

A CRENÇA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: EM BUSCA DE UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO ENTRE A “FRAGILIDADE” E A “PUBLICIDADE”

Abdruschin Schaeffer Rocha*

Resumo

O presente artigo se propõe a investigar as possibilidades da crença no mundo contemporâneo, considerado em seu caráter plural e paradoxal, a partir de um diálogo entre a “fragilidade” e a “publicidade”. Ou seja, pretende-se examinar o fenômeno religioso, especialmente os aspectos relativos à crença, no contexto de uma Contemporaneidade altamente secularizada, propondo-se, para tal, um diálogo entre Gianni Vattimo e Jürgen Habermas. Nesse possível “encontro”, o artigo priorizará o diálogo entre o que se convencionou chamar de “pensamento fraco” (*pensiero débole*), expresso na filosofia de Vattimo, e as reflexões acerca das possibilidades dialógicas no espaço público em Habermas. Finalmente, propõe-se o conceito de “cuidado” como *modo-de-ser* da religião em tempos de Contemporaneidade, enquanto catalizador das propostas vattimiana (caridade) e habermasiana (solidariedade).

Palavras-chaves: Crença. Fragilidade. Publicidade. Hermenêutica do Cuidado.

Abstract

The present article aims to investigate the possibilities of belief in the contemporary world, especially its plural and paradoxical character, from a dialogue between the "fragile" and the "public". That is, we intend to examine the religious phenomenon, especially the aspects related to belief in the context of a Contemporaneity highly secularized, proposing a dialogue between Jürgen Habermas and Gianni Vattimo. In this "meeting", the article will prioritize dialogue between the "weak thought" (*pensiero débole*), expressed in the philosophy of Vattimo, and the reflections on the dialogical possibilities in public space in Habermas. Finally, we propose the concept of care as a *way-of-being* of religion in Contemporaneity times, as a catalyst for proposals of Vattimo (love) and Habermas (solidarity).

Keywords: Belief . “The Fragile”. “The Public”. Hermeneutics of Care.

* Abdruschin Schaeffer Rocha é Mestre em Teologia pela EST (RS) e doutorando em Teologia pela PUC (RJ); professor no curso de graduação em Teologia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória (e-mail: abdo@faculdadeunida.com.br).

INTRODUÇÃO

O presente artigo parte da constatação de que o tempo presente, aqui denominado Contemporaneidade, se manifesta de forma paradoxal, e que, portanto, a crença deve ser entendida nesse contexto. Na tentativa de levantar algumas “intuições” que deverão ser perseguidas em futuras reflexões, divide-se em três partes: a primeira se propõe a estabelecer o conceito de Contemporaneidade, como aglutinador de duas cosmovisões que manifestam a paradoxalidade do mundo presente: a Modernidade e a Pós-Modernidade. A segunda procura explorar os conceitos de “fragilidade”, em Vattimo, e “publicidade”, em Habermas. Tanto Vattimo quanto Habermas reconhecem o paradoxo da Contemporaneidade, na medida em que esta manifesta tanto um retorno do religioso quanto a consolidação de um processo de secularização. Finalmente, na terceira parte, sugere-se o conceito de “cuidado”, como modo-de-ser, para o qual são drenadas as reflexões de Vattimo e de Habermas, como contribuição à reflexão crítica e à fé apaixonada, diante do que aqui se denomina Contemporaneidade.

O CARÁTER PARADOXAL DA CONTEMPORANEIDADE

O conceito de Contemporaneidade aqui utilizado será assumido como “o momento presente, aglutinador tanto da ideologia iluminista, quanto da pós-moderna”.¹ Ou seja, nesse sentido, a Contemporaneidade deve ser vista “no âmbito da paradoxalidade de ruptura e de continuidade”²: *ruptura*, na medida em que alberga a chamada Pós-modernidade, que aqui deverá ser entendida como aquela cosmovisão que se manifesta como *negação* da cosmovisão moderna; *continuidade*, pois também abriga resquícios do paradigma iluminista — este, apesar de ter sua gênese no chamado “período moderno”, cronologicamente falando, se manifesta, também, como paradigma presente na Contemporaneidade³.

Percebe-se que, de modo geral, existem duas maneiras de se conceber a relação entre “Modernidade” e “Pós-modernidade”, o que normalmente traz alguma confusão em função da polissemia desses vocábulos. Há aqueles que utilizam a

¹ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da hermenêutica contemporânea*. Dissertação de mestrado, 2010, p. 25.

² TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 10.

³ Cf. ROCHA, 2010, p. 9.

expressão “Modernidade” como sinônimo de um determinado período histórico, que pode representar, por exemplo, o período compreendido entre os fatos subsequentes à tomada de Constantinopla, em 1453, até a primeira metade do século XX — a partir de onde se tem a Pós-modernidade ⁴. Outros, no entanto, a concebem como sinônimo de “Pós-modernidade”, querendo indicar, com isso, o paradigma presente. Autores como, por exemplo, Baudrillard e Lyotard, ressaltam a *ruptura*. Por outro lado, há aqueles como Antony Giddens, Zigmunt Bauman e Jürgen Habermas que parecem conceber a Pós-modernidade como *continuidade* da Modernidade. Neste sentido é que se usam expressões, tais como “Alta Modernidade”, “Ultramodernidade”, “Modernidade Reflexiva”, “Modernidade Radicalizada”, “Modernidade Líquida” — todas estas querendo indicar, não algo novo, mas um aperfeiçoamento ou radicalização da Modernidade. Portanto, há de se ressaltar a importância de ambas as posições:

[...] muitos autores admitem a falta de clareza quanto ao dilema de a Pós-modernidade se constituir numa *ruptura* ou *continuidade* da Modernidade. É inegável, no entanto, o fato de que ambas as posições são bem defendidas e fundamentadas por seus respectivos defensores, o que sugere [...] a concepção de que tanto a ideia de *ruptura* quanto a de *continuidade* devam ser acolhidas para uma boa compreensão do fenômeno que grassa atualmente. Surge, assim, o conceito de “contemporaneidade” [Neste sentido] o pluralismo, próprio do momento em que vivemos, manifesta-se, também, na simultaneidade de elementos iluministas e daqueles genuinamente pós-modernos. Ambas as *cosmovisões* convivem lado a lado, de maneira ambígua, se nutrem e se embatem, delineando um novo “espírito” aglutinador de realidades multifacetadas. ⁵

Modernidade e Pós-modernidade apresentam-se concomitantemente como diferentes *Zeitgeist*, corroborando, assim, o caráter paradoxal e pluralista da Contemporaneidade. Tal conceito é importante na medida em que nos ajuda a compreender o “desde” e “para onde” se pode pensar o fenômeno da crença.

⁴ Outros preferem conceber o seu início a partir das Revoluções Francesa e Industrial, e do avanço da ciência, início este marcado pelo esgotamento da sociedade tradicional, dependente que era da religião para interpretar o mundo (p.e., BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Org.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.437-463).

⁵ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Hermenêutica do cuidado pastoral: lendo textos e pessoas num mundo paradoxal*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 41-42.

FRAGILIDADE E PUBLICIDADE

A Contemporaneidade — enquanto esse “palco” de manifestações plurais e paradoxais — se materializa como tal de variadas formas. São dignas de maior atenção aquelas que indicam paradoxos tais como o secularismo — nomeado por Weber e corroborado por Habermas como “desencantamento do mundo”⁶ — e o “retorno da religião” na experiência humana, como bem discerniu Vattimo⁷. Ou seja, coloca-se diante da sociedade secularizada e do cristianismo, em suas variadas vertentes, a urgência em se pensar de que forma é possível uma convivência mútua entre aqueles que creem e aqueles que não creem, e, caso tal convivência seja possível, que tipo de espaço se espera daí, e que tipo de racionalidade (o que inclui a linguagem) se há de propor.

A Fragilidade Vattimiana

O diagnóstico de Vattimo quanto ao “retorno” da religião diferencia-se, de certa forma, da opinião corrente, em que a experiência religiosa normalmente é vista como a experiência de um “êxodo”. Segundo Vattimo, há algumas razões para esse retorno: “Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos”.⁸ Segundo ele, o reaparecimento da religião em nossa experiência não é um fato puramente acidental, mas o aspecto essencial, constitutivo dessa experiência religiosa — e isso

⁶ Quanto a isto, assim se expressa Luiz Bernardo Leite Araujo: “Ao expor sua teoria da evolução social, situada na base de sua teoria crítica da sociedade, Habermas defende o caráter universal da compreensão moderna e ocidental do mundo, a única a tornar possível uma conduta racional de vida e a exprimir sem equívocos estruturas de consciência pertencentes a um mundo da vida racionalizado. Para tanto, na trilha de Weber, ele reconstrói o desenvolvimento das imagens de mundo a fim de demonstrar que a modernidade se caracteriza por uma extensão cada vez mais ampla do domínio do profano, uma tendência crescente à autonomia e uma maior reflexividade nas relações com os diferentes mundos. A análise habermasiana, em conexão com a teoria weberiana da racionalização, sublinha o fato de que somente no contexto moderno uma clara diferenciação das esferas culturais de valor, e, em consequência, de suas pretensões de validade específicas, atinge seu termo. Para Habermas, um consenso racional depende sobretudo do desbloqueio dos domínios de validade, confundidos no mito e distinguidos insuficientemente na religião. Deste ponto de vista, o chamado processo de *desencantamento do mundo* é também um processo de *racionalização*, na medida em que provoca a liberação progressiva do agir comunicativo, chamado, na época moderna, a suplantado, ainda que de forma tênue e arriscada [...] a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião” (ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 51-52).

⁷ C.f. VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.

⁸ VATTIMO, 2000, p. 91.

inclui “até os modos concretos desse retorno, assim como o experimentamos em nossas condições históricas extremamente determinadas”.⁹

Vattimo ressalta dois tipos de “modalidades concretas do retorno do religioso”, que também refletem certo paradoxo. Em primeiro lugar, ressalta-se o retorno do religioso, mais presente na cultura comum, “motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade”.¹⁰ Esse “medo” tem início logo após a Segunda Guerra Mundial, com a iminência de uma guerra nuclear, e culmina com a mais recente ansiedade com respeito aos riscos em relação à ecologia planetária e à manipulação genética, além do medo da perda de sentido da existência (em sociedades mais avançadas), catalisado pelo tédio gerado pelo consumismo — evidentemente, tais riscos ameaçam a existência da espécie. Até o retorno do religioso, que se expressa na afirmação de etnias e identidades locais, “pode ser remetida na maior parte dos casos a uma recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência”.¹¹ Por outro lado, há um retorno do religioso que se expressa por meio de experiências teóricas, e que, neste sentido, se contrasta com o modo de ser fundamentalista dessa nova religiosidade oriunda dos medos apocalípticos. Nas palavras de Vattimo:

A queda dos interditos filosóficos contra a religião, já que é justamente disso que se trata, coincide com a dissolução dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, da técnica e da organização social modernas; e, portanto, com o desaparecimento de qualquer fundacionalismo — em outras palavras, daquilo que a consciência comum parece buscar em sua volta à religião. Naturalmente — e esta também é uma idéia difundida — pode ser que a nova vitalidade da religião dependa justamente do fato de a filosofia e o pensamento crítico em geral, por terem abandonado a própria noção de fundamento, já não conseguirem fornecer à existência aquele sentido que se busca, por conseguinte, na religião.¹²

Tal contradição se adensa na medida em que o retorno da religião na consciência comum tem como exigência os “fundamentos”, ao mesmo tempo em que as reflexões teóricas do mundo redescobrem a plausibilidade da religião

⁹ VATTIMO, 2000, p. 92.

¹⁰ VATTIMO, 2000, p. 92.

¹¹ VATTIMO, 2000, p. 93.

¹² VATTIMO, 2000, p. 93.

exatamente em função do esgotamento das metanarrações metafísicas.¹³ Na opinião de Vattimo, uma reflexão crítica acerca dessa contradição, que esteja a serviço não apenas do mundo acadêmico e suas elucubrações, mas principalmente da consciência comum, não poderia aquiescer pura e simplesmente ao retorno da religiosidade metafísica. Tal empreendimento demonstraria apenas uma fuga ao desserviço da Modernidade técnica e secularizada, ampliando, assim, a incapacidade da religião em dialogar com o “diferente” nesse contexto. Ao citar Heidegger, Vattimo assevera:

[...] a superação da metafísica não pode consistir na oposição de uma condição de autenticidade ideal às degenerações da ciência e da técnica modernas; pois o ser só se dá em seu evento, e justamente “ali onde há perigo também cresce aquilo que salva”; a superação da metafísica e também de sua fase de extrema dissolução — portanto da Babel tardo-moderna e de seus medos apocalípticos — só tem de ser buscada se corresponder de modo não puramente “reativo” [...] ao apelo do ser que só se dá em seu evento, isto é, no mundo da ciência e da técnica e da organização total, no *Ge Stell*.¹⁴

Assim, para o filósofo italiano, o retorno da religião parece não marcar apenas o seu ressurgimento histórico e casual na experiência humana, mas, uma vez que se trata de algo constitutivo, significa também a necessidade de ter que se expressar em meio à “Babel da sociedade secularizada”. Nesse sentido, a reflexão de Vattimo, considerada no vigor de sua hermenêutica ontológica, constitui-se como parâmetro crucial no exame das possibilidades da crença no mundo contemporâneo.

A Publicidade Habermasiana

Na outra “ponta” encontra-se Jürgen Habermas. À semelhança de Vattimo, Habermas também percebe certa contradição no mundo contemporâneo, ao indicar que “Duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual — a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas”.¹⁵ Ou seja, para Habermas, a Contemporaneidade é marcada por uma autocompreensão objetivada das pessoas que, inevitavelmente, é moldada

¹³ C.f. VATTIMO, 2000, p. 94.

¹⁴ VATTIMO, 2000, p. 95-96.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 7.

pelos padrões das ciências naturais, no sentido de que há uma redução do vivenciável e compreensível ao meramente observável. Também na opinião de Habermas, o reavivamento de forças religiosas “significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da Modernidade Ocidental”.¹⁶ Tal desafio se intensifica na medida em que o processo de secularização — rebento de uma racionalização sociocultural — sofre ataques das ortodoxias religiosas, afirmadas por comunidades de fé cada vez mais politizadas.

Segundo Habermas, essas tendências intelectuais alimentam o paradoxo da Contemporaneidade porque se originam de tradições opostas. Enquanto o naturalismo deriva dos pressupostos do Iluminismo, altamente celebrador da ciência, a “consciência renovada pela política” combate os seus postulados. Ademais, quando as imagens de mundo naturalistas, por um lado, e as comunidades religiosas, por outro, não se dispõem à autorreflexão¹⁷, há um prejuízo da comunidade política, em função das polarizações dessas imagens. Nesse sentido, ainda que os limites tanto da fé quanto do conhecimento devam ser respeitados, isso não significa legitimar a oposição entre o *secular* e o *religioso*. Quanto a isto, deve-se ressaltar que o caminho proposto sugere um maior exame sobre os vestígios do profano no religioso, e os vestígios do religioso no profano. Parece razoável que se afirme que essa “camuflagem” dialética rompe com o horizonte autocontido dessas instâncias intelectuais, a ponto de estabelecer o diálogo mútuo. Afinal, a tolerância é pressuposto para a própria sobrevivência de ambas:

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem dois lados de uma mesma medalha. No passado, elas protegeram comunidades religiosas, não somente das consequências destrutivas resultantes de conflitos sangrentos que irromperam entre elas, mas também de um modo de pensar, inimigo da religião, difundido numa sociedade secular. Não obstante a isso, a tarefa do Estado constitucional, que consiste na proteção de seus cidadãos, sejam eles religiosos ou não-religiosos, não pode ser cumprida quando estes, no seu convívio cidadão, tem de se contentar apenas com um determinado *modus vivendi*: é necessário que eles estejam, além disso, convictos da necessidade de viver em uma ordem democrática.¹⁸

¹⁶ HABERMAS, 2007, p. 8.

¹⁷ Talvez haja nessa necessidade de autorreflexão, apontada por Habermas, um caminho de diálogo fecundo com a *fragilidade vattimiana*.

¹⁸ HABERMAS, 2007, p. 9.

Conquanto a maior parte do *corpus* habermasiano não dê muita importância ao papel da religião no espaço público, os últimos “pronunciamentos” do filósofo alemão resgatam sua relevância. É o caso de sua obra recente, de 2005, “Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos”. Em sua “teoria do agir comunicativo”, Habermas pressupõe o Estado democrático, que se nutre da convivência pacífica e do respeito recíproco de seus cidadãos. Embora tal convívio cidadão não se mostre sempre respeitoso — e este parece ser um “limite” na teoria habermasiana —, vale ressaltar que Habermas admite, portanto, que o Estado democrático não pode prover a “solidariedade” de seus cidadãos. Aliás, o direito é acionado, na maioria das vezes, exatamente quando há uma escassez dessa solidariedade, quando as “ações” dos cidadãos não conseguem avançar para além dos limites fixados pelas imagens de mundo. Tal solidariedade também não advém das imagens naturalistas do mundo. Assim, mesmo numa sociedade altamente secularizada, a religião torna-se um vetor privilegiado, ao se camuflar nas “vestes” da solidariedade.

Tanto Vattimo como Habermas podem ser incluídos no horizonte pós-metafísico. A proposta do presente artigo é, nesse sentido, sugerir “pontos de contato” entre os dois pensadores, sobretudo no que concerne às possibilidades da crença no mundo contemporâneo. A partir de Vattimo, e inspirado na *kēnosis* divina, se há de propor um “pensamento fraco”, capaz de usar conceitos “abertos” e modelos de ação, sem a pretensão de esgotar a realidade por meio deles. Imbuído desse diálogo, o artigo propõe que a “ação comunicativa” em Habermas, na verdade, se manifesta como uma “ação fraca” na acepção vattimiana, e que o “amor” em Vattimo se aproxima do conceito de solidariedade em Habermas.

CUIDADO COMO MODO DE SER

Finalmente, a pergunta que se coloca é: em que medida o conceito de “amor” em Vattimo, bem como o de “solidariedade” em Habermas podem ser ampliados até ao limite de se apresentarem sob o signo do *cuidado*, tal qual desenvolvido por Heidegger: como modo de ser, portanto, considerado em seu aspecto ontológico? Nesse sentido, Heidegger pode ser apontado como aquele que melhor desenvolveu o conceito de *cuidado*, ao examinar suas bases ontológicas:

O *cuidado* na ótica heideggeriana [...] adquire contornos ontológicos em *ser e tempo* [Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007]. Portanto, não se refere a *ações* de cuidado, nem mesmo a *atitudes* de cuidado, mas a um *modo de ser* próprio do ser humano. Além disso, está relacionado com outras estruturas de natureza ontológica propostas por heidegger (os chamados “existenciais”).¹⁹

Parte-se, portanto, de um conceito de *cuidado* que se apresenta como um *a priori*, e isso significa que está presente mesmo antes de qualquer ação ou atitude de cuidar, mas que, no entanto, se encontra em toda ação ou atitude de cuidar. A busca por um conceito de cuidado como *modo-de-ser* pretende sinalizar para o fato de que o cuidado visto como “ação de cuidar” não é um bom conceito. E isso, por pelo menos três razões: em primeiro lugar, nem toda a “ação de cuidar” se inspira num cuidado como *modo-de-ser*. Há, de fato, ações de cuidar que não passam de *ações estratégicas*, no sentido habermasiano. Ou seja, pode-se agir generosamente, mas por motivos essencialmente egoístas. Para Habermas, a *ação estratégica* é sempre uma ação com “segundas intenções”. Nesses casos, as ações não se orientam pelo valor incondicional do outro, mas revelam apenas o seu descaso. Em segundo lugar, há certas “omissões” que, na verdade, são verdadeiras demonstrações de amor e cuidado. Cuidar, neste sentido, significaria não agir cuidadosamente, não participar, não protagonizar, mas dar “espaço” ao ente querido, a fim de que cresça por meio de sua autogestão. Não significa descaso ou desleixo, mas uma pura demonstração de interesse pelo crescimento do outro. Esse “cuidado pela negligência” abre possibilidades para que o outro construa seu próprio caminho. Aquele que age dessa forma, não o faz por crueldade, mas fundamentalmente por amor.

Podemos assumir, como paradigma, a própria “negligência” do Pai em relação a Jesus. Em Marcos 15:34, lemos: “E, à hora nona, Jesus exclamou com grande voz, dizendo: Eloí, Eloí, lamá sabactâni? que, traduzido, é: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”. Com tamanha “negligência”, Deus estava demonstrando o seu *cuidado* não só por Jesus, mas por toda a humanidade.²⁰

¹⁹ ROCHA, 2010, p. 97-98.

²⁰ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O cuidado essencial: ação de cuidar ou modo-de-ser? *Reflexus*, Vitória, ano V, n. 06, p. 237-255, novembro de 2011.

Em terceiro lugar, não tocamos o outro apenas pela via da *ação*, mas também da *afetação* (*páthos*). Cuidar, assim, significa apear, enfraquecer ao ponto de se tornar vulnerável, de sofrer a ação. Novamente Jesus é o melhor exemplo, ao demonstrar um cuidado que se efetiva no sofrimento, na paixão. Afinal, “[...] ele foi transpassado por causa das nossas transgressões, foi esmagado por causa de nossas iniquidades; o castigo que nos trouxe paz estava sobre ele, e pelas suas feridas fomos curados”.²¹ Henri Nowen sintetiza muito bem o valor terapêutico do sofrimento, em seu livro “O Sofrimento Que Cura”²².

A proposta de uma *hermenêutica do cuidado*, portanto, visa constituir-se como “ponte” entre a *fragilidade* vatimiana e a *publicidade* habermasiana. Em tempos de protagonismo da hermenêutica — não mais como mera interpretação de textos escritos, mas como interpretação de toda a realidade —, propõe-se uma postura em que interpretar signifique cuidar, e os “textos” sejam as pessoas. Uma hermenêutica do cuidado também aproxima os dois pensadores, na medida em que o simples ato de interpretar a realidade — portanto, não concebê-la mais como algo já dado — já é, em si, uma ação “fraca”, afinal, interpretar sempre pressupõe alteridade, nunca se constitui como “a palavra final”. Por outro lado, interpretar a realidade significa interpretar a multiplicidade de “textos vivos”, e estes incluem, fortes e fracos, ricos e pobres, cristãos e não-cristãos. Tal ação, não se pode negar, deve ser ação pública. Assim, à força da maneira metafísica de ser, propõe-se a fraqueza pós-metafísica; e à privatização da fé, propõe-se sua publicização. Eis o caminho proposto no presente artigo.

CONCLUSÃO

O “pensamento forte”, centrado num pensamento altamente metafísico, não nos preparou bem para lidarmos com a pluralidade e os paradoxos. A “teologia” que daí resultou sempre caminhou relativamente bem em culturas mais homogêneas e hegemônicas. As grandes sistematizações teológicas sempre alimentaram e foram

²¹ Isaías 53:5 (NVI).

²² C.f. NOUWEN, Henri. *O sofrimento que cura*. São Paulo: Paulinas, 2001.

alimentadas por uma cultura afeita às metanarrativas, cujo pensamento, na maioria das vezes, manifestou-se como pura “identidade”; tal teologia, por outro lado, continua refratária às sociedades plurais, que exigem de seus intérpretes uma consciência centrada na alteridade e tolerância. Caso seja correta a suspeita de que a Contemporaneidade se manifesta como um “palco” de pluralismos e paradoxos, então há espaço para se elaborar “abordagens” que sejam mais adaptadas a esses novos contextos.

O artigo procurou levantar um tema que se justifica pela ausência de literaturas que se propõem a discutir alguns dos assuntos aqui pretendidos. Por um lado, há uma escassez de trabalhos acadêmicos que buscam estabelecer um diálogo entre Vattimo e Habermas. Evidentemente, se inserem em tradições diferentes, e são muitas as diferenças, mas também muitas as “zonas de convergência” entre ambos os pensamentos. Entretanto, não se verificou, até o presente momento, muitos pesquisadores que se propõem a analisar essas semelhanças e diferenças na filosofia de Vattimo e Habermas, como contributo à reflexão crítica e à fé apaixonada. Por outro lado, mesmo o conceito de cuidado como *modo-de-ser* não aparece muito na literatura teológica. Normalmente, quando se traz o tema do cuidado para a reflexão, parte-se desse conceito como algo já resolvido.

Há de se notar, também, que Habermas não tematiza muito a religião, senão em obras mais recentes, como já sinalizamos. E, quando o faz, sujeita o religioso ao secular. Nesse sentido, o artigo procurou acenar para oportunidade de se investigar as nuances de seu pensamento no que respeita a essa relação entre o religioso e o secular. Certamente, muito ainda há que ser amadurecido no que concerne ao fenômeno religioso em Habermas.

Finalmente, qualquer esforço que resulte na promoção da solidariedade, do amor, do cuidado e respeito, certamente será bem-vindo como *conditio sine qua non* da saúde das sociedades contemporâneas. Além dos efeitos teóricos que uma pesquisa desse tipo proporciona, são de suma importância os reflexos práticos, capazes de efetuar alterações significativas numa dada cultura ou sociedade.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Org.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007

NOUWEN, Henri. *O sofrimento que cura*. São Paulo: Paulinas, 2001.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Hermenêutica do cuidado pastoral: lendo textos e pessoas num mundo paradoxal*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

_____. *Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da hermenêutica contemporânea*. Dissertação de mestrado, 2010.

_____. O cuidado essencial: ação de cuidar ou modo-de-ser? *Reflexus*, Vitória, ano V, n. 06, p. 237-255, novembro de 2011.

TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.