texto%20Osvaldo%20Fernandez%20%20Drogas%20e%20o%20Descontrole%20Social.pdf>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI – versão 3.0*. Versão eletrônica, Lexicon Informática, 1999.

FIORI, José Luis. Sobre a “crise contemporânea”: uma nota perplexa. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 387-402, 1993.

FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. *Il Creatore: l’inizio della salvezza*. 2. ed. Firenze: Fiorentina, 1961.

_____. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Florença: Fiorentina, 1970.

_____. *L’uomo nella teologia*. Modena: Paoline, 1971 (Punti Scottanti di Teologia, 54).

_____. *Antropologia teologica*. 3. ed. Salamanca: Sigueme, 1977.

FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1986.

FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da Libertação Latino Americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FORBES, Jorge et alii. *A Invenção do Futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade*. Barueri: Manole, 2005.

FORTE, Bruno. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

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

FOUREZ, Gérard. Evangelizar em una sociedad individualista. *Sal Terrae*, Santander, n. 9, p. 607-621, set. 1990.

FREITAS, Décio. Conjuntura pós-moderna. *Caderno da FAFIMC*, Viamão, n. 17, p. 9-23, jan.-jun. 1997.

FROMM, Erich. *Ter ou ser?* Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1987.

GADGET. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Gadget>>. Acesso em: 21 de ago. de 2007.

GALANTINO, Nunzio. *Dizer homem hoje: novos caminhos da antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003.

GÁLVEZ, Xavier. *Unificación cristiana de lo humano y lo divino*. México: [s.n.], 1971 (Renovacion, 2).

GANOCZY, A. *Dottrina della creazione*. Brescia: Queriniana, 1972.

GARCIA, Jose Antonio. Soy llamado: por eso existo. *Sal Terrae*, Santander, n.1(975), 83, p. 19-30, ene. 1995.

GARCIA ORSO, Luiz. *Humanidad en lo no humano*. Mexico: Centro de Reflexion Teologica, 1989.

GARRIDO, Javier. *Nem santo, nem medíocre: ideal cristão e condição humana*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. Petrópolis: Paulinas, 1989.

_____. *Professione Teólogo: quale pensiero cristiano per il XXI secolo?* Milano: San Paolo, 2001.

_____. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GELPI, Donald L. *Varieties of transcendental experience: a study in constructive postmodernism*. Collegeville: Liturgical, 2000.

GESCHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GIDDENS, Anthony. Admirável mundo novo: o novo contexto da política. In: MILIBAND, David (Org.). *Reinventando a esquerda*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

GILBERTO GIL. *Realce*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/gilberto-gil/46239/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

GILLES LIPOVETSKY FALA SOBRE HIPERMODERNISMO. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n. 133, p. 3, mar.-abr. 2007.

GINÉS O., Jesús. *Persona y comunidad*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 1).

_____. *La participacion integral del hombre*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 2).

GOFF, Jacques Le *et al.* *Francisco de Assis: além do tempo e do espaço*. Petrópolis: Vozes, 1970.

GOMES, João Carlos Lino. Resenha crítica de LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 415-416, jul. - set. 1992.

GOMEZ SERRANO, Pedro José. Encontrar a Dios en una sociedad consumista. *Sal Terrae*, Santander, n. 4(1066), 91, p. 297-310, abr. 2003.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis Mysterium: o projeto sistemático da teologia da libertação: um estudo teológico na perspectiva da regula fidei*. Roma: Pontificia Universitat Gregoriana, 1997.

_____; BOMBONATTO, Vera I. (org.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONZÁLES FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión teológica del hombre*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 1987.

_____. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GONZALEZ-CARVAJAL, Luis. *Los signos de los tiempos: el Reino de Dios está entre nosotros....* Santander: Sal Terrae, 1987 (Presencia Teologica, 39)

GOZZELINO, Giorgio. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Torino: ElleDiCi, 1985.

GRASSI, Piergiorgio. La cultura del relativo. *Rivista di Teologia Morale*, n. 96, p. 455-458, out.- dez. 1992.

GREER, Robert C.. *Mapping Postmodernism: a Survey of Christian Options*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2003.

GREIMAS, Algirdas Julien e Courtés, Joseph. *Dicionário de semiótica (tradução A. D. Lima... [et alii])*. São Paulo: Cultrix, 1989.

GREINACHER, Nobert. Teologia da libertação no "primeiro mundo"?. *Concilium*, Petrópolis, n. 5, 207, p. 79-88, 1986.

GRENZ, Stanley J.. *Pós Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GREY, Mary. Jesus, guru do individualismo ou coração da comunidade?: discipulado cristão e igreja profética. *Concilium*, Petrópolis, n. 1, 269, p. 143-153, 1997.

GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa: ensaio para uma doutrina cristã do homem*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

GUARINO, Thomas. L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità. *Theological Studies*, Washington, v. 63, n. 1, p. 184-185, mar. 2002.

GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol. *Individualismo cultural e vivência da fé*. 1993. 131 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1979.

GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio Genet. *O mais profundo é a pele: sociedade cosmética na era da biodiversidade*. 2004. 239 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. Disponível em: <<http://www.tede.ufsc.br/teses?PSOP0199.pdf>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HAMMES, Érico João. *Orientações e normas para trabalhos científicos*. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/fateo/normas.pdf>>. Acesso em: 30 de jan. de 2008.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1994.

HERNÁNDEZ, José Bullón. Liberación cristiana y dignidad humana. *Moralia*, Madrid, v. 26, p. 475-494, 2003.

HICKERT, Carmen. Ser humano, um ser de relações? *Mundo Jovem*, Porto Alegre, n. 353, p. 14, fev. 2005.

HIERARQUIA DE NECESSIDADES DE MASLOW. In: Wikipedia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hierarquia_de_necessidades_de_MaSlow>. Acesso em: 21 de dez. de 2007.

HIPERMODERNIDADE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipermodernidade>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

HOMO HOMINI LUPUS. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

HUMMES, Cláudio. Contribuições da *Gaudium et Spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 625-637, dez. 2005.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras Editora, 2001.

IACOVELLI, Anacleto. *Vita di S. Francesco d. Assisi: lo sposo di Madonna Povertà*. Assisi: Casa Editrice Francescana, 2000.

IBGE. Indicadores sociais mínimos. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacaocondicaodevida/indicadoresminimos/defaulttab.shtm>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

INSTITUTO CHILENO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS. *La dignidad de la persona humana: la palabra de Dios, la palabra del concilio, la palabra del episcopado*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1974 (A; Doctrina Social de la Iglesia, 2).

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

IZUZQUIZA, Daniel. El difícil arte de vivir sobriamente combatiendo el consumismo. *Sal Terrae*, Santander, v. 83/8, n. 982, p. 729-741, out. 1995.

_____. ¿Qué Iglesia para uma sociedad de lo efímero? *Sal Terrae*, Santander, v. 84/8, n. 993, p. 762, sept. 1996.

JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 12, p. 16-26, jun. 1985.

_____. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

_____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001.

JAPPE, Anselm. A arte de desmascarar a sociedade do espetáculo: um dos principais libelos contra o capitalismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Editoria Mais, p. 4-5, 17 de agosto de 1997.

JEANS FAMOSO CHEGA A CUSTAR 4 VEZES MAIS NO BRASIL. *Yahoo Finanças*, 3 ago. 2007. Disponível em: <<http://br.pfinance.yahoo.com/070803/22/1mz9t.html>>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

JOÃO PAULO II. Encíclica *Redemptor Hominis*. Vaticano, 1979. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0061/_INDEX.HTM>. Acesso em: 12 de dez. de 2005.

_____. Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Vaticano, 1987. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0070/_INDEX.HTM>. Acesso em: 6 de ago. de 2007.

_____. Encíclica *Evangelium Vitae*. Vaticano, 1995. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0062/_INDEX.HTM>. Acesso em: 6 de ago. de 2007.

_____. Exortação Apostólica *Ecclesia in America*. Vaticano, 1999. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_po.html>. Acesso em: 6 de ago. de 2007.

JOERGENSEN, Johannes. *Francisco de Assis*. Lisboa: Aster Lisboa, 1958.

JOHNSON, Stephen M.. *Humanizing the narcissistic style*. New York/London: Norton, 1987.

KLOPPENBURG, Boaventura. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Puebla: la verdad sobre el hombre*. Bogota: Paulinas, 1980.

_____. *Libertação cristã: seletos ensaios teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. Noções basilares humanas na GS. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 677-694, dez. 2005.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO. 2. ed. Turim: Elle Di Ci, 1966.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia (tradução Paulo Meneses... [et alii])*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004.

LADARIA, Luis F.. *Introdução à antropologia teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LAKELAND, Paul. *Postmodernity: Christian identity in a fragmented age*. Minneapolis: Fortress, 1997.

LAMERT, Charles. *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo: Loyola, 2000.

LARRAÑAGA, Inácio. *O irmão de Assis*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

LASCH, Christopher. *The culture of narcissism: american life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton, 1991.

LEÃO, Edinara. Poetizar espaços é alargar o tempo. *Mundo Jovem*, Porto Alegre, n. 380, p. 8, set. 2007.

LEBEAU, Paul. ¿Hacia una teología postmoderna? *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 32, n. 128, p. 279-285, 1993.

LEBRET, Louis Joseph. *Manifesto por uma civilização solidária*. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

_____. *Bases para uma sociedade de inspiración cristiana*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 16).

_____. *Hacia una nueva escala de valores*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 17).

LECLERC, Eloi. *Francisco de Assis: o retorno ao evangelho*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1983.

LEERS, Bernardino. Vida humana e bem-estar social. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 16, p. 31-55, 1984.

L'ÉGLISE DANS LE MONDE DE CE TEMPS: CONSTITUTION PASTORALE "GAUDIUM ET SPES". Paris: Mame, 1968.

LEITE, José Gerônimo (trad.). *O espelho da perfeição*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIBÂNIO, João Batista. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 28, p. 11-43, 1996.

_____; BINGEMER, Maria Clara Luchetti. *Escatologia Cristã*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Resenha crítica de CASTIÑEIRA, A.: a experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, n. 80, p. 119-123, jan.-abr. 1998.

_____. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Resenha crítica de ERICKSON, Millard. J. *Truth or consequences: the promise and perils of postmodernism*. Downers Grove: Intervarsity, 2001. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 94, p. 399-402, set.-dez. 2002.

_____. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas; Valênica, ESP: Siquem, 2003.

_____. *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989.

_____. *O império do efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. Sedução, publicidade e pós-modernidade. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, n. 12, p. 7, jun. 2000.

_____. *Metamorfoses da cultura liberal. Ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

_____. Entrevista. Folha de São Paulo, São Paulo, Caderno Mais, 14 mar. 2004.

_____. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.

_____. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

_____. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.

_____. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005.

_____. *La société de déception*. Paris: Textuel, 2006.

_____. *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d'hyperconsommation*. Gallimard, 2006.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007.

_____; ROUX, Elyette. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LISBOA, Ana Paula. O lixo e o luxo. *Itu*, 3 mar. 2006. Disponível em: <http://www.itu.com.br/colunistas/artigo.asp?cod_conteudo=7127>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

LLONA, Cristian. *El Reino de Dios frente a la historia del hombre*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 3).

_____. *La liberacion del hombre, tarea del reino de Dios*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Monografias sobre humanismo cristiano, 4).

LOPES, F. Pires. Império do efêmero. *Broteria*, Lisboa, v. 130, n. 3, p. 356, mar. 1990.

LORENZON, Alino. Ética e comunidade – a ideologia do individualismo. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 17, n. 45, p. 35-48, jan. – abr. 1989.

LUBAC, Henri de. *Théologie dans l'Histoire: la lumière du Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990.

_____. *Théologie dans l'Histoire: questions disputées et résistance au nazisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990.

LUCHESE, Ivo. Do flâneur ao voyeur: a crise da(s) modernidade(s). In: VÁRIOS. *Revista Tempo Brasileiro* (vol. 141). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 42-55.

LULU SANTOS. *Como uma onda (Zen-Surfismo)*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/lulu-santos/47132/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

LYON, David. *Pós Modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1997.

_____. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MACHADO, Maurício. Quadro alarmante das mudanças climáticas e degradação ambiental. Disponível em: <<http://amanatureza.com/conteudo/noticias/quadro-alarmante-das-mudancas-climaticas-e-degradacao-ambiental>>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

MAFFESOLI, Michel. *L'instant éternel. Le retour du tragique dans lês sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde, 2003.

_____. Um desenho geral da pós-modernidade. *Libero*, São Paulo, a. 3, v. 3, n. 5, p. 4-11, 2000.

MAGALHÃES, Fernando. Globalização e crise do trabalho. Desenvolvimento técnico e desumanização na sociedade capitalista pós-moderna. *Revista Symposium*, ano 3, número especial, p. 61-72, jun. 1999.

_____. O presente como passado: irracionalismo e pensamento subjetivo pós-moderno. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 375-390, set.-dez. 1999.

MANZATTO, Antônio. Como ser humano. *Revista Ir ao Povo*, São Paulo, n. 101, p. 34, jan. 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. 6. ed. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2007.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1967.

MARDONES, José Maria. Claves para interpretar la sociedad de consumo y el tipo de hombre que produce. *Sal Terrae*, Santander, n. 4, p. 251-274, abr. 1988.

_____. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988.

_____. Conflictos sociales: contradicciones y posibilidades de la sociedad actual. *Sal Terrae*, Santander, n. 10 (951), 80, p. 785-797, nov. 1992.

MARITAIN, Jacques. *La tragedia del humanismo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Classicos del Pensamiento Humanista, 3).

_____. *El cristiano y el mundo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Classicos del Pensamiento Humanista, 4).

_____. *Hacia una nueva cristiandad*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Classicos del Pensamiento Humanista, 5).

_____. *Por um humanismo cristão: textos seletos*. São Paulo: Paulus, 1999.

MARRANZINI, Alfredo (Org.). *Dimensione antropologica della teologia*. Milano: Ancora, 1971.

MARTIN, Valerie. *Irmão sol: cenas da vida de São Francisco de Assis*. São Paulo: Sá, 2001.

MARTINEZ, Miguel Angel Molina. *Diccionario del Vaticano II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

MARTOS, José Maria Fernandes. El individualismo: un espejismo compartido. *Sal Terrae*, Santander, v. 88/1, n. 1.030, p. 83-100, fev. 2000.

MASURE, Eugène. *L'humanisme chrétien*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937.

MATURA, Thaddée. *O projeto evangélico de Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1979.

MCCLYMOND, Michael J.. Varieties of transcendental experience: a study in constructive postmodernism. *Theological Studies*, Washington, v. 62, n. 1, p. 163-165, mar. 2001.

MCDERMOTT, Brian O.. Postmodernity: christian identity in a fragmented age. *Theological Studies*, Washington, v. 59, n. 1, p. 184, mar. 1998.

MENESES, Paulo *et alii*. *A hora da ética libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1985.

MENEZES NETO, Antônio Julio. Pós-moderno, neoliberal. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. Pensar 1, 14 de jul. de 2001.

_____. Modernidade sem humanismo. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. Pensar 1, 19 de jan. de 2002.

MERINO, José Antônio. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Petrópolis: FFB, 1999.

_____; FRESNEDA, Francisco Martínez. *Manual de teologia franciscana*. ARMELLADA, Bernardino de *et alii*; José Antonio e Francisco Martinez (org.). Petrópolis: Vozes e FFB, 2005.

MERTON, Thomas. *A igreja e o mundo sem Deus*. Petrópolis: Vozes, 1970.

MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: FFB, 2004.

MICHAELIS: pequeno dicionário espanhol-português, português-espanhol. São Paulo: Melhoramentos, 1992.

_____.: pequeno dicionário francês-português, português-francês. São Paulo: Melhoramentos, 1992.

_____.: pequeno dicionário italiano-português, português-italiano. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

_____.: moderno dicionário inglês-português, português-inglês. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

MILBANK, John. O fim do iluminismo: pós-moderno ou pós-secular. *Concilium*, Petrópolis, n. 6, 244, p. 48-60, 1992.

MILLENIUM TOP TEN. *Time Magazine*. Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,976745,00.html>>. Acesso em: 4 de out. de 2005.

MIRANDA, Mario de França. *Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade*. São Paulo, Loyola, 1989.

MOATI, Philippe. *Nouvelles Technologies et modes de vie: aliénation ou hypermodernité?* Lâube, 2005.

MOHANA, João. *Plenitude humana*. 2. Ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

MOLTMANN, Jürgen. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sigueme, 1973.

_____. *Deus na Criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MONDIN, Battista. *Antropologia teológica: história, problemas e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Umanesimo cristiano: saggio sulle implicazioni culturali della fede*. Brescia: Paidéia, 1980 (Studia urbaniana, 7).

_____. *O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MONGARDINI, Carlo. *La cultura del presente: tempo e storia nella tarda modernità*. Milano: Franco Angeli, 1993.

MONTCHEUIL, Yves de. *A igreja e o mundo actual*. Lisboa: Livraria Moraes, 1960.

MOOY, Suitberto. *Atualização da igreja: comentário sobre a constituição "Gaudium et spes"*. Belo Horizonte: Promoção-da-Família, 1970.

MORAES, V. e POWELL, B. Samba da bênção. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/vinicius-de-moraes/86496/>>. Acesso em: 16 de jul. de 2007.

MORANO, Carlos Dominguez. Psicología del "amor al dinero". *Sal Terrae*, Santander, n. 5, p. 435-447, mai. 1990.

MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991.

MORI, Geraldo Luiz de. A teologia em situação de pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 2, n. 11, p. 1-36, 2005.

MOSER, Antônio. Dignidade humana e sociedade neoliberal. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 334, p. 424-434, jul.-ago. 2000.

MOULINS-BEAUFORT, Éric de. *Anthropologie et mystique selon henri de lubac: l'esprit de l'homme, ou la présence de Dieu em l'homme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

MOUNIER, Emmanuel. *Capitalismo: uma forma de inhumanismo*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 25).

_____. *Princípios de una economia al servicio de la persona*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975 (Clasicos del Pensamiento Humanista, 28).

MÜLLER, Ivo (org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NARCISO. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Narciso>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

NELLAS, Panayotis. *Le vivant divinisé: l'anthropologie des pères de l'église*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1989.

NEOLIBERALISMO. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Neoliberalismo>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

NEVES, João César das. *O Reino de Deus está próximo!.: a peregrinação de uma era perplexa*. Lisboa: Paulus, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

NOUVELLE THÉOLOGIE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Nouvelle_Th%C3%A9ologie>. Acesso em: 14 de jul. de 2007.

O QUE É DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL? *WWF Brasil*. Disponível em: <http://www.wwf.br/informacoes/questoes_ambientais/desenvolvimento_sustentavel/index.cfm>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

ORTEGA, Jesus Gines. *Persona y comunidad*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975.

ORTIZ-OSÉS, Andrés. e LANCEROS, Patxi. *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.

OS PERFIS DA VANGUARDA. Instituto *Akatu*: Pelo Consumo Consciente. 12 dez. 2007. Disponível em: <http://www.akatu.org.br/central/noticias_akatu/2007/outubro/os-perfis-da-vanguarda>. Acesso em: 19 de dez. de 2007.

PALACIO, Carlos. O legado da “*Gaudium et spes*”: riscos e exigências de uma nova “condição cristã”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 333-368, set.-dez. 1995.

PANNENBERG, Wolfhart. Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã. *Concilium*, Petrópolis, t. 86, n. 6, p. 732-748, jun. 1973.

PAULO, M. C. I. de M. As metáforas na constituição do discurso do Fórum Social Mundial. *Revista Análise – série ciências humanas*, São Carlos, n. 3, p. 119-126, dez/2004.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Vaticano, 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html>. Acesso em: 6 de ago. de 2007.

_____. Mensagem de Sua Santidade Paulo VI para a celebração do “Dia da Paz”, em 8 de dezembro de 1976, em vista do dia 1º de janeiro de 1977. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19761208_x-world-day-for-peace_po.html>. Acesso em: 21 de dez. de 2007.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós) modernidade*: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUCRio; São Paulo: Loyola, 2005.

PELLÁ, Angelo Virgilio. *Tendas e tabernáculos*: religião e pós-modernidade. São Paulo: Paulinas, 2006.

PELLEGRINO, Ubaldo. *Rivelazione di Dio e umanesimo cristiano*. Milano: Ancora, 1980.

PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo (dir.). *Dicionário teológico*: o Deus cristão (tradução I. F. L. Ferreira... [et alii]). São Paulo: Paulus, 1993.

PIO XI. Encíclica *Rite expiatis*. Vaticano, 1926. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260430_rite-expiatis_it.html>. Acesso em: 17 de mar. de 2008.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

POBLET, Fernando. *Contra la modernidad*. Madrid: Libertaria, 1985.

POLIDORO, Gianmaria. *Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1999.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. Modelo de Referências Elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/biblioteca/modelo.htm>>. Acesso em: 30 de jan. de 2008.

_____. Biblioteca Central Ir. José Otão. Orientações para apresentação de citações em documentos segundo NBR 10520. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/biblioteca/citacoes.htm>>. Acesso em: 30 de jan. de 2008.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*; tradução CNBB. São Paulo: Paulus, 2005 (com destaque ao capítulo VII, sobre a vida econômica).

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA. *Lineamenti di un umanesimo cristiano nel pensiero di S. Tommaso D'Aquino*: atti della seconda seduta pubblica. Vaticano: Vaticana, 1997.

POPULAÇÃO MUNDIAL SUPERARÁ 9,2 BILHÕES EM 2050, ESTIMA ONU. Folha de São Paulo, São Paulo, 13 mar 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u105445.shtml>>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

PRETTO, Hermilo Eduardo. *A teologia tem algo a dizer a respeito do ser humano?* São Paulo: Paulus, 2003.

QUINTANA, Mário. *Caderno H. In Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

QUINZA, Xavier. Los signos de un tiempo perplejo: cómo evangelizar el nihilismo positivo de nuestra sociedad. *Sal Terrae*, Santander, n. 9, p. 607-621, set. 1990.

QUOIST, Michel. *Construir o homem e o mundo*. 21. Ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

RABUSKE, Edivino Aloísio. O homem na pós-modernidade. *Caderno da FAFIMC*, Viamão, n. 17, p. 49-58, jan.-jun. 1997.

RAHNER, Karl. *A caminho do “homem novo”*: a fé cristã e ideologias terrenas do futuro. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968.

_____. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Écrits Théologiques: monde moderne et théologie*. Bruges: Desclee de Brouwer, 1970 (Textes et Etudes Theologiques, X).

_____. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. *Teologia da Liberdade*. Porto Alegre: Paulinas, 1970.

_____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *et alli. La iglesia em el mundo actual: constitución Gaudium et spes: comentarios al esquema XIII*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1968.

RAMPAZZO, Lino. *Antropologia, religiões e valores cristãos*. São Paulo: Loyola, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – Volume III*. São Paulo: Paulus, 1991.

RECEITA FEDERAL DO BRASIL. *Estudos tributários*. Disponível em: <<http://www.receita.fazenda.gov.br/Publico/estudotributarios/estatisticas/CTB2006.pdf>> (página da Receita Federal na Internet). Acesso em: 18 de ago. de 2007.

REIKERSTORFER, Johann. O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno. *Concilium*, Petrópolis, n. 3, 271, p. 28-36, 1997.

R.E.M. *Shiny happy people*. Disponível em: <http://www.lyricsdomain.com/18/rem/shiny_happy_people.html>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. São Leopoldo: Unisinos, 2001-2008. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline/>. Acesso em 13 de mai. de 2008.

REVISTA SÍNTESE NOVA FASE, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 387-402, 1993.

REZENDE, Antonio Paulo. Gilberto Freyre: diálogos com o pós-modernismo. *História*, São Paulo, v. 20, p. 45-68, 2001.

RIBEIRO, Hélcion. *Ensaio de antropologia cristã: da imagem à semelhança com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

RIEGER, Joerg. *Opting for the margins: postmodernity and libertation in christian theology*. New York: Oxford University Press, 2003.

RIGA, Peter J.. *The church made relevant: a commentary on the pastoral constitution of Vatican II*. Notre Dame: Fides, 1967.

RODRÍGUEZ, Victorino. *Temas-clave de humanismo cristiano: presentación por Vicente Marrero*. Madrid: Speiro, 1984.

ROJAS, Gustavo Sánchez. El Señor Jesús y el misterio del hombre: reflexiones sobre *Gaudium et Spes* 22. *Revista Teologica Limense*, Lima, v. 36, n. 3, p. 301-328, set.-dec. 2002.

ROLIM, Marcos. *Assistência social e assistencialismo*. Disponível em: <<http://www.rolim.com.br/cronic5.htm>>. Acesso em: 21 de ago. de 2007.

ROTZETER, Anton (red.). *Curso básico sobre o carisma missionário franciscano*. Vários volumes. Petrópolis: FFB.

ROVATTI, Pier Aldo; VATTIMO, Gianni. (org.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1992.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. (org.). *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

RUBIO, Miguel. Placer y ascesis en la experiencia humano-cristiana actual. *Sal Terrae*, Santander, n. 949, p. 617-656, set. 1992.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *As novas antropologias*. Um desafio à teologia. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Imagem de Deus: antropologia teológica fundamental*. 4. ed. Maliaño: Sal Terrae, 1988.

_____. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *O dom de Deus*. Antropologia teológica. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Criação, graça, salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

RYWALSKI, Pascoal. *Quero falar com meus irmãos*. Porto Alegre: EST, 1977.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 1985.

SALA, Jorge Francisco Aguirre. *Ética del placer: una versión de la hedoné en Platón*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1994.

SAMANES, Cassiano Floristan. e TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo* (tradução Isabel Fontes Leal Ferreira e Ivone de Jesus Barreto). São Paulo: Paulus, 1999.

SAN AGUSTÍN. *Homilias sobre la primera carta de San Juan*. Valladolid: Estúdio Agostiniano, 1997.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Rogério. A sociedade mcdonaldizada. 14 dez. 2006. Disponível em <<http://industrias-culturais.blogspot.com/2006/12/sociedade-mcdonaldizada-5.html>>. Acesso em: 15 de ago. de 2007.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS *et alii*. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SARTORI, Luigi. *La chiesa nel mondo contemporaneo: introduzione alla Gaudium et spes*. Padova: Messaggero, 1995.

SCHILLEBEECKX, Edward. Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 7, n. 25, p. 35-44, ene.-mar. 1968.

_____. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHMAUS, Michael. *Teologia Dogmática: Vol. I – La Trinidad de Dios*. Madrid: RIALP, 1960.

SCHNEIDER, José Odelso. Puebla e visão da realidade social. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 12, n. 26, p. 65-88, jan.-abr. 1980.

SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática: volume I*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. (org.). *Manual de dogmática: volume II*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHÜRGER, Wolfgang. Teologia e pós-modernidade: encontros e desencontros. *Numem*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 29-63, jul.-dez. 1999.

SECOND LIFE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Second_life>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

SEGUNDO, Juan Luis. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Que mundo?, que homem?, que Deus?: aproximações entr ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SESBOÜÉ, Bernard (dir.). *História dos dogmas 1 . O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. (dir.). *História dos dogmas 2 . O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003.

SHAKESPEARE, William. *The Tragedy of Hamlet*. Disponível em: <http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play_view.php?WorkID=hamlet&Scope=entire&pleasewait=1&msg=pl>. Acesso em: 13 de ago. de 2007.

SHINY HAPPY PEOPLE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shiny_Happy_People>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

SILVA, Isidro Ribeiro. Individualismo contemporâneo. *Broteria*, Lisboa, v. 121, n. 1, p. 3-17, jul. 1985.

_____. Jouissance du sacré, religion et postmodernité. *Broteria*, Lisboa, v. 154, n. 3, p. 314-315, mar. 2002.

SILVA, Juremir Machado da. *A miséria do cotidiano: energias utópicas em um território urbano moderno e pós-moderno*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1991.

_____. *Muito além da liberdade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1991.

_____. *O pensamento do fim do século*. Porto Alegre: L&PM, 1993.

SILVEIRA, Ildfonso. *São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes e CEFEPAL, 1990.

_____. *O passado interroga São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SITUAÇÃO DA POBREZA MUNDIAL PIORA, DIZ ONU. *BBC Brasil*, 18 jun. 2002. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2002/020618_unctadae.shtml>. Acesso em: 17 de ago. de 2007.

SMART, Barry. *A pós-modernidade*. Lisboa: Publicações Europa, 1993.

SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SUASSUNA, Luciano. O que tanto nos decepciona. *Revista Istoé*, a. 30, n. 1960, p. 48, 23 de maio de 2007.

SUNG, Jung Mo. Solidariedade e a condição humana. *Convergência*, Rio de Janeiro, n. 340, p. 89-109, mar. 2001.

_____. Teologia da libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 97, p. 341-368, set.-dez. 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. O espírito e a nova era. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 56, p. 308-330, jun. 1996.

_____. *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria: ensaio de cristologia narrativa*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o “pecado original”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 257, p. 5-24, jan. 2005.

_____ (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Os pobres como lugar teológico: uma questão hermenêutica crucial de nosso tempo. In: CONGRESSO NACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 20, 2007, Belo Horizonte, MG. Palestra. Sem publicação. CD-ROM.

TAIKÔ FLORIPA. Disponível em: <http://www.taikofloripa.com.br/?engine=site.noticias&und_id=10&PHPSESSID=986df2b6d1b931d402dc939b812e0f94>. Acesso em: 2 de jan. de 2008.

TAMAYO, Juan José. 25 años de “*Gaudium et spes*”. *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 31, n. 121, p. 85-98, 1992.

TEIXEIRA, Evilazio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.

TEOCOMUNICAÇÃO. REVISTA TRIMESTRAL DE TEOLOGIA. *Gaudium et Spes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 35, n. 150, dez. 2005.

TEPE, Valfredo. *Antropologia cristã: diálogo interdisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TITÃS. *Diversão*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/titas/86517/>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

_____. *Tudo ao mesmo tempo agora*. Disponível em: <http://www.titas.net/discografia/index.php?interface=0&acao=disco&disco_id=7>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

TOFFLER, Alvin. *A Terceira Onda*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.

_____. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma*. Para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2005.

TRACY, David. A volta de Deus na teologia contemporânea. *Concilium*, Petrópolis, n. 6, 256, p. 49-61, 1994.

TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (organizadores). *Teologia na pós-modernidade*: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

TREMBLAY, Real. L'Homme (Ep 4,13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain: pour un approfondissement de *Gaudium et Spes*. *Studia Moralia*, Roma, p. 71-106, junho-junio, 1997.

TROCQUER, René Le. *Que é o homem? Ensaio de antropologia cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1960.

TURETTA, Valentino. *Qui San Francesco d'Assisi*. 2. ed. Assisi: Porziuncola, 1990.

UNIVERSIDAD DE DEUSTO. *Estudios sobre la constitucion "Gaudium et spes"*. Bilbao: Mensajero, 1967.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. *Normas para apresentação de documentos científicos*. 2 ed. 9 volumes. Curitiba: EdUFPR, 2007.

URBEZ, Luis. Comunicación social y consumo. *Sal Terrae*, Santander, n. 4, p. 307-313, abr. 1988.

URIBE, Fernando. *Pelos caminhos de Francisco de Assis*. Petrópolis: FFB, 1997.

VALDÉS, Rosa Tania. Che Guevara, o souvenir preferido dos turistas de Cuba. O Globo, Rio de Janeiro, 05 maio 2007. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/mat/2007/10/05/298019716.asp>>. Acesso em: 11 de out. de 2007.

VANHOOZER, Kevin J.. *The Cambridge Companion to postmodern theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VANUCCHI, Camilo. A sociedade do excesso. *Istoé Online*, n. 1819, 18 de ago. de 2004. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoe/1819/comportamento/1819_sociedade_do_excesso.htm>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.

VATTIMO, Gianni (Comp.). *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992.

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

_____. *et alii. En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003.

_____. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

VEBLEN, Thorstein. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VELOSO, Caetano. *Sampa*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/41670/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2007.

VIGARELLO, George. Le deuxième âge de l'individualisme. *Revue Esprit*, a. 53, n. 7-8, p. 63-68, jul.-ago. 1984.

VIGIL, José María. O que fica da opção pelos pobres? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 187-212, mai.-ago. 1994.

_____. (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

WHAT IS SECOND LIFE? Disponível em: <<http://secondlife.com/whatis/>>. Acesso em: 15 de nov. de 2007.

WOLFF, Elias. Humanismo e Religião. In: BENTO, F. R. (org.) *Humanismo, Cristianismo e Religião*. São Paulo: Paulus, 2005.

ZILLES, Urbano. *Esperança para além da morte*. Porto Alegre: EST, 1980.

_____. *A Gaudium et Spes e as ciências*. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 695-710, dez. 2005.

_____. *Questões de Antropologia Teológica (polígrafo)*. Porto Alegre: PUCRS, 2006.

ZOHAR, Danah. *O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física*. São Paulo: Best Seller, 1990.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.

ZWETSCH, Roberto Ervino. *Missão Como Com-Paixão: por uma Teologia da Missão em Perspectiva Latino-Americana*. 2007. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.