



ÉTICA ENTRE AS RELIGIÕES: por uma economia mais inclusiva

ETHICS BETWEEN RELIGIONS: *for a more inclusive economy*

ÉTICA ENTRE RELIGIONES: *para una economía más inclusiva*

Tiago de Fraga Gomes¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Programa de Pós-Graduação em Teologia.
Porto Alegre, RS, Brasil.
E-mail: tiago.gomes@pucrs.br
ORCID: [0000-0001-5437-2318](https://orcid.org/0000-0001-5437-2318)

Donavan Farias Machado²

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Programa de Pós-Graduação em Teologia.
Porto Alegre, RS, Brasil.
E-mail: donavan.machado@maristas.org.br
ORCID: [0009-0003-5754-2900](https://orcid.org/0009-0003-5754-2900)

RESUMO

O artigo analisa criticamente a proposta de Hans Küng sobre uma ética mundial, inserindo-a no debate contemporâneo sobre religião, economia e justiça social. O tema central parte da constatação de que o capitalismo, compreendido por autores como Walter Benjamin como uma espécie de religião moderna, exerce profundo impacto nas estruturas sociais e humanas, gerando exclusões e formas de sacralização do mercado. Nesse horizonte, os autores se propõem a investigar de que modo a ética mundial, baseada em valores universais partilhados entre diferentes tradições religiosas e culturais, pode oferecer alternativas de resistência e transformação frente aos desafios globais. O objetivo é destacar a urgência de um ethos comum capaz de promover justiça, dignidade humana e cuidado com a *casa comum*. O método adotado é teórico-bibliográfico, com análise de textos de Benjamin, Weber, Küng, Boff, Habermas e outros, articulando perspectivas filosóficas, teológicas e sociais. Como resultados, evidencia-se que a crítica ao sistema econômico dominante, quando associada a princípios éticos e religiosos, pode fundamentar transformações sociais mais justas e sustentáveis. O movimento de argumentação combina denúncia e anúncio: denuncia o caráter destrutivo do capitalismo como religião e anuncia a possibilidade de uma ética global que, alicerçada

¹ Doutorado, mestrado e bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

² Pós-graduado em Direito da Criança e Adolescente pela Fundação Escola Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul. Graduado em Direito pelo Instituto de Ensino Superior de Santo Ângelo. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

no diálogo inter-religioso e na responsabilidade planetária, aponta para uma esperança de futuro humano mais inclusivo.

Palavras-chave: Ética; Religião; Economia.

ABSTRACT

This article critically analyzes Hans Küng's proposal for a global ethic, inserting it into the contemporary debate on religion, economics, and social justice. The central theme stems from the observation that capitalism, understood by authors such as Walter Benjamin as a kind of modern religion, exerts a profound impact on social and human structures, generating exclusions and forms of market sacralization. Within this framework, the authors propose to investigate how global ethics, based on universal values shared among different religious and cultural traditions, can offer alternatives for resistance and transformation in the face of global challenges. The objective is to highlight the urgency of a common ethos capable of promoting justice, human dignity, and care for our common home. The method adopted is theoretical and bibliographical, with an analysis of texts by Benjamin, Weber, Küng, Boff, Habermas, and others, articulating philosophical, theological, and social perspectives. The results demonstrate that criticism of the dominant economic system, when combined with ethical and religious principles, can underpin more just and sustainable social transformations. The argumentative movement combines denunciation and proclamation: it denounces the destructive nature of capitalism as a religion and announces the possibility of a global ethic that, based on interreligious dialogue and planetary responsibility, points to the hope of a more inclusive human future.

Keywords: Ethic; Religion; Economy.

RESUMEN

Este artículo analiza críticamente la propuesta de Hans Küng para una ética global, insertándola en el debate contemporáneo sobre religión, economía y justicia social. El tema central parte de la observación de que el capitalismo, entendido por autores como Walter Benjamin como una especie de religión moderna, ejerce un profundo impacto en las estructuras sociales y humanas, generando exclusiones y formas de sacralización del mercado. En este marco, los autores proponen investigar cómo la ética global, basada en valores universales compartidos por diferentes tradiciones religiosas y culturales, puede ofrecer alternativas de resistencia y transformación ante los desafíos globales. El objetivo es destacar la urgencia de un ethos común capaz de promover la justicia, la dignidad humana y el cuidado de nuestra casa común. El método adoptado es teórico y bibliográfico, con un análisis de textos de Benjamin, Weber, Küng, Boff, Habermas y otros, articulando perspectivas filosóficas, teológicas y sociales. Los resultados demuestran que la crítica al sistema económico dominante, al combinarse con principios éticos y religiosos, puede impulsar transformaciones sociales más justas y sostenibles. El movimiento argumentativo combina denuncia y proclamación: denuncia la naturaleza destructiva del capitalismo como religión y anuncia la posibilidad de una ética global que, basada en el diálogo interreligioso y la responsabilidad planetaria, apunta a la esperanza de un futuro humano más inclusivo.

Palabras clave: Ética; Religión; Economía.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo insere-se no debate contemporâneo sobre a relação entre religião, ética e economia, analisando criticamente a proposta de Hans Küng acerca de uma ética mundial. O escopo da pesquisa consiste em compreender de que forma tal proposta pode oferecer bases sólidas para enfrentar os dilemas globais, notadamente aqueles ligados à

exclusão social, à sacralização do mercado e à crise ambiental. Nesse contexto, a investigação parte do diagnóstico de Walter Benjamin sobre o capitalismo como religião e articula-o às reflexões de Weber, Boff e Habermas, a fim de situar a pertinência da ética mundial no horizonte de um ethos compartilhado entre culturas e tradições religiosas diversas.

Os objetivos centrais do estudo são ressaltar a necessidade de uma ética comum que transcendia fronteiras nacionais e confessionais, bem como examinar os limites e as potencialidades do projeto de Küng como alternativa crítica às estruturas econômicas dominantes. Para tanto, apresenta-se um breve estado da arte, no qual se destacam autores que analisaram a dimensão religiosa do capitalismo (Benjamin, Löwy), a crítica teológica à lógica do mercado (Boff) e os fundamentos comunicativos do consenso ético (Habermas). O método adotado é teórico-bibliográfico, recorrendo à leitura crítica de obras de referência da filosofia, da teologia e das ciências sociais, com vistas a construir um quadro interpretativo interdisciplinar.

Walter Benjamin foi um pensador e escritor judaico-alemão nascido no fim do século XIX e que optou pelo suicídio em 1940, no período da máxima implementação de uma das mais aterradoras e vergonhosas engenharias de extermínio da história da humanidade: a *Shoah* (calamidade, destruição, catástrofe). O genocídio perpetrado pela criminosa política nazista ceifou a vida de milhares de judeus (além de ciganos e outras minorias étnicas, homossexuais, políticos adversários, católicos, maçons...) em todo o território europeu. Em sua 9^a tese sobre o conceito de história, Benjamin narra a percepção que ele teve de uma pintura intitulada *Angelus Novus*, do artista Paul Klee:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhes lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos progresso é esse vendaval (Benjamin, 2013, p. 14).

Essa metáfora do *anjo da história* reflete o pensamento do autor sobre a história da humanidade como um processo de luta incessante entre oprimidos e opressores, com a injustiça e a opressão acumulando-se como destroços ao longo do tempo. O argumento de Benjamin (2013) é que, para romper com esse processo destrutivo, é preciso encontrar maneiras de interromper com a marcha desse *progresso mortífero*, que neste trabalho é

compreendido pelo sistema político e econômico capitalista. Interpretar o presente como um simples resultado natural dessa cadeia de eventos do passado é um tanto perigoso, pois sempre estará contemplado, no horizonte de futuro, o processo destrutivo como progresso. Tais elementos destrutivos ainda estão vivos e presentes nas estruturas sociais, econômicas e religiosas. Deve-se analisar essa cadeia de eventos a contrapelo (Benjamin, 2013), ou seja, a análise crítica e reflexiva deve possibilitar a compreensão do passado, sua interferência no presente e, consequentemente, motivando as *testemunhas* da grande destruição em agir contra as *correntezas* do presente com vistas a um novo futuro.

Por meio desse impulso interpretativo, percebe-se que a sociedade ocidental contemporânea resulta do domínio e da expansão do sistema político econômico capitalista. Os avanços nas áreas tecnológicas, científicas e dos meios de informação revolucionaram o mundo. É inegável que os conceitos de tempo e espaço se tornaram relativos, não só pelo ponto de vista da física einsteiniana, mas também que o tempo e a distância foram encurtados no imediatismo do mundo globalizado. Bhabha (2013) argumenta que a invenção de uma sociedade engendrada para o consumo possibilitou a criação de novas culturas, estabelecendo uma política de mercado modeladora e controladora de desejos e vontades. Essas transformações advindas desse novo modelo de sociedade desencadeou uma nova perspectiva ontológica e de vontade no indivíduo humano.

Nesse contexto de intensas transformações, as religiões se afirmam como esteios centrais na construção de um ethos para uma parcela expressiva da humanidade, pois, nos momentos de turbulência e confusão, elas garantem a unidade e coesão dos grupos sociais que professam as suas respectivas fé. O pertencimento a um credo ou identidade religiosa garante o fortalecimento da comunidade de fé e faz com que o indivíduo se sinta protegido em razão do coletivo. Protegidos de um mundo *líquido*, descartável, fragmentado e ainda violento.

O presente artigo pretende desenvolver um movimento de argumentação que combine denúncia e anúncio. De um lado, denuncia-se o caráter idolátrico do capitalismo e sua capacidade de produzir exclusão, desigualdade e desespero. De outro, anuncia-se a possibilidade de uma ética global alicerçada no diálogo inter-religioso, na corresponsabilidade planetária e na centralidade da dignidade humana. O percurso argumentativo que se seguirá busca mostrar que, embora os desafios sejam imensos, a construção de um ethos mundial constitui um caminho promissor para repensar os fundamentos da convivência humana e para promover transformações sociais mais justas e sustentáveis.

2 O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

O mundo pós-moderno cunhou novos elementos para uma nova *santíssima trindade*. Nos lugares do Pai, Filho e Espírito Santo, surgiram a globalização, o capitalismo e a mídia, respectivamente. São as novas divindades que guiam nosso destino, que regem nossas vidas e aceitamos, com uma fé inabalável, seus ditames e ensinamentos. Contrariar esse novo constructo pode gerar consequências graves, como o banimento, a exclusão, o desamparo, a pobreza e a marginalização. Esses são os exemplos do novo conceito de *morte* para os modelos atuais. Não se perde a vida, mas se deixa de viver.

Saindo das trevas para a luz, essa nova religião apresenta um paraíso muito atraente, divertido, gostoso, tão bom que é insaciável. E o mais importante é que não é preciso passar pela morte para chegar até ele. O processo é muito mais simples e imediato. Basta ter em mãos (ou numa conta corrente) a relíquia dos deuses chamado *dinheiro*. Esse relicário é o *Green Card* para o paraíso. Porém, a busca pelo *Graal*, na maioria das vezes, se apresenta de forma violenta em uma competição desigual e desproporcional, deixando o paraíso cada vez mais inalcançável para os pequenos competidores, trazendo com isso consequências irreversíveis.

Benjamin (2015) constrói uma ótica divino-religiosa a respeito do modelo econômico capitalista. Nela, o capitalismo pode ser compreendido como uma religião pois “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer respostas” (Benjamin, 2015, p. 21). Dessa maneira, ele aponta três características que identificam a estruturação religiosa do capitalismo: extremamente cultural; duração permanente do seu culto; e culto culpabilizador. Para além da crítica evidente ao capital, considerar o capitalismo como religião traz consigo uma crítica subjacente à própria modernidade, que desde sua gênese se autocompreendeu como secular e racional, em oposição à teologia e à religião que, em tese, seriam reduzidas ao âmbito da vida privada, tão somente.

No capitalismo, mais especificamente em seu atual estágio, que é o neoliberalismo, comprehende-se que o sagrado não foi expulso, mas sim deslocado para o mercado. O mercado sacralizado é apresentado como aquele que vai realizar o paraíso terrestre no interior da história humana e, em seu nome, são exigidos sacrifícios de vidas humanas. Como essa sacralização é feita em nome da ciência, a sociedade capitalista se apresenta como

secularizada. Não são mais fundados e legitimados religiosamente, mas científicamente. Essa aparente secularização possibilita ao capitalismo a grande vantagem de ser uma religião econômica, com o anúncio e a promessa da realização de uma Boa Nova e, portanto, de uma utopia que cria relações devocionais no campo da economia sem se apresentar como tal – isso lhe confere a vantagem de poder exigir sacrifícios em nome do mercado sem o ônus da crítica feita às religiões pela modernidade.

Quando o mercado é alçado como modelo ideal para a efetivação de todas as esferas da vida, ele acaba absolutizado. Essa absolutização não é natural ou neutra, ainda que se apresente como tal. Ela parte de um fundamento moral, de uma certa visão valorativa do mundo. Uma própria dimensão humana desempenha o papel de legitimar um sistema que nega humanidade a uma boa parte da sociedade, já que a dignidade é concebida apenas para os participantes do mercado. É uma dimensão que articula a subjetividade e a transcendência, ocultando-as, já que o mercado se apresenta (falsamente) como racional apenas. Se o conceito moderno de religião se opõe à razão e à racionalidade, em Benjamin (2015) esta integração permite melhor compreender o poder de legitimação e fascínio ou o questionamento da economia política capitalista. É a razão mítico-teológica, ocultada, porém presente, que caracteriza o *espírito* que fundamenta o pensar (compreensão da vida) e as estruturas de produção e de reprodução da vida.

As articulações econômicas do mercado são exemplos vivos da forma como se cultua o capitalismo. O culto não detém de uma teologia ou uma série de dogmatismos, basta a ação a qual representa a prática cultual. É o que se vê nas grandes bolsas de especulação monetária, lugar onde se exalta, se glorifica e se adora o dinheiro, seu grande ídolo. Essa ficção convencionada pelo homem, que se materializa através do papel-moeda, é a forma pela qual o capitalismo demonstra todo seu poderio; *sacrifícios* e *holocaustos* organizados e executados em homenagem ao seu único ídolo. O dinheiro torna-se o elemento fundante para seu culto.

Weber analisa como a ética protestante criou o *espírito do capitalismo*, modificando a concepção pré-moderna em relação ao trabalho e ao acúmulo de dinheiro, fornecendo a mentalidade disciplinada e metódica necessária ao desenvolvimento capitalista. O processo de racionalização e autonomia crescente das diferentes esferas da vida que levam ao desenvolvimento da ciência, política, direito e economia, entre outras, ocorre simultaneamente ao desenvolvimento de uma nova subjetividade. A conjunção de ambos os processos, na visão de Weber, foi fundamental para o surgimento do capitalismo moderno. Para Weber, o espírito capitalista moderno inverte a lógica dos sistemas sociais e

econômicos existentes até então:

O homem dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem, como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio orientador do capitalismo (Weber, 1989, p. 33).

Importa ressaltar que sempre existiram, na história, pessoas e sociedades que pautaram suas atividades e trocas mercantis com a finalidade de obter benefícios e gerar lucro sobre o objeto comercializado; vale dizer que o lucro é pressuposto de qualquer atividade mercantil/empresarial, e não se trata de condenar todo e qualquer tipo de comércio ou até mesmo a utilidade do dinheiro e do mercado. O problema destacado por Weber (1989) é que esse capitalismo moderno, imbuído desse novo espírito, inverteu o meio com o fim: se antes as pessoas trabalhavam para viver melhor, ou seja, a riqueza servia a uma finalidade, agora as subjetividades produzidas a partir desse espírito buscam uma riqueza sem fim, que se justifica por si mesma, quer-se acumular mais dinheiro apenas pelo fato de possuir mais dinheiro.

A busca pela raiz etimológica e do sentido filológico das palavras é de suma importância quando se empregam certas denominações conceituais. Ainda sobre as formas de culto ao capitalismo, vale destacar a observação de Landauer (1947 *apud* Benjamin, 2015) em torno da construção da dimensão religiosa de dinheiro. O autor assim se manifesta:

A palavra “Deus” [Gott] é originariamente idêntica a “ídolo” [Götze], e que as duas querem dizer “o fundido” (ou “o escorrido”) [Gegossene]. Deus é um artefato feito pelos humanos, que ganha uma vida, atrai para si as vidas dos humanos e finalmente torna-se mais poderoso que a humanidade. O único escorrido [Gegossene], o único ídolo [Götze], o único Deus [Gott] a que os humanos deram vida é o dinheiro [Geld]. O dinheiro é artificial e é vivo, o dinheiro produz dinheiro e mais dinheiro, o dinheiro tem todo o poder do mundo. Quem não vê, quem ainda hoje não vê, que o dinheiro, que o Deus não é outra coisa senão um espírito oriundo dos seres humanos, um espírito que se tornou coisa [Ding] viva, um monstro [Unding], e que ele é o sentido [Sinn] que se tornou louco [Unsinn] de nossa vida? O dinheiro não cria riqueza; ele é a riqueza em si; não existe outro rico além do dinheiro (Landauer, 1947 *apud* Benjamin, 2015, p. 144).

Dessa maneira, a humanidade está intimamente ligada com o *culto*, tendo em vista que ela pauta e constrói sua vida sob a perspectiva do dinheiro. Inserido no contexto capitalista, não há nada que se possa fazer senão em detrimento dessa figura mundana, dessa figura consensuada pela ficção simbólica do homem. A finalidade última não é mais viver bem, e sim ganhar mais dinheiro, acima da felicidade, do prazer, do descanso e do

necessário. Quando se refere em finalidade última, tal sentido recai em algo transcendental, algo religioso por excelência, algo que mexe com as subjetividades e não algo meramente econômico.

É também assim que o dinheiro se torna a medida do tempo e a medida da existência (ser é ter, e ter muito), ganhar tempo ou perder tempo é algo que se mede em cifras. Da mesma forma, o dinheiro não existe mais para garantir a vida do indivíduo, mas o indivíduo que vive para o dinheiro. O dinheiro ocupa o lugar de Deus, porque em última análise ele é critério de quem vive e de quem morre – o que acaba por justificar a morte dos pobres. Outra análise também pode ser feita no sentido que ter (muito) dinheiro e consumir determinadas mercadorias, que constituem marcadores sociais que dão à pessoa um grande mérito, só que mérito não é um critério objetivo. Nesta corrida ininterrupta, quem não tem mérito suficiente deve trabalhar mais; trabalha-se mais para se ganhar mais dinheiro e assim, quem sabe, finalmente ter algum mérito, ser reconhecido como ser humano.

Outra característica do culto ao capitalismo é relacionada com sua desvinculação do tempo, ou seja, não existe um horário programado ou tempo estipulado. O culto ao capitalismo quebrou a barreira do tempo, tornando-se um fator não preponderante à sua celebração. Benjamin (2015, p. 22) esclarece que “o capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade]”. No sentido em que “não existem ‘dias normais’, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (Benjamin, 2015, p. 22). Como última característica, Benjamin (2015, p. 22) demonstra que o “capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador”. Partindo dessa ideia, comprehende-se que

tal movimento religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação [...]. Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança* (Benjamin, 2015, p. 22).

Por essa explicação, Löwy (2013) comprehende que universalizar a culpa para aderir o próprio Deus nela é uma tentativa de compreensão da pobreza. Por esse viés, entende-se que “se os pobres são culpados e excluídos da graça, e se, no capitalismo, eles estão condenados à exclusão social é porque é a vontade de Deus, ou o que é seu equivalente na religião capitalista, a vontade dos mercados” (Löwy, 2013). A culpa é um sentimento

profundamente humano e comum no cotidiano, algo normal e aceitável em várias dimensões, seja ela social, seja ela jurídica ou psíquica. As religiões tradicionais, de uma forma geral, têm a função de resolver a culpa. Aqui entra o sacrifício como uma forma de remir, aliviar essa culpa que todos sentem. Só que no capitalismo religioso do mundo moderno é diferente: há muita culpa e não há caminho de redenção ou perdão. Essa culpa atinge tanto as vítimas quanto os próprios capitalistas, na medida em que esses acumulam de modo infinito.

Quando as relações humanas são mediadas pelas mercadorias, o consumo adquire um aspecto central na significação da vida e na reprodução da sociedade. Na produção e na distribuição de mercadorias, o mesmo processo de violência que explora, exclui e mata também gera fascínio e adesão – afinal, se a dignidade é conferida pelo mercado, ninguém quer estar fora dele, se o reconhecimento do ser passa pelo ter certas mercadorias, nada mais humano do que o desejo de ser reconhecido pelo outro. Como religião cultural, como destaca Benjamin (2015), o que importa são as suas práticas, e esse culto ao dinheiro e à mercadoria se manifesta em múltiplos locais (na bolsa de valores, nos bancos, nas fábricas, na esfera individual da vida, no consumismo desenfreado, no último lançamento tecnológico) de forma permanente, ininterrupta, sem trégua e sem piedade. O ser humano é um ser finito com pretensões (e desejos) de infinitude, e isso o capitalismo soube captar e instrumentalizar muito bem.

Organizado dessa maneira, o resultado do processo capitalista é a generalização do desespero (Löwy, 2013). Em primeiro momento, é difícil compreender o porquê de o capitalismo ser o produtor de desespero. Löwy (2013, s.p.) que “o desespero é a essência desse movimento religioso”. Dessa maneira, “o que o capitalismo tem de historicamente inédito é que a religião não é mais a reforma, mas a ruína do ser. O desespero se estende ao estado religioso do mundo do qual se deveria esperar a salvação” (Löwy, 2013, s.p.). Uma vez que essa religião oferece a culpabilização, ao invés da expiação, fica evidente que se mostrará como produtora do desespero universal. Nessa compreensão, a busca dos condenados pela *salvação* torna-se o motor principal da lógica do mercado capitalista. O sistema capitalista traz consigo alguns dos elementos necessários para se caracterizar como uma religião: o culto a um deus (dinheiro); a forma de celebração (todo o momento); e a apresentação de um caráter culpabilizador (não expiatório). É nessa última característica que a diferença se sobressai, pois

o próprio Deus encontra-se envolvido nessa culpa geral: se os pobres são culpados e excluídos da graça, e se, no capitalismo, eles estão condenados à exclusão social é porque “é

a vontade de Deus” ou, o que é seu equivalente na religião capitalista, a vontade dos mercados (Löwy, 2013, s.p.).

A política religiosa do mercado “está celebrando mais sacrifícios humanos do que os astecas no Templo Maior ou os cananeus ao pé da estátua de Moloch” (Boff, 1994, p. 50). A violência da política de mercado, mais precisamente como se manifesta, é uma das características que a diferenciam das religiões sacrificiais dos tempos antigos. A própria concepção de *sacrifício* e *holocausto* ganhou uma nova roupagem, apresentando-se de várias maneiras.

Começando pelo holocausto, do grego *όλόκαυστος* (inteiramente queimado, queimado por completo), terminologia que originalmente significava um sacrifício ritual em que sua oferta era queimada por inteiro como um ato de adoração ao divino. No Antigo Testamento, encontram-se vários procedimentos para a prática do holocausto como um sacrifício a YHWH. Porém, a palavra também foi utilizada para designar os grandes massacres, destruições e extermínios humanos. No século XX, a palavra holocausto ficou associada ao genocídio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial. O plano, ou melhor, “a solução final [*Endlösung*] da questão judaica” (Arendt, 2013, p. 98) era eliminar fisicamente os judeus e tornar *pura* a Alemanha nazista. É importante salientar que não apenas judeus foram assassinados pelo regime nazista, mas também minorias étnicas e grupos considerados *indesejáveis*, como homossexuais, ciganos, políticos contrários ao regime, católicos, maçons, deficientes físicos). Dessa maneira, a relação entre a terminologia grega *holocausto* e os genocídios do século XX está na utilização da palavra para se referir a um grande e sistemático *sacrifício* humano, realizado com o ímpeto de eliminar uma população ou um ou vários grupos étnicos.

O genocídio, portanto, se apresenta em “uma forma unilateral de morticínio em massa na qual um Estado ou outra autoridade pretende eliminar um grupo, conforme esse grupo e o pertencimento a ele sejam definidos pelos próprios perpetradores” (Bauman, 2011, p. 87). É interessante analisar na compreensão de genocídio que nele “os possíveis alvos de violência são unilateralmente definidos e não tem direito de resposta” (Bauman, 2011, p. 88). As vítimas não apresentam nenhuma conduta criminosa, simplesmente são eleitas a cumprir com o seu destino predeterminado.

O holocausto, na concepção religiosa, fazia parte do rito sacrificial, era o momento em que o objeto do sacrifício era destinado em oferenda a Deus. Este objeto deveria ser o mais valioso possível, pois representava o sinal de profunda submissão e devoção. Entende-se por sacrifício (do latim *sacrum facere, tornar santo*) como “um processo de santificação,

ou seja, um ato em que algo é separado do ambiente profano e dedicado à divindade”, cuja razão pode ser entendida como “devolução de parte do que Deus concedera aos humanos através da fertilidade dos campos e rebanhos” (Bortolotto, 2008, p. 894). Porém, existe um outro elemento que confere ao sacrifício uma razão diferente da simples troca pacífica entre Deus e o humano. Esse elemento é a violência. O sacrifício também serve de ferramenta para aplacar a ira divina, principalmente quando ela é destinada à própria humanidade.

Nessa relação entre violência e sacrifício, Girard (2008) traz contribuições importantes para o tema. Ele diz que “frequentemente a violência é irracional. No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quando quer irromper” (Girard, 2008, p. 13). Atentar contra uma norma pré-estabelecida por um grupo (comunidade, sociedade) pode irromper com uma violência *justa*. É o que ocorre com o povo de Israel no pós-exílio, por exemplo. Na época, “com o surgimento de normas de pureza e impureza cada vez mais detalhadas, crescem as possibilidades de incorrer em erro e, por conseguinte, a necessidade de purificação e de perdão” (Esperandio; Kilpp; Rodolpho, 2008, p. 895). Mas e quando o objeto sacrificial não é suficiente para aplacar a ira divina? Que consequências surgem a partir disso? Girard diz que

A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando ao seu alcance (Girard, 2008, p. 13).

A vulnerabilidade trazida por Girard (2008) é um elemento importante para a leitura e interpretação atenta dos atuais *métodos sacrificiais*. Quando grande parte das sociedades humanas rompeu com o paradigma de sacrifícios humanos, optou-se, “entre os animais, os mais preciosos por sua utilidade [...] os mais inocentes, os mais próximos do homem por seu instinto ou por seus hábitos [...] as vítimas mais *humanas*” (Girard, 2008, p. 13). Quando se une a essa vulnerabilidade (condição e característica do objeto do sacrifício e facilitadora para que tal violência seja aplacada), o elemento econômico e, associada a esses dois fatores, a condição humana, a compreensão dos mecanismos do sistema capitalista e da produção dos *objetos sacrificáveis* se torna mais evidente.

A contraposição desse pensamento é que os objetos destinados aos *sacrifícios* e *holocaustos* em homenagem à *nova religião* não carregam consigo uma carga de valor, muito menos de sagrado. São destituídos de valor. É o que aponta Agamben (2014) quando retoma e ressignifica o conceito de *homo sacer*. Segundo ele, o homem sacro, nomenclatura provinda da mais antiga pena do direito penal romano, é

aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (Agamben, 2014, p. 74).

A percepção é que aquele que carrega o estigma de *homo sacer* pode ser morto, mas não sacrificado. É destituído totalmente de seu caráter sagrado, de seu valor e de sua dignidade. Bauman (2011, p. 89) acrescenta dizendo que

a morte do *homo sacer* é destituída de significado religioso; ela não é apenas uma pessoa de valor, seja ele sagrado ou profano, divino ou secular. Aquilo que se aniquila é uma “vida nua”, despida de todo o valor. “No caso do *Homo Sacer*, uma pessoa é simplesmente colocada do lado de fora da jurisdição humana sem ser levada à esfera divina”. É objeto de dupla exceção, ao mesmo tempo *ius humanum* [direito humano] e do *ius divinum* [direito divino].

Pode-se dizer que todo o *refugo humano* produzido pelo sistema econômico capitalista, todas as vidas *descartadas* e todos os genocídios executados em nome dessa divindade tão sedenta de sangue inocente, receberam o estigma de *homo sacer*. Se sofrem o abandono, se são esquecidas, se são segregadas, se são mortas, isso não faz diferença, pois se está diante da “vida que não merece ser vivida” (Agamben, 2014, p. 133). Tal sentença nasce de uma discussão jurídico-filosófica acerca da impunibilidade do suicídio e da soberania do homem sobre sua própria vida, na obra intitulada *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, de Karl Binding e Alfred Hoche (1920). Esse escrito procura justificar o fim e o aniquilamento da vida *indigna de ser vivida* tendo por premissa a soberania do homem sobre sua própria existência. Porém, existia uma intenção de fundo, que era estender a solução jurídica da impunidade do suicídio para os considerados *incuravelmente perdidos* (pessoas acometidas por doenças terminais ou por deficientes mentais) para a morte à *terceiros* (Agamben, 2014, p. 132-133).

3 CAMINHOS PARA UM NOVO ETHOS

É preciso ressaltar o significado das transformações advindas, na contemporaneidade, da afirmação do indivíduo sobre o grupo social, com o desenvolvimento das ciências e a disjunção entre os elementos componentes do mundo como a ética, a religião e o direito (Beaty, 2014). Destaca-se o predomínio do direito e sua consagração como direito estatal, relegando a ética e a religião ao âmbito dos assuntos

privados. Ao contrário do que ocorria no mundo antigo, em que a tradição era tida por autoridade máxima e o novo era observado com certa desconfiança, o mundo moderno atribui um papel central ao novo, tomando-o por valor em si mesmo (Touraine, 2006).

O conceito de dignidade da pessoa humana adquiriu um papel central nas discussões sobre os direitos humanos ao longo do século XX, sobretudo frente ao genocídio praticado pelos regimes totalitários. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, reconhece-se explicitamente que a dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo. As diversas constituições promulgadas após a Segunda Guerra Mundial foram assimilando em seus textos o princípio de respeito à dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado de Direito (Arendt, 2013).

Para Comparato (2006), as instituições sociais devem ser moldadas com base nos princípios republicanos. Ele entende que são quatro as instituições basilares a serem consideradas, quais sejam: a supremacia dos direitos humanos, respeitados em sua integralidade; a abolição dos privilégios particulares seja de pessoas ou de corporações; a vedação à apropriação privada dos bens comuns; e a publicidade integral dos atos oficiais. Afirma também que a vida para o ser humano ultrapassa o plano de um mero existir biológico, sendo um eterno escolher caminhos em busca da felicidade, que se revela no viver para o bem, donde conclui que “o verdadeiro sentido da vida humana é manifestamente ético” (Comparato, 2006, p. 695). No que tange à história e à evolução das civilizações, nelas também se vê um sentido ético. O autor conclui que, no mundo contemporâneo,

A religião e a moral foram confinadas à condição de meros costumes privados, e submetidas ao direito, reconhecido doravante como a manifestação de vontade própria do soberano político, imposta coercitivamente aos povos. No entanto, por trás das divergências ideológicas, da intensificação dos choques culturais e da mundialização dos conflitos armados do século XX, é possível enxergar, atuando em profundidade desde o início do mundo moderno, dois movimentos antagônicos, de cujo embate depende hoje o futuro da humanidade: o capitalismo e a construção do sistema mundial dos direitos humanos (Comparato, 2006, p. 698).

Percebe-se que a construção de um sistema mundial de direitos humanos como pode ser uma solução possível para a própria continuidade da existência da humanidade, frente à encruzilhada entre consumir o globo terrestre e seus ocupantes até o seu esgotamento e a preservação da dignidade da pessoa humana, com base no bem comum. A proposta de uma ética pública é a principal exigência para as circunstâncias da pós-modernidade. Existe a necessidade de uma ética *para todos* e de uma socialização da ética. Contudo, há de se

tomar cuidado em saber diferenciar a apresentação de uma ideia baseada em conceitos éticos da imposição de uma ética *ideal*. Deve-se respeitar e valorizar todas as formas de expressões culturais da humanidade e dos seres que constituem o cenário em que as culturas são construídas e miscigenadas.

A ideia principal é que a ética deve ser baseada para o bem-estar do homem e o ambiente em que vive. Depois de se ter uma breve noção do contexto mundial ao qual se está inserido, fica um tanto difícil imaginar a possibilidade de existir um projeto global, baseado em valores éticos e morais, que une a humanidade com o intuito de propagar o bem comum. Como é possível perceber, existem inúmeros empecilhos que dificultam a realização de um pensamento ecumênico baseado nos valores e direitos fundamentais do ser humano e do ambiente em que vive. Os conceitos éticos e morais são inseridos num sistema que não permite que o ser humano seja ético e moral, que não permite que o ser humano pense de maneira autônoma e independente. Nasce-se num sistema em que a única opção é consumir. A pessoa é medida e julgada de acordo com o quanto consome. Pois “nossa sociedade é uma sociedade de consumo” (Bauman, 2014, p. 87).

Toda a mazela causada pela sociedade de consumo “não pode ser ‘curada’, pois não é um sintoma da doença do capitalismo. Bem ao contrário: é evidência da sua saúde e robustez, do seu ímpeto para uma acumulação e esforço sempre maiores” (Seabroock, 1988 *apud* Bauman, 2014, p. 87). Não há de se negar que o atual sistema econômico mundial é a causa dos dilemas mundiais. Seu sucesso é a causa de fracasso para as sociedades, principalmente as que estão em situação de risco econômico e social. Seu sucesso é a causa para as *consequências humanas*.

A realidade é que a humanidade está à deriva na imensidão do mar. Muitos não pediram ou nunca imaginaram estar nessa realidade, porém ela aí está posta de forma cruel e intransigente. A humanidade está num barco sem remos, exposta à toda a sorte do destino e desventuras que o *grande mar* aguarda para aqueles que são jogados oceano a dentro. Todos estão sendo movimentados a qualquer direção, onde o vento desejar. Não obstante, as esperanças são mantidas em uma fé inquebrantável na esperança de que um farol ilumine a direção certa a ser tomada ou que, talvez um dia, um vento leve os *náufragos* para terra firme, sepultando, assim, todo aquele desespero e sofrimento de estar abandonado na solidão do mar aberto. Apesar de tudo isso, resiste-se.

Neste âmbito, o projeto de ética mundial proposto por Küng (1993) é uma contribuição primorosa para se pensar em possibilidades de anunciar o Evangelho em um mundo dominado por falsos deuses. Küng (1993) propõe uma ética global que busca

estabelecer um conjunto de princípios éticos comuns, compartilhados por todas as religiões e filosofias, como base para a construção de um mundo mais justo e compassivo. Ao considerar as propostas de Küng (1993), podem-se encontrar pontos de convergência com a mensagem de Jesus. Ambos enfatizam o amor ao próximo, a justiça, a paz e o cuidado com o planeta. Esses valores são fundamentais para a transformação social e o estabelecimento de uma sociedade mais equitativa e harmoniosa.

O autor expõe a tese central desta proposta ao afirmar que a sobrevivência humana está intrinsecamente ligada à existência de uma ética mundial: “Não haverá sobrevivência sem uma ‘ética mundial’. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões” (Küng, 1993, p. 10). Essa tese foi defendida por ele na reunião do Parlamento Mundial das Religiões, ocorrida em Chicago em setembro de 1993, e teve um impacto significativo na declaração desse Parlamento, que abraçou a ideia de uma ética mundial. O pensamento apresentado resulta de uma investigação prévia do autor, baseada em fundamentos teórico-hermenêuticos e em um vasto conhecimento e conteúdo sobre a ética mundial.

Küng (1993) desejou proporcionar um conhecimento abrangente e direcionador, levando em consideração o excesso de informações e novidades que caracterizam a atualidade. Ele apresentou esse conhecimento de forma acessível e compreensível, evitando utilizar uma linguagem especializada exclusiva para especialistas. Abordou os desafios angustiantes que a humanidade enfrenta no momento presente e compartilha sua vasta experiência adquirida por meio de suas viagens ao redor do mundo, onde teve contato direto com a realidade econômica, social, política e religiosa de várias nações. É a partir dessas experiências que Küng (1993) conclui que uma ética global é urgente e necessária para toda a humanidade. Para ilustrar esse ponto, ele escreve:

Nos últimos anos, ficou-me cada vez mais claro que este mundo em que vivemos somente terá uma chance de sobreviver se nele não mais existirem espaços para éticas diferentes, contraditórias ou até conflitantes. Este mundo uno necessita de uma ética básica. Certamente a sociedade mundial não necessita de uma religião unitária, nem de uma ideologia única. Necessita, porém, de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas e que todos sejam válidos (Küng, 1993, p. 9).

A proposta reflete a postura teológica ecumênica de Küng (1993) e sua convicção quanto à importância do fenômeno religioso na realização desse projeto, apesar de seu paradoxo: “O propósito das religiões não foi sempre o de motivar pessoas em todo o globo para normas, valores, ideais e objetivos? Isso é inegável, apesar de toda a duplicidade facial das religiões, das quais experimentei o suficiente” (Küng, 1993, p. 9). Ao se fundamentar nos

valores intrínsecos às diferentes religiões, o teólogo suíço defende a ideia de que elas têm uma responsabilidade global. Ele reconhece que as religiões possuem motivações e princípios que são próprios de cada uma delas, mas, paradoxalmente, também argumenta que esses valores podem ser uma base sólida para uma responsabilidade compartilhada em âmbito mundial:

No futuro, a credibilidade de todas as religiões, também das pequenas, vai depender da sua capacidade de acentuar mais aquilo que as une e menos aquilo que as divide. A humanidade pode cada vez menos se dar ao luxo de ver as religiões incentivando guerras em vez de fomentar a reconciliação, comportando-se com superioridade em vez de incentivar o diálogo (Küng, 1993, p. 10).

A reflexão de Küng (1993) aborda com diligência a questão do diálogo inter-religioso. Sua abordagem se enquadra entre as teologias que enfrentam os desafios de um tempo específico, no qual surgem novas questões e problemas que requerem respostas e interpretações teológicas inovadoras. Küng (1993) delineia um caminho teologicamente responsável que permite aos cristãos aceitarem a verdade presente em outras religiões sem renunciar à verdade da sua própria fé e, assim, sem comprometer sua própria identidade, especificamente cristã.

Sua reflexão teológica está profundamente enraizada nos desafios da atual mudança de época, abrangendo tópicos como o pluralismo religioso e o desafio do diálogo, a necessidade do ecumenismo, a problemática da fundamentação da ética, o humanismo ateu, a relação entre fé e razão, a tendência crescente do fundamentalismo em diferentes tradições religiosas e os complexos desafios da globalização que afetam a economia, a política e o social. Ao abordar estas questões, Küng (1993) demonstra que a teologia não trai sua fidelidade ao evangelho, mas, pelo contrário, amplia sua importância ao buscar contribuir para os grandes problemas que afligem a humanidade. Seu pensamento é, portanto, amplamente reconhecido e relevante.

Para Boff (2008), o projeto de Hans Küng é uma das propostas de ética planetária que trazem elementos significativos para estabelecer um possível e necessário *ethos* mundial. Sua teologia resgata a problemática do fundamento incondicional da ética e sua relação com a religião, sendo que apela ao diálogo entre religião e ética para que a religião possa oferecer um fundamento. Küng (1993) afirma que uma pessoa pode viver eticamente sem aderir a uma religião específica, mas jamais poderá fundamentar a incondicionalidade e universalidade dos deveres éticos sem a religião. É nesse ponto onde se encontra a essência do diálogo entre ética e religião (Libanio, 2003). Assim, a proposta abre caminho para

superar a dolorosa história de separação entre ética e religião. Ela vislumbra possibilidades de uma complementaridade rica, mas também revela sérias lacunas em ambas as áreas na ausência dessa relação fecunda, pois ele reintroduz a questão crucial da fundamentação da ética de forma racional.

A necessidade da ética emerge da pergunta fundamental sobre o propósito do agir humano e como valorizá-lo a partir de um sentido. A perspectiva de Hans Küng busca fundamentar e justificar essa ação, demonstrando por que ela deve ser de determinada maneira e não de outra. Trata-se de atribuir um propósito à ação humana, colocando uma finalidade nela. Em outras palavras, o autor questiona o motivo pelos quais as pessoas devem agir de forma benéfica e evitar o mal.

Na perspectiva negativa, podem-se abordar aspectos concretos da vida humana, como por que não é aceitável ser cruel com os outros, roubar, tirar vidas em benefício próprio, ser corrupto na política, ganancioso como empresário, eliminar embriões defeituosos como pesquisador, ou eliminar descendentes indesejados. Em suma, onde podemos fundamentar a ideia de que tais ações não devem ser realizadas? Essa fundamentação ética pode ser pensada tanto em termos individuais quanto coletivos, considerando o impacto dessas ações no âmbito social: “por que um povo, uma etnia, uma religião não pode odiar, sacanear, exilar ou talvez até exterminar outra minoria que pensa e crê de forma diferente, ou é ‘estrangeira’, se ela dispõe do poder necessário para fazê-lo?” (Küng, 1993, p. 56).

Deste modo, a principal motivação para a urgência de uma ética mundial reside no seguinte entendimento: “ou nós teremos no terceiro milênio uma ‘ecumene’ pacífica – a exemplo da Europa unificada ou nós não teremos mais nenhuma ecumene’, não teremos mais uma ‘terra habitada’” (Küng, 1993, p. 127). Essa perspectiva coloca sobre os ombros da humanidade a responsabilidade de cuidar uns dos outros e do planeta, a casa comum. Essa consciência ressalta a urgência de eliminar as hostilidades entre indivíduos, povos, nações, grupos, religiões e movimentos por meio da ética da responsabilidade. A importância está no reconhecimento de que todos são interdependentes e que a busca pela convivência harmoniosa e pela preservação do nosso ambiente compartilhado é uma tarefa coletiva e crucial.

O teólogo suíço se questiona sobre qual seria a máxima, em termos futuros, que poderia constituir uma concepção ética para o Terceiro Milênio, bem como qual discurso estratégico a acompanha. Em sua visão, a resposta fundamental para todas as questões está na responsabilidade das pessoas em relação ao planeta, ou seja, uma responsabilidade

planetária. Para Küng (1993), a ética deve se basear na responsabilidade global em relação a todo o planeta, em contraposição a uma ética baseada apenas em sucessos momentâneos. Na ética dos sucessos, todos os métodos são considerados válidos, e o que importa é aquilo que funciona, trazendo lucro, poder e prazer. No entanto, essa ética pode levar ao libertinismo puro, ao maquiavelismo perverso, incompatível para um futuro sustentável, comunitário e justo.

Para o autor, uma ética de responsabilidade é chave importante para o futuro do planeta. Ele relembra que essa proposta foi apresentada por Max Weber no período revolucionário de 1918-1919: “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: Devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos” (Weber, 2004, p. 113). Essa ética enfatiza a importância de assumir a responsabilidade pelas consequências das ações humanas, considerando não apenas o sucesso momentâneo, mas também os impactos a longo prazo, visando o bem-estar coletivo e a preservação do planeta.

Küng (2002) destaca que, após as atrocidades cometidas pelo nazismo, houve uma tentativa de manter, no preâmbulo da Constituição da República Federal da Alemanha, a noção de responsabilidade em sua dupla dimensão: perante Deus e perante as pessoas. Nesse contexto, o autor explora a questão com base nas ideias de Wolfgang Huber, renomado professor de ética de Heidelberg. Em contraste com Hans Jonas, Huber afirma que a palavra *responsabilidade* engloba tanto a prestação de contas quanto o cuidado pelos outros, ou seja, a quem se deve prestar contas e por quem se deve ter cuidado.

Jonas negligencia a ideia de abordar a fundamentação religiosa da responsabilidade, o que leva a uma concepção unidirecional e não recíproca da responsabilidade. O problema com essa concepção é que ela tende a ser elitista e não democrática. Como um possível caminho, Küng (2002) aponta que essa questão pode ser solucionada ao se refletir sobre a natureza relacional da responsabilidade. Entender a responsabilidade de forma recíproca e dialógica evita captá-la como algo total. Na responsabilidade recíproca e dialógica, também torna possível a abertura mútua entre culturas e religiões, sem a qual uma futura ética mundial seria impensável.

Deste modo, o princípio da responsabilidade precisa ser retomado com vigor na atual situação mundial, que está completamente modificada, levando em consideração a contínua ameaça à existência da humanidade. O autor ressalta, especificamente, a crise energética, o esgotamento dos recursos naturais e o crescimento demográfico. Urge uma “nova ética fundamentada no cuidado pelo futuro e no temor e respeito diante da natureza” (Küng, 1993,

p. 63). Diante disso, não basta a consciência individual e de pequenos grupos da sociedade. É necessário haver uma reflexão ampla e responsável de toda a comunidade humana sobre a urgência de uma ética mundial.

Nesse contexto, torna-se crucial reconhecer a interdependência global e a necessidade de agir de forma coletiva para enfrentar os desafios que ameaçam o planeta e a própria existência humana. Uma abordagem ética abrangente, que transcenda fronteiras e promova a responsabilidade compartilhada, é essencial para lidar com questões complexas como a crise ambiental e as pressões demográficas. A conscientização e a participação de todos os setores da sociedade são fundamentais para garantir um futuro sustentável para as gerações presentes e futuras. Assim, “todos que têm responsabilidades nas diferentes regiões do planeta, nas inúmeras religiões e nas ideologias atuais são desafiados a aprender a pensar na perspectiva das inter-relações globais” (Küng, 1993, p. 63).

A proposta é que a ética na era pós-moderna deixe o âmbito restrito do espaço privado, onde foi confinada durante a época moderna, e venha “ser novamente um propósito público de primeira grandeza” (Küng, 1993, p. 66). No entanto, isso não pode ser alcançado apenas através da especialização de indivíduos nessa área para resolver casos isolados. É necessário realizar uma institucionalização da ética, como já ocorre em várias comissões, cátedras e códigos de ética nas diversas áreas do conhecimento e das relações sociais. O autor destaca o pioneirismo dos Estados Unidos nesse empreendimento. É importante lembrar que um aumento no número de leis e preceitos não significa necessariamente uma melhora na condição humana. Não basta apenas adquirir conhecimento, é necessário lhe dar sentido. Esse sentido é proporcionado pela ética, pois é por meio dela que a motivação para agir de forma responsável e comprometida é encontrada. A ética, assim, desempenha um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa e no desenvolvimento de um sentido de propósito coletivo.

No contexto da transformação de valores, a ética desempenha um papel fundamental ao oferecer a razão e a possibilidade de uma convivência humana digna, baseada em um consenso mínimo sobre valores e normas. É essencial que os seres humanos assumam responsabilidades em relação aos seus semelhantes, ao meio ambiente e às gerações futuras. Nesse sentido, a ética se torna um compromisso público compartilhado por crentes e não crentes.

Para que o direito fundamental de todas as pessoas por uma vida humana digna seja realizado; que a barreira entre ricos e pobres e entre nações ricas e as nações pobres seja diminuída; as favelas nos cinturões de pobreza do quarto mundo diminuam; o nível de bem-

estar social não seja arrasado por catástrofes ecológicas e seja possível uma sociedade sem guerra e violência (Küng, 1993, p. 75).

Küng (1993) propõe uma coalizão entre crentes e não crentes, fundamentada na promoção da vida. Essa coalizão busca transcender as diferenças religiosas ou de crenças pessoais, a fim de buscar um objetivo comum: a preservação e o bem-estar da vida em todas as suas formas. Ao unirem forças, crentes e não crentes podem trabalhar juntos para enfrentar os desafios que ameaçam a humanidade, colocando em prática os princípios éticos que promovem o respeito, a justiça e a sustentabilidade. Essa coalizão não se limita a uma esfera privada, mas se estende ao âmbito público, buscando influenciar e transformar a sociedade de forma integral.

Os valores são fundamentais na vida humana, pois desempenham um papel essencial ao orientar nossas ações. Aliás, “as pessoas têm, em geral, o desejo insuperável de se orientar por algo, de poder apoiar-se em algo” (Küng, 2002, p. 60). Negar esse princípio antropológico representa um risco para o pleno desenvolvimento da nossa dimensão humana. Contudo, “sem estar ligada a um sentido, a valores e normas, a pessoa humana não vai, nem nas coisas pequenas e nem nas grandes, portar-se de forma verdadeiramente humana” (Küng, 2002, p. 61).

É nessa perspectiva que Küng situa a essência da reflexão ética. Para ele, essa reflexão surge da análise crítica do comportamento humano. O que é considerado bom para o ser humano é aquilo que o auxilia a se tornar verdadeiramente humano. “Daí a norma ética fundamental é: o homem não deve viver de forma desumana, mas humana; deve realizar sua existência humana em todas as suas dimensões” (Küng, 1999, p. 278). No entanto, a questão crucial reside em descobrir como agir de forma incondicional e sem exceção.

Küng (1993) ressalta a importância de um consenso mínimo fundamental para a existência de uma convivência humana digna. Ele enfatiza que, sem esse consenso em relação a valores, normas e posturas, não é possível alcançar uma comunhão maior entre as pessoas. Esse consenso deve ser constantemente buscado por meio do diálogo, sendo retomado sempre que necessário. De acordo com Küng, a democracia depende desse consenso para funcionar adequadamente. O consenso fundamental mínimo pode ser identificado em alguns pontos essenciais. Entre eles, segundo o autor, está a concordância de que os conflitos sociais podem ser resolvidos de forma não violenta. Além disso, reconhece-se a importância das ordens e leis que regem a convivência social, destacando os aspectos positivos que surgem dessas estruturas.

Habermas (1994) aborda o conceito de consenso racional que surge a partir da

racionalidade comunicativa. Essa forma de rationalidade visa identificar e reconstruir as condições universais para o entendimento mútuo. É definida como a regra do consenso. A própria razão está intrinsecamente ligada à ação comunicativa e à esfera do mundo vivido. Para participar desse processo, cada indivíduo deve estar ciente das pretensões universais que devem ser utilizadas para gerar o consenso. O princípio orientador da ética discursiva é o princípio de universalização, no qual cada norma deve ser capaz de se tornar universalmente aplicável.

Dos discursos éticos de autoentendimento, o conjunto dos implicados não se limita somente aos membros de uma comunidade particular, mas a todos os seres humanos em geral, o que obriga a uma composição de delegados capazes de distanciar-se, até mesmo, do etnocentrismo de sua forma especial de vida (Habermas, 1994, p. 224-225).

Esse princípio reformula o imperativo categórico kantiano, pois busca transformar a realidade subjetiva em uma realidade intersubjetiva. A noção de universalização ética é alcançada por meio de um processo dialógico entre os sujeitos. Sua efetivação ocorre quando há a aceitação de uma pretensão de validade por parte de todos os envolvidos.

Existem funções sociais elementares que, para serem preenchidas, implicam necessariamente o agir comunicativo. Em nossos mundos da vida, compartilhados intersubjetivamente e que se sobrepõem uns aos outros, está instalado um amplo pano de fundo consensual, sem o qual a prática cotidiana não poderia funcionar de forma nenhuma (Habermas, 1993, p. 105).

Esse pensamento se assemelha ao de Küng (1993) em relação à ideia de uma ética mundial. No entanto, o autor faz uma observação relevante em relação a uma ética do discurso, revelando sua desconfiança em relação à possibilidade de alcançar um consenso apenas por meio da razão:

Por que preferir o discurso e o consenso em vez do conflito violento? E será que o discurso de fato implica uma moral e não somente uma ética? Não deve a razão fundamentar a incondicionalidade e universalidade de suas normas? E ela está em condições de fazer isso depois que não pode mais recorrer a um ‘imperativo categórico’ (Kant) quase congênito? (Küng, 1993, p. 80).

Assim, tanto Küng quanto Habermas compartilham a visão de que o diálogo e a comunicação são fundamentais para a construção de uma ética global, mas o teólogo suíço destaca a importância de considerar as limitações da razão e buscar uma abordagem mais abrangente e inclusiva para alcançar um consenso ético significativo. Assim, Küng (1993) enfatiza que o fundamento do *ethos* mundial é alcançado por meio de um consenso mínimo

sobre a natureza humana, sua proteção, dignidade e progresso, o que resultará em uma ética mundial. Nesse ponto, as religiões e as pessoas de boa vontade, independentemente da fé que adotam, podem se unir. No entanto, Küng ressalta a importância de fundamentar o conceito de humano em uma perspectiva aberta ao Transcendente, e é nesse aspecto que as religiões desempenham um papel significativo.

Por fim, cabe enfatizar que o projeto de ética mundial nos desafia a ampliar nossa compreensão do Evangelho, enxergando-o como uma mensagem que transcende fronteiras religiosas. Ao adotar uma abordagem inclusiva e aberta ao diálogo, torna-se capaz de estabelecer conexões com pessoas de diferentes tradições religiosas e culturais, promovendo uma compreensão mais ampla do Cristo Libertador. Deste modo, ao pensar em possibilidades de anunciar o Evangelho de Jesus neste mundo tomado e adorado por falsos deuses, o projeto de ética mundial trazido por Hans Küng oferece uma base sólida para a reflexão e ação. Unir esforços com outros, buscar parcerias, praticar uma ética coerente e dialogar respeitosamente, contribui para que a mensagem do Cristo Libertador seja conhecida, resgatando-a das trevas do pensamento e compartilhando-a como um farol de esperança para toda a humanidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise crítica do sistema capitalista como uma forma de religião revela como as estruturas econômicas e sociais influenciam profundamente a condição humana. A partir dessa compreensão, surge a pergunta central: como encontrar esperança e agir em direção à construção do reino de Deus, anunciado por Jesus, em um contexto tão marcado pela destruição e exploração inerentes ao capitalismo? Em suma, a análise aprofundada sobre a condição humana, o sistema capitalista e a mensagem libertadora de Cristo revela a urgência de repensar a estrutura social em sua atual conjuntura.

A 9^a tese sobre o conceito de história de Walter Benjamin trata de uma realidade montada junto aos montes de ruínas. Não existe pedido algum para se estar nesse turbilhão, apenas se nasce nessa realidade. Não existem escolhas de direção nesse *vendaval* soprado desde o paraíso; a humanidade é movimentada conforme os seus *desejos*. Apesar de tudo, resiste-se para manter as esperanças de que talvez um dia o vento pare, o vendaval cesse e o anjo possa nos ajudar, pondo a termo todo aquele desespero e sofrimento de estar no *olho do furacão*.

O projeto de ética mundial proposto por Hans Küng apresenta- se como uma solução promissora. A ideia de uma união global em torno de valores éticos compartilhados é uma abordagem capaz de gerar esperança e promover mudanças significativas na sociedade. A construção de um mundo justo, tendo como base a equidade, requer o engajamento de todos, onde cada indivíduo vire parte ativa e protagonista nesse processo de transformação.

Embora os desafios sejam imensos, é fundamental acreditar na possibilidade de um futuro melhor. Inspirados pela mensagem de Jesus, que pregava o amor, a compaixão e a justiça, pode-se encontrar motivação para promover ações concretas em prol da construção do Reino de Deus aqui na Terra. A partir dessa perspectiva, é importante apontar para uma possibilidade de transformação. A mensagem cristã libertadora, marcada pela compaixão, pela solidariedade e pela justiça, oferece uma base ética e espiritual sólida para a busca de um mundo mais humano e fraterno.

Entretanto, a concretização desse ideal não será simples. A superação das estruturas capitalistas injustas requer uma mudança de mentalidade e ações efetivas. Construiu-se o modelo de cristão baseado no próprio Cristo, contudo incompatível com um sistema que não permite que o ser humano seja respeitado e valorizado como ser possuidor de direitos fundamentais, como à proteção da própria vida. Por essas razões, é fundamental que cada indivíduo, seja ele/a de qualquer denominação religiosa (ou na ausência desta), se torne agente de transformação em sua própria realidade, buscando maneiras de promover justiça social, cuidado com o meio ambiente e respeito mútuo.

Diante da realidade destruída e explorada, é necessário alimentar a esperança e trabalhar em conjunto para superar as mazelas sociais. A visão de uma ética mundial nos convida a repensar nossos valores, a buscar a solidariedade e a justiça em todas as esferas da vida, para que assim possamos caminhar rumo a um mundo onde a miséria, a pobreza, a injustiça e a morte sejam superadas pela construção de uma sociedade mais humana, fraterna e digna para todos.

Importa nutrir a esperança como a força motriz da mudança. Acreditar na possibilidade de um futuro melhor e agir em consonância com essa crença é fundamental para romper com injustiças e desigualdades que assolam o mundo atual. Por isso, destaca-se a necessidade de unir teoria e prática, valores éticos e ações concretas, para construir um mundo mais digno para todos. É claro que os estudos e as análises desse tema proposto serão inúmeros e necessitarão de muito tempo e espaço para o diálogo. Somente com a colaboração de pessoas comprometidas com a transformação e com a promoção de uma

ética mundial é possível vislumbrar um futuro em que a mensagem libertadora de Jesus encontre eco e se torne uma realidade palpável na sociedade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

ARENKT, Hanna. **Eichmmam em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

BEATY, David M. **A essência do estado de direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Trad. Nélio Schneider. Belo Horizonte: Boitempo, 2015.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BINDING, Karl; HOCHE, Alfred. **Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: ihr Maß und ihre Form**. Leipzig: Felix Meiner, 1920.

BOFF, Leonardo. A busca do ethos planetário. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 40, n. 111, p.165-179, maio 2008. Disponível em:
<https://doi.org/10.20911/21768757v40n111p165/2008>. Acesso em: 17 jul. 2024.

BOFF, Leonardo. **A nova era**: a civilização planetária. São Paulo: Ática, 1994.

BORTOLLETO, Fernando. **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. **Direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ESPERANDIO, Mary Rute G.; KILPP, Nelson; RODOLPHO, Adriane. **Sacrifício**. In: **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: Aste, 2008, p. 894.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial:** uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.

KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais.** Petrópolis: Vozes, 1999.

KÜNG, Hans. **A Igreja Católica:** história essencial. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

LANDAUER, Gustav. **Incitación al socialismo.** Buenos Aires: Americale, 1947.

LIBANIO, João Batista. **Olhando para o futuro:** perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.

LÖWY, Michel. **O capitalismo como religião.** Blog da Boitempo. 2013. Disponível em: <https://blogdabotempo.com.br/2013/08/08/o-capitalismo-como-religiao/>. Acesso em: 17 jul. 2024.

TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma:** para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Pioneira Thompson, 1989.

WEBER, Max. A política como vocação. In: WEBER, Max. **Ciência e política:** duas vocações Trad. Leonidas Hegenberg; Octany Silveira da Motta. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Contribuição na coautoria: Concepção e planejamento do estudo: DFM, TFG. Coleta, análise e interpretação dos dados: DFM. Elaboração ou revisão do manuscrito: TFG. Aprovação da versão final: DFM, TFG. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: TFG.

Conflito de interesses: Os coautores declaram não haver conflitos de interesses.

Recebido em: 17-07-2024.

Aprovado em: 27-07-2025.

Editor de seção: Flávio Senra.