

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes

**A formação da consciência no contexto pós-moderno. Uma
análise da cristologia de José M^a. Castillo como proposta para uma
ética cristã renovada**

Mestrado em Teologia

**São Paulo
2023**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes

A formação da consciência no contexto pós-moderno. Uma análise da cristologia de José M^a. Castillo como proposta para uma ética cristã renovada

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia sob a orientação do Prof^o. Dr. André Luiz Boccato de Almeida.

São Paulo

2023

Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes

A formação da consciência no contexto pós-moderno. Uma análise da cristologia de José M^a. Castillo como proposta para uma ética cristã renovada

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia Prática, área de concentração da Teologia

Aprovado em: 15/08/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Luiz Boccato de Almeida - Orientador
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP

Prof. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP

Prof. Dr. Mário Marcelo Coelho
Faculdade Dehoniana – Taubaté/ SP

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – 88887.630671/2021-00".

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – 88887.630671/2021-00".

Manifesto aqui profundo agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPESPROSUC) pelo apoio com a concessão de uma bolsa modalidade I. De igual modo, agradeço à FUNDASP, pela concessão de desconto para a realização do curso de Mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP.

Sem esse apoio financeiro, não teria sido possível a conclusão desta etapa de estudos e formação acadêmica.

À minha família, que me compreendeu quando decidi dedicar mais alguns anos de minha vida à pesquisa teológica, me apoiou e deu forças para não desistir nos momentos mais difíceis.

Ao meu namorado, Júlio Cezar, que, desde quando nos conhecemos, sempre me apoiou nas minhas decisões e me faz perceber quando me conduzo sob o imperativo da produtividade e da máxima eficiência, querendo abraçar tudo que aparece, correndo o risco de esquecer o sentido do que faço e o fundamento da minha vida.

Aos velhos e novos amigos de caminhada (como Ronivalder e Marcelo), que pude conhecer e contar em diversas situações e com os quais partilhei momentos únicos.

À minha comunidade de origem, onde tive as primeiras experiências de fé eclesial, e à qual serei sempre devedora, apesar dos desafios que enfrentamos

DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Jesus que pude conhecer melhor por meio dos escritos de José Maria Castillo.

À minha família, de sangue e de coração, por sempre estar comigo, amenizando e compreendendo os momentos de solidão que a pesquisa implica.

Ao meu orientador, Dr. André Boccato, que, desde a graduação, me incentivou a “ir para águas mais profundas” dentro do universo teológico, sobretudo no tocante à moral e à ética cristãs, áreas pelas quais tenho grande apreço; assim como agradeço a sua paciência e dedicação no processo de orientação e correção da presente dissertação.

À Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com seu corpo docente e os demais funcionários, pela oportunidade de beber dessa fonte da Teologia e poder obter o título de Mestre nessa área.

“O critério para saber se estamos com Jesus é este: quem diz que permanece nele, deve também proceder como ele procedeu” (1Jo 2, 5-6).

RESUMO

A presente pesquisa objetiva analisar o processo de formação da consciência, no contexto pós-moderno, utilizando-se da cristologia desenvolvida por José Maria Castillo como referencial metodológico que possibilita desenvolver uma ética cristã renovada. Sabe-se que o simples fato de denominar a realidade contemporânea de pós-moderna, por si só, já corresponde a uma questão complexa, devido à dificuldade de sintetizar e expressar em uma palavra os diversos fenômenos em curso hoje. Não obstante, é consenso entre muitos autores a implementação da lógica neoliberal aliada às mídias digitais como determinante em todos os âmbitos da sociedade e da vida humana, promovendo uma influência sem precedentes na formação das consciências. Diante dessa realidade, questiona-se o exercício da autonomia e da liberdade do sujeito na sociedade atual. Nesse sentido, a cristologia de José Maria Castillo apresenta a vida de Jesus de Nazaré como paradigma capaz de iluminar o mistério do ser humano evidenciando a sua dignidade e o seu chamado à humanização como critério para uma vida em sociedade. Os princípios éticos seguidos por Jesus tornam-se, assim, determinantes na proposta de uma ética cristã renovada, voltada às fontes e sensível aos sinais dos tempos, como pede o Concílio Vaticano II à Teologia Moral, visando pensar uma nova lógica econômica e uma educação integral. Dessa forma, a pesquisa busca problematizar qual(uais) o(os) caminho(s) possível(is) para a formação da consciência cristã na contemporaneidade em três momentos: no primeiro, buscar-se-á compreender os contornos da realidade dita pós-moderna; em seguida, verificar-se-á como a cristologia de José Maria Castillo pode iluminar o processo de formação da consciência, oferecendo princípios éticos importantes; por fim, como esses princípios podem ser assumidos e dar forma à consciência e à vida dos sujeitos contemporâneos, como através da superação do pessimismo, da assunção da liberdade e da união de forças para mudar a realidade, endossando, por exemplo, os esforços do atual pontificado em busca de um novo rosto para a economia e de uma educação do sujeito que seja integral e comunitária.

PALAVRAS-CHAVES: Contexto pós-moderno; Formação; Consciência; Ética cristológica.

ABSTRACT

The present research aims to analyze the conscience's process formation in the post-modern context, making use of the Christology developed by José María Castillo as a methodological reference that enables the development of a renewed Christian ethics. It's known that the only fact of denominating the contemporary reality as "post-modern", by itself, corresponds to a complex question, because of the difficulty to synthetize and to express in a single word many phenomena ongoing nowadays. Nevertheless, it's consensual to many scholars the implementation of an association between neoliberal logic and digital media as determinant fact on all areas of the society and human life, that promotes an unprecedented influence on the formation of consciences. In face of this reality, the exercise of autonomy and freedom's individuals in current society is questioned. In this regard, the Christology of José María Castillo presents Jesus of Nazareth's life as a paradigm able to illuminate the mystery of human being, highlighting its dignity and its calling for humanization as criteria to social life. The ethical principles followed by Jesus thus become decisive in a renewed Christian ethics proposal, oriented by its sources and sensitive to the signs of the times, as Vatican Council II requests to Moral Theology, aiming to think of new economic logic and an integral education. In this way, the research seeks to problematize which path(s) are possible to the formation of Christian conscience on contemporary in three stages: in the first one, seeks to understand contours of the so-called postmodern reality; in the following one, verifies how José María Castillo' Christology can illuminate the formation of conscience's process, offering important ethical principles; in the last one, how these principles can be assumed and shape the contemporary individuals' conscience and life, as through overcoming pessimism, freedom assumption and the joining of forces to change reality endorsing, for example, the current pontificate's efforts in seek of a new face to economy and an integral e communitarian education of individual.

KEY-WORDS: Post-modern context; Formation; Conscience; Christological ethics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OT - *Optatam Totius*. Decreto sobre a formação sacerdotal.

GS – *Gaudium et Spes*. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual.

DH – *DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter*. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.

EG – *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I.....	16
PÓS-MODERNIDADE E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: AS IMPLICAÇÕES DA REALIDADE NO AGIR DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO	17
1.1 Um mapa da pós-modernidade	17
1.1.1.A modernidade como pressuposto necessário da pós-modernidade	18
1.1.2.Modernismo e sociedade pós-industrial como caminho para a pós-modernidade	21
1.1.3.A definição de pós-modernidade	23
1.2 Continuidade e descontinuidade entre modernidade e pós-modernidade	25
1.2.1 Pontos de ruptura da pós-modernidade.....	27
1.2.1.1 Epistemologia	27
1.2.1.2 A cultura.....	28
1.2.1.3 Moral, ética e religião	30
1.2.1.4 O sistema econômico	32
1.3 As principais características da pós-modernidade e a formação do sujeito	33
1.3.1 A pós-modernidade e o neoliberalismo	34
1.3.2 Pós-modernidade e o mundo digital	39
1.3.2.1 Principais transformações decorrentes dos <i>mass media</i>	41
1.3.3 Pós-modernidade e vigilância midiática neoliberal: prevendo as escolhas (in)conscientes	44
1.4 As características do sujeito pós-moderno: a caminho de uma consciência serva do mercado.....	47
1.4.1 Design de um sujeito pós-moderno: uma consciência (de)formada para consumir e autovigiar-se	48

1.5 Considerações finais	54
CAPÍTULO II.....	57
O PENSAMENTO DE CASTILLO: UMA CRISTOLOGIA FIEL ÀS FONTES E ATUAL.....	57
2.1 O processo de renovação e desenvolvimento da teologia moral cristã católica: século XV-XX.....	58
2.1.1 A teologia moral do Concílio de Trento até a escola de Tübingen e suas contribuições	59
2.1.2 Os sistemas morais	62
2.1.3 A Escola de Tübingen.....	65
2.2 O Concílio Vaticano II: ponto de chegada e partida da renovação da teologia moral	69
2.2.1 O esquema <i>De ordine morali</i>	69
2.2.2 O pedido da <i>Optatam Totius</i> : uma moral antropológico-cristocêntrica ..	72
2.3 José Maria Castillo na esteira do Vaticano II.....	74
2.3.1 Dados biográficos	75
2.3.1.1 Breve resgate histórico da vida de Castillo	75
2.3.1.2 Principais influências e obras	83
2.4 A cristologia de Castillo	89
2.4.1 Metodologia: uma cristologia “a partir de baixo”	89
2.4.2 A pessoa de Jesus como base epistemológica de Deus.....	93
2.4.2.1 A relação de Jesus com Deus	95
2.4.2.2 A relação de Jesus com a religião: lei, templo e sacerdotes ..	98
2.4.2.3 O Assassinato de Jesus: uma visão histórica e teológica....	100
2.5 A espiritualidade e a ética de Cristo: uma visão castilliana.....	103
2.5.1 Consciência histórica e abertura ao Espírito	103
2.5.2 O ser humano compreendido a partir da práxis de Jesus e como princípio do agir cristão.....	105

2.5.2.1	Jesus e a saúde humana.....	107
2.5.2.2	Jesus e a alteridade.....	109
2.5.2.3	Jesus e a felicidade humana	112
2.6	Considerações finais	115
	CAPÍTULO III.....	120
	A FORMAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA MORAL CRISTÃ NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: A RELEVÂNCIA DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS CRISTOLÓGICOS.....	120
3.1	Repropor a ética e a moral num contexto pós-moderno	121
3.1.1	Definição de ética e moral no diálogo entre filosofia e teologia	121
3.1.2	O Ser humano como sujeito moral dotado de consciência e liberdade	124
3.1.3	A condição ética e moral humana numa visão cristã.....	126
3.2	A ética de Cristo como paradigma ético-humano	131
3.2.1	Metamorfose pessoal e social como pressuposto necessário.....	132
3.2.2	O seguimento a Jesus como caminho de formação da consciência cristã	135
3.2.3	O discernimento como condição para viver a ética cristã.....	139
3.3	A ética cristã como caminho de humanização na pós-modernidade..	143
3.3.1	A desobediência evangélica necessária.....	144
3.3.2	A caminho de um novo humanismo: o convite de Francisco.....	146
3.4	Considerações finais	148
	CONCLUSÃO.....	151
	REFERÊNCIAS	155

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa objetiva analisar o processo de formação da consciência, no contexto pós-moderno, utilizando-se da cristologia desenvolvida por José Maria Castillo como referencial metodológico que possibilita desenvolver uma ética cristã renovada. Pretende-se, ao longo dos três capítulos, elucidar a complexidade dessa realidade contemporânea, ao mesmo tempo que a emergente necessidade de pensar uma ética capaz de salvaguardar a autonomia dos sujeitos, segundo princípios que formem suas consciências à altura dos desafios que enfrentam.

Propõe-se refletir aqui o tema da formação da consciência dos sujeitos no contexto atual, pós-moderno, como uma das preocupações da Teologia Moral, enquanto aquela ciência que favorece um desenvolvimento humano integral à luz da revelação. Deseja-se com isso, evidenciar a preocupação eclesial antiga, de uma fé viva e vivificante, ao mesmo tempo que nova, a partir do Concílio Vaticano II, sobre a necessidade de um labor teológico contínuo da Teologia Moral em tornar a Boa Nova do Evangelho paradigma de vida.

Essa preocupação é imprescindível frente aos desafios que caracterizam a realidade contemporânea e interferem diretamente na formação da consciência em busca de uma adequação perfeita desta aos imperativos do consumo, da autovigilância e da exploração. Evidenciar-se-á, com isso, a necessidade de uma reflexão teológico-moral que, atenta aos sinais dos tempos, possa oferecer um paradigma ético alternativo de vida com base no *modus vivendi* e *agendi* de Jesus de Nazaré, seus critérios éticos e anseios, conforme apresentado por José Maria Castillo. Dessa forma, ver-se-á que a fé cristã não se reduz à religião ou às instituições, mas consiste, desde os primórdios, em uma proposta de vida profética e radical.

Para tanto, a pesquisa utiliza como metodologia uma análise bibliográfica de autores de referência em diversas áreas das ciências humanas como filosofia, economia e sociologia, a fim de apresentar um panorama da realidade hodierna. Bem como uma análise das principais obras e conceitos de José Maria Castillo, e da Teologia Moral, na busca de apresentar uma proposta de ética teológica cristológica, que vise um desenvolvimento integral do ser humano.

Desse modo, no primeiro capítulo, intitulado “Pós-modernidade e Formação da Consciência: as implicações da realidade no agir do sujeito contemporâneo” buscar-se-á compreender as características principais da realidade atual dita pós-moderna.

Através de uma análise histórica, evidenciará, sobretudo, a nova lógica neoliberal e midiática que governa a vida dos sujeitos ao impor-se como única forma de vida. Seu discurso promete saciar o desejo de realização pessoal do indivíduo, através da transformação de tudo em mercadoria, da criação de necessidades aos indivíduos, da exploração do desejo e do imperativo do consumo ilimitado de todos esses produtos. Dessa forma, os sujeitos pós-modernos são constantemente assediados em sua interioridade, impelidos à competitividade e cobrados pelos melhores resultados nos seus diversos relacionamentos, inclusive consigo mesmos.

No segundo capítulo intitulado “O pensamento de José M. Castillo: uma cristologia fiel às fontes e atual” analisar-se-á inicialmente como a Teologia Moral evoluiu em seu discurso e reflexão sobre a vivência da fé pelos sujeitos. Destaca-se, em particular, o evento do Concílio Vaticano II como marco histórico de chegada ao mesmo tempo que de saída de um processo de renovação que tem como base o retorno às fontes. Uma das principais contribuições neste sentido vieram da reflexão teológica de Bernard Häring com a obra “A Lei de Cristo”. A partir desta pode-se antever elementos em comum com a posterior exposição de Castillo, teólogo espanhol da área de cristologia. Desde o final da primeira metade do século XX, Bernard Häring dedicou-se a tornar a reflexão teológica-moral mais próxima da cristologia, alimentada pela Sagrada Escritura, evidenciando a pessoa de Jesus como inspiração de vida.

José Maria Castillo realizará esse mesmo movimento, a partir de uma cristologia ascendente. Sua análise da vida de Jesus de Nazaré, sobretudo, as atitudes e os princípios que permeavam o seu agir em favor dos sujeitos, com base nos textos bíblicos, o permitem evidenciar a atualidade do projeto de Jesus para a vida hoje, rumo a uma humanização que vivifica e plenifica. Trata-se de redescobrir o valor da vida, da saúde e da carnalidade. Em outras palavras de um desenvolvimento integral como manifestação da presença de Deus em nosso meio.

No terceiro capítulo intitulado “A Formação de uma Consciência Moral Cristã na Sociedade Contemporânea: a relevância dos princípios éticos cristológicos” buscar-se-á apresentar como esses princípios da vida de Jesus podem ser norteadores de uma ética cristã renovada hoje. Para isso, parte-se de uma defesa da noção de ética e moral liquidificadas na pós-modernidade. Fala-se do sujeito enquanto moral, isto é, dotado de uma estrutura antropológica que exige o agir moralmente a partir de princípios assumidos como seus, determinantes de sua conduta. A partir disso, destaca-se a importância da conversão, da metamorfose interior e do

seguimento a Jesus como caminho de aprendizagem dos seus princípios de conduta, e da formação de uma consciência livre e autônoma, capaz de discernimento e ações que humanizam.

De forma concreta, apresenta-se a importância de romper com um pessimismo infrutífero, substituir a obediência cega pela liberdade e o início de um êxodo em vista da união de forças na busca de mudança de mentalidade global e uma postura diversa frente à realidade. O engajamento nas iniciativas do Pacto Educativo Global e da Economia de Francisco e Clara pode contribuir para levar essa empreitada a termo para que as futuras gerações possam colher os frutos do que hoje se planta.

PÓS-MODERNIDADE E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: AS IMPLICAÇÕES DA REALIDADE NO AGIR DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO

Proteja-me do que eu quero

(Jenny Holzer)

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de mestrado propõe investigar a questão da formação da consciência, com base na teologia de José Maria Castillo, em meio às luzes e sombras que permeiam a realidade contemporânea. Para tanto, num primeiro momento, buscar-se-á compreender a realidade pós-moderna, tal como se apresenta, em seus contornos e nuances. Logo em seguida, o olhar se volta para um retorno à pessoa de Cristo e à pertinência de sua ética, verificando enfim como uma cristologia ascendente pode favorecer um caminho de vivência autêntica do Evangelho pelos discípulos de Cristo no hoje da nossa história.

A fim de mergulhar no interior das estruturas hodiernas, buscar-se-á, neste primeiro capítulo da pesquisa, realizar um mapeamento da realidade pós-moderna, buscando evidenciar a relação desta com a realidade anterior, dita moderna; apresentar o modernismo e as transformações oriundas da industrialização como sinais de um cenário pós-moderno; o significado da expressão pós-modernidade em sua complexidade, e uma apresentação geral dos pontos de ruptura entre pós-modernidade e modernidade. Analisar-se-á aquilo que corresponde às principais características da pós-modernidade, como era do capitalismo neoliberal, do mundo digital e da vigilância intencionada, bem como a noção de ética. Por fim, segue-se uma descrição do que se chama aqui de *design* do sujeito pós-moderno, como uma construção permeada de interferências.

A presente proposta consiste, portanto, neste momento, em apresentar uma análise apurada acerca da realidade atual e de seus contornos. Utilizar-se-á, para isso, como pontos de referência metodológicos e epistemológicos, um diálogo entre o pensamento de teóricos clássicos como Lyotard, Habermas, Kumar, Foucault, com pensadores contemporâneos como Dardot e Laval, Byung-Chul Han, Pierre Lévy, entre outros, que debatem sobre o tema em questão e seus impactos na vida dos homens e das mulheres de hoje.

1.1 Um mapa da pós-modernidade

Para bem se compreender a realidade hodierna, intitulada por grande parte dos teóricos atuais de pós-modernidade, termo este também adotado aqui, é necessário recorrer a uma análise histórica. Em outras palavras, é preciso situar a pós-modernidade no decurso das transformações que caracterizam esse período, em estrita ligação com o anterior, isto é, a modernidade, a fim de que os seus delineamentos possam ser assimilados criticamente, em uma linha de continuidade e descontinuidade, evitando exageros e superficialidades.

1.1.1. A modernidade como pressuposto necessário da pós-modernidade

Segundo Sá, o projeto moderno é a referência fundamental da pós-modernidade e o questionamento da modernidade uma das principais convicções da realidade atual¹. Dessa forma, antes de se falar sobre a pós-modernidade é indispensável um conhecimento do projeto moderno, de suas crises e principais desdobramentos. Como afirma Urdanibia “a pós-modernidade é [...] uma consciência que tem cada vez mais presente que as coisas não funcionam mais como antes”², na modernidade. Isso, segundo Baudrillard, porque não há leis na e da modernidade, mas sim uma lógica, uma retórica e uma ideologia que marcam esse período e que entraram em crise³.

A *lógica* que marca a modernidade, nas palavras de Teixeira, se baseia na importância do técnico-científico, na transcendência abstrata do Estado e na ideia de uma consciência autônoma individual, centrada no sujeito⁴. Segundo Urdanibia há dois períodos característicos da modernidade: o primeiro é aquele que vai do Renascimento até a Ilustração. A tese-chave desse período será a do sujeito. E o segundo período é aquele que vai do romantismo até a crise do marxismo. A tese fundamental deste período será aquela da história, da qual desprenderá certa ótica

¹ SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 42.

² URDANIBIA, I. *Lo narrativo en la posmodernidad*. In. VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990, *apud* TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 81.

³ BAUDRILLARD, J. *Modernité*. In. *Encyclopédie Philosophique Universelle* I-II. Paris, 1990, XII, *apud ibid.*, p. 82.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

relativista. Por sua vez, a tese do progresso surgirá como mediadora de ambas as teses contraditórias⁵.

A *retórica*, dirá Teixeira, será aquela da ruptura, em que há uma busca contínua de inovação. E a *ideologia*, pode-se dizer que baseia-se na racionalização crescente, que se objetivava na especialização científica⁶. Isso porque a revolução industrial dará substância material à ciência moderna⁷, resultando disso um novo sistema econômico dominante, o capitalismo, caracterizado pelo binômio, mercado e capital⁸, o que modificará profundamente diversos âmbitos da sociedade, de modo que a própria modernidade já não poderá conter.

Todavia, dessa supervalorização da racionalidade unida à técnica e à ciência instrumental resultará uma coisificação que empobrecerá o sujeito humano. Reinará aqui uma mentalidade pragmática, em que o homem se perguntará simplesmente pela finalidade prática de tudo que produz. Trata-se de um “homem seguro de si mesmo porque crê ter resolvido todos os mistérios do universo [por meio da razão e da técnica], até o ponto de prescindir de todas as perguntas acerca do absoluto. O homem secular pode viver sem o sagrado”⁹.

Nessa perspectiva, a ilustração moderna se manifestará como uma tendência fortemente “maniqueísta”, na qual se conjuga otimismo e pessimismo. O fundo desse pessimismo ilustrado “vai desembocar na consequência lógica da renúncia à benevolente Providência do Deus monoteísta”¹⁰. A morte de Deus na verdade corresponderia, assim, ao término da garantia de que no final tudo ia acabar bem.

Nietzsche¹¹ já observava um desencantamento das imagens do mundo intimamente relacionado com um processo de desmitologização das crenças e

⁵ URDANIBIA, I *Lo narrativo en la posmodernidad*. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990, apud TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁷ SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 42.

⁸ *Ibid.*, p. 42-43.

⁹ GRELLEY, A. M. *El hombre no secular: Cristiandad (Madrid), 1974*, apud TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ Sobretudo na obra *A gaia ciência* (1887) – em que o próprio título questiona a compreensão de seriedade da ciência e sua racionalização - no III e V livros, aforismos §125, §346. Nietzsche se vê, nestes aforismos, ante um profundo dilema. Segundo ele, se por um lado, com a “morte de Deus” felizmente alcançou-se a desmistificação do mundo, por outro, o risco dessa histórica luta do homem contra a natureza talvez tenha permitido apenas dar passos em direção ao desprezo por ambos e ao pessimismo frente a tudo o que é cognoscível. De modo que o homem terminou gradativamente numa profunda suspeita a respeito de si mesmo, cada vez mais intensa, a ponto de facilmente colocar as

sentimentos coletivos. De um mundo racionalizado passou-se para um mundo sem significados. Segundo Löewith,

O homem moderno é *desencantado* porque sabe que o mundo não tem um sentido 'objetivo'. Dentro desta perspectiva está presente um *pluralismo* que se manifesta também como *relativismo*. 'O desencanto é a tomada de consciência de que não existem estruturas, valores, leis objetivas; que tudo é posto, criado pelo homem (ao menos no domínio do sentido) [...]'¹².

De uma antiga realidade baseada no além, passa-se a viver um estado moderno que se inaugura sobre o aquém. A realidade e a concretude da vida se apresentam ausentes de sentido, bem com a própria pergunta pela história, pois agora o homem é quem deve dar um sentido a sua existência, esse não vem mais de fora garantindo-lhe um futuro de esperança.

Com base nessas constatações, observa-se que o robusto projeto moderno, com objetivos claros de uma melhoria de vida com base na razão aliada à ciência e à técnica, termina por entrar em crise. Isso resulta das incoerências – como a falta de sentido e a demasiada valorização do aquém – que se acentuam dentro do seu próprio discurso e processo de racionalização, como evidenciará o romantismo e os desdobramentos da industrialização na sociedade, no final do século XX.

Se a pretensão dos iluministas, segundo Habermas, era de que as artes e as ciências “*não somente promoveriam o controle das forças da natureza, mas também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça das instituições e inclusive a felicidades dos seres humanos*”¹³, o século XX mostrou o contrário. A explosão das duas Guerras Mundiais, e os anos seguintes, evidenciará esse equívoco, cujos desdobramentos na organização social e na economia darão início a uma fase da história, que culminará na atual pós-modernidade.

gerações vindouras ante a terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmos!” (§ 346, grifo do autor), de maneira que ambos talvez consistiram igualmente em um niilismo. Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹² LÖEWITH, K. *Dio, Uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli, 1986, apud TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 85, (grifo do autor).

¹³ HABERMAS, J. *La modernidad, un proyecto incompleto*. In. FOSTER, Hal. *La posmodernidad*. Barcelona, Editorial Kairós, 1985, p. 28, tradução nossa.

1.1.2. Modernismo e sociedade pós-industrial como caminho para a pós-modernidade

A crise iminente no projeto moderno e a incongruência em seu discurso, supervalorizando apenas uma dimensão humana, a racionalidade, colocada a serviço do desenvolvimento científico, tornou-se um momento oportuno para eclosão de críticas e contestações à modernidade como virá a ser o modernismo. Era necessário um novo paradigma base para se compreender e agir na nova realidade, agora pós-industrial.

Segundo Kumar, se o termo modernidade diz respeito às mudanças intelectuais, sociais e políticas que deram origem ao mundo moderno, o modernismo corresponde a um movimento cultural que surgiu no ocidente em fins do século XIX, e que, em muitos aspectos, constituiu, desde então, uma reação crítica à própria modernidade¹⁴, dando continuidade, porém aos seus princípios fundamentais. Vale destacar que será justamente nas artes que surgirá pela primeira vez a utilização do termo “pós-moderno”.

Se de um lado, existia a ciência, o progresso, o industrialismo, do outro, reinará a refutação e rejeição apaixonadas desses paradigmas, em favor do sentimento, da intuição e do uso livre da imaginação¹⁵. Daniel Bell, citado por Kumar, diz que,

vê uma separação radical entre a “racionalidade funcional” da “ordem tecnoc-econômica” da sociedade moderna e o impulso anárquico e hedonista para a “individuação e auto-realização”, que constitui o princípio de sua cultura. Na busca incessante por uma “nova sensibilidade”, por modos cada vez mais intensos e completos de auto-realização, a modernidade cultural subverte a ordem disciplinada racional que fornecia a base da economia e da sociedade organizada”¹⁶.

A crítica modernista foi incisiva no movimento moderno, sobretudo, ao que diz respeito à arquitetura. Essa demonstrava o elo mais claro entre o modernismo cultural e a ideia de modernidade do século XVIII. “Denunciava a época por sua

¹⁴ KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, 2 Ed., p. 106.

¹⁵ BELL, Daniel. *De Cultural Contradictions of Capitalism*. Londres: Heinemann, 1976, apud *ibid.*, p. 123.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

timidez, e nostalgia, pela ressurreição constante de estilos do passado”¹⁷, de modo que, como complementa Sá, para os críticos “faltava modernidade na modernidade”¹⁸.

Todavia, para além da questão propriamente cultural e arquitetônica, inúmeras críticas foram dirigidas ao projeto moderno, em relação ao pensamento filosófico, psicológico, sociológico e político, minando a sua força e evidenciando as suas contradições. Para Kumar,

O ataque à razão, o dogma central da modernidade, aprofundou-se ainda mais nos casos de Freud e Bergson. O “destronamento da razão”, a revelação das forças do irracional e do inconsciente, foi talvez o golpe mais devastador infligido pelo modernismo à modernidade. Deixou aberto o caminho para a investigação e, em certa medida, para a relegitimação, das forças da religião e da mitologia e de outras formas “pré-modernas”, nos trabalhos de Frazer, Durkheim e Weber. A sociedade moderna não era mais considerada tão diferente assim das sociedades “primitivas”, ou arcaicas. Freud, além disso, colocou um gigantesco ponto de interrogação em seguida à ideia de progresso¹⁹.

Completa esse quadro de fissuras da modernidade, as profundas transformações ocorridas em todos os âmbitos da sociedade moderna no decorrer da segunda metade do séc. XX. Fala-se aqui da sociedade “pós-industrial”, que segundo Sá, corresponde a ambiência da sociedade pós-moderna²⁰.

Nesse cenário, a tecnologia da informação, para Sá, modifica a força produtiva da sociedade, torna-se um elemento decisivo e a base de uma nova configuração social²¹. Nas palavras de Bell, “a sociedade pós-industrial se organiza ao redor do conhecimento, com a finalidade de “exercer controle social e direcionar as inovações e transformações, assim gerando novos relacionamentos sociais e novas estruturas”²².

Decorre dessas transformações um novo significado de sociedade em que se coloca em questão a distribuição da riqueza, do poder e do status, bem como a dinâmica do trabalho, uma vez que o binômio moderno trabalho e capital é substituído

¹⁷ KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, 2 Ed., p. 136.

¹⁸ SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 51.

¹⁹ KUMAR, *op. cit.*, p. 134.

²⁰ SÁ, Márcio G. *op. cit.*, p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² Daniel Bell. *O advento da sociedade pós-industrial*. São Paulo: Cultrix, 1973, apud *ibid.*, p. 45.

por informação e conhecimento²³. Ciente dessas mudanças profundas e estruturais, sociólogos passaram a defender uma nova interpretação para a modernidade, ou melhor para o período de transição e reconfiguração social ascendente que logo será intitulado como pós-modernidade.

1.1.3. A definição de pós-modernidade

A ascensão de uma nova organização social política e econômica distinta da moderna, ou ainda em fase de transformação, exigirá a necessidade de um conceito que a abarque, ainda que provisoriamente, o que fará com que diversos teóricos o intitulem de “pós-modernidade”²⁴. Segundo Teixeira, por trás do prefixo *pós* encontramos, justamente, a instabilidade gnosiológica, insuficiente para dar nome ao real²⁵, sobretudo a uma realidade que já não é mais moderna, nem se consolidou em uma totalmente outra.

Nesse sentido, quando se fala de *pós*, para Maldonado, com frequência, é um *pré* que se tem em mente²⁶. Assim, o termo *pós* corresponderia a um modo que a nossa sociedade utiliza para persuadir-se de que há um *depois*, ou seja, um *futuro*, ao mesmo tempo que representa uma diferença. Diferença essa que, ao ver de Molinaro, se dá em relação ao moderno, ainda que permaneça a dúvida se se trata de um *pós* equivalente a um *super* ou a um *anti-moderno*²⁷.

²³ Daniel Bell. *O advento da sociedade pós-industrial*. São Paulo: Cultrix, 1973, apud SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. Revista *Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 45.

²⁴ Optou-se, nesta pesquisa, pela utilização do termo “pós-modernidade” na linha do que propõe, Krish Kumar, David Harvey, Jean-François Lyotard, embora esses utilizem ora pós-modernidade, ora pós-modernismo como sinônimos para descrever uma transformação histórica e que incidiu sobre as principais esferas da sociedade e inclusive no *ethos* do sujeito pós-moderno, contemplando aspectos das chamadas sociedade pós-industrial e da sociedade da informação. Ademais, justifica-se a escolha deste termo o fato de que, embora esses autores sejam referências clássicas, os mais recentes estudos, como mostrar-se-á os artigos utilizados ao longo da pesquisa e sobremaneira autores como José d’Assunção Barros e Evilázio Borges Teixeira, o termo pós-modernidade parece o mais adequado para o que aqui se deseja evidenciar e muito utilizado dessa forma por autores internacionais Terry Eagleton, Keith Jenks. Além de que existem diversos estudos críticos sobre as noções específicas de pós-modernismo como oposição ao modernismo, de modo particular no que diz respeito às expressões artísticas e culturais. Sobre esse assunto cf. BONNICI, Thomas. A teoria do pós-modernismo e a sociedade. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 2, p. 25-37, 1999. RIBEIRO, Antônio Souza. Modernismo e pós-modernismo – o ponto da situação. Revista *Crítica de Ciências Sociais*, n. 24, 1988, p. 23-46.

²⁵ TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 88.

²⁶ MALDONADO, A. *Il futuro della modernità*, Milano, 1987, apud *ibid.*, p. 88.

²⁷ *Ibid.*, p. 88.

O decisivo, segundo Teixeira, trata-se do fato de que, evidenciada a distinção entre os termos, “o pós-moderno sustenta que também o moderno é uma figura, portanto, uma condição, e que a passagem do moderno ao *pós-moderno* é a passagem de uma condição a uma outra condição”²⁸, ou seja, é necessário considerar a pós-modernidade como uma *condição* histórica que cumpre duas operações: “mostra a sua interpretação [crítica] do moderno, e junto, mede a própria distância deste, [...], se despede do moderno”²⁹.

A expressão pós-moderno, segundo Portoghesi³⁰, foi utilizada sistematicamente pela primeira vez em 1971, por Ihab Hassan, empregada a propósito da literatura. Todavia, ganhou espaço no campo das ciências sociais, da semiologia, da filosofia e, por fim, da arquitetura, onde encontrou um fértil terreno cultural que permitiu ao termo converter-se, finalmente, em etiqueta comum de uma série de tendências, de proposições teóricas e experiências concretas.

Outro pioneiro no uso desse termo foi o filósofo Jean-François Lyotard, sobretudo a partir da publicação de sua obra “A condição pós-moderna” (1979). Pós-modernidade, segundo essa obra, corresponde ao “estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos das ciências, da literatura, e das artes a partir do final do século XIX”³¹.

O que Lyotard defende em sua obra, segundo Teixeira é que “[...], o termo ‘pós-moderno’ quer na verdade evidenciar dentro da modernidade a verificação de uma crise”³². O que nas palavras de Fornero, corresponde a

Uma radical mudança de paradigma no modo de conceber a realidade. Uma mudança na qual tenderia a reconhecer o homem tardo-moderno, no seu esforço de dar um nome e um rosto à especificidade da própria condição, e ao difuso sentido de ‘estranheza’ das ideias-força dos últimos séculos³³.

²⁸ TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 88.

²⁹ *Ibid.*, p. 88.

³⁰ PORTOGHESI, P. *Le Post-moderne*. Milan-Paris, Electa Moniteur, 1983, apud *ibid.*, p. 89.

³¹ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. 15

³² TEIXEIRA, *op. cit.*, 81.

³³ FORNERO, G. *Posmoderno e filosofia*. In. VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990 apud *ibid.* 81.

Trata-se daquilo que um dos próprios críticos da pós-modernidade, Rouanet, chama de *consciência de ruptura*³⁴, ou seja, da percepção de que as coisas não funcionam mais como antes, apesar de não se ter clareza quanto aos seus novos delineamentos. Assim, a pós-modernidade, como observa Teixeira, corresponde a um movimento de desconstrução e desmascaramento da razão ilustrada, como resposta ao projeto moderno e seu conseqüente fracasso. Desconstrução que quer, na verdade, “expressar um rechaço ontológico da filosofia ocidental e, também, uma espécie de obsessão epistemológica com os fragmentos e fraturas. [...]”³⁵.

Em suma, pode-se afirmar que a pós-modernidade não se trata de uma anti-modernidade, mas sim de um processo muito mais amplo, crítico e decorrente das incoerências do projeto moderno. Corresponde à uma tomada de consciência de que a realidade se apresenta segundo uma nova forma organizacional, regida por novos princípios, distintos do projeto moderno, que merecem ser reconhecidos e analisados. Afinal, “não é verdade que se possa pôr as coisas a zero novamente, pois o passado moderno está aí, o interessante é interrogá-lo seriamente”³⁶ para que ao perceber os seus limites e obscurantismos, isso não seja repetido no futuro, que se está por construir.

1.2 Continuidade e descontinuidade entre modernidade e pós-modernidade

A relação entre modernidade e pós-modernidade se situa dentro dos limites de uma relação de continuidade e descontinuidade. A questão, porém, é quando começa esta crise que dá início a uma nova realidade e quais são suas principais características estruturais e elementares.

Na perspectiva de Kumar, a crise do projeto moderno pode ser percebida desde as reivindicações do modernismo no âmbito da cultura, passando pelos desdobramentos da industrialização da produção em massa, até o que outros autores vão denominar de era da tecnologia e da informação³⁷. Já Lyotard colocará seu início

³⁴ ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, apud COSTA, Everton G. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. *Sinais*, n. 19, Jan-Jun 2016, Vitória, p. 130.

³⁵ TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 91.

³⁶ LYOTARD, J. F. *Liberacion*, 21-22 junho (1986) apud *ibid.*, p. 89-90.

³⁷ KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

com a Segunda Guerra Mundial, a partir da crise das metanarrativas, principalmente aquelas que arrogam para si um valor legitimador global. O autor é preciso em sua análise ao identificar os momentos-chave em que as principais promessas modernas se revelam inconsistentes pelos próprios acontecimentos históricos. Segundo ele,

‘Auschwitz’ refuta a doutrina especulativa. [...]. ‘Berlim 1953, ‘Budapeste 1956’, ‘Checoslováquia 1968’, ‘Polônia 1980’ refutam a doutrina materialista histórica: [...] ‘Maio 1968’ refuta a doutrina do liberalismo parlamentar. [...]: as ‘crises de 1911, 1929’ refutam a doutrina do liberalismo econômico, e a ‘crise de 1974-1979’, refuta o arranjo pós-keynesiano desta doutrina³⁸.

Vattimo, por sua vez, sustenta que a pós-modernidade filosófica nasce da obra de Nietzsche³⁹, quando desaparece a possibilidade de se falar da história como uma entidade unitária, bem como com o surgimento dos *mass media*⁴⁰. Para ele, o fenômeno das mídias sociais corresponde a um verdadeiro marco histórico e revolucionário, do qual oriunda uma nova sociedade, embora não corresponda necessariamente a uma cultura mais transparente ou ainda consciente de si mesma.

Soma-se a essas conjecturas, o fato de que, segundo Kumar, na realidade pós-moderna temos a extinção das fronteiras entre as distintas esferas sociais. Já não existe nenhuma força controladora entre elas, mas apenas um fluxo aleatório, que perpassa todos os setores da sociedade⁴¹. Assim, não se pode separar, como na modernidade, sociedade e cultura, política e economia, pois as fronteiras entre as diversas instâncias da sociedade se dissolveram, resultando, não em uma totalidade neoprimitivista, anárquica, mas, sim, em uma condição pós-moderna de fragmentação. Em outras palavras, a realidade contemporânea é marcada por um conglomerado de partes do que foi o projeto moderno, fragmentos do que antes formava um todo, agora são partes com as quais cada um parece montar seu quebra cabeça.

Na perspectiva de Costa,

³⁸LYOTARD, Jean-François. *Le post-moderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, 1986 apud TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, (Coleção Filosofia), p. 91.

³⁹ Tese central defendida na obra VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, Coleção Tópicos.

⁴⁰ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D' Água, 1992, p. 7-8.

⁴¹KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 113-114.

O pós-moderno, portanto, não aborda o social em termos de uma totalidade estruturada, mas antes, como um fluxo ininterrupto, de diferenças, de informações, de identidades, de valores que se transmutam. A consciência pós-moderna emerge liquefazendo vários dos sólidos sobre os quais o projeto da modernidade estava ancorado: a família nuclear, o indivíduo, a razão, o trabalho como forma de emancipação etc.⁴²

Já não se trata de uma época de mudança, mas uma mudança de época, em que se instaura um novo paradigma com contornos distintos, identificado como pós-modernidade. Essa nova era da história, ainda que não rompa definitivamente com as conquistas da modernidade, servirá de crítica e abertura à multiplicidade do real e da experiência humana.

1.2.1 Pontos de ruptura da pós-modernidade

Os elementos que distanciam a realidade contemporânea da modernidade correspondem a notáveis *pontos de ruptura*⁴³ que marcam a atual pós-modernidade como uma nova conjuntura sem precedentes. De modo sistemático, segundo a divisão proposta por Sá, percebe-se uma transformação nas dimensões epistemológica, cultural, social e econômica⁴⁴ da realidade atual, bem como no *ethos* do sujeito contemporâneo.

1.2.1.1 Epistemologia

No que tange à epistemologia, a pós-modernidade coloca em questão os princípios basilares da visão de ciência moderna, isto é, a capacidade quase que exclusiva de chegar ao conhecimento da verdade por meio do rigoroso método científico, bem como a ideia do saber centrado no homem como o sujeito conhecedor da realidade, com base na razão, totalmente neutro em relação ao objeto de seu conhecimento⁴⁵.

Ao passo em que a modernidade valoriza o consenso na noção de ciência, a pós-modernidade preza pelo dissenso. Resultado disso é o fim das metas-narrativas

⁴²COSTA, E. G. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. *Sinais*, Nº 19, Jan-Jun 2016, Vitória, Brasil, p. 134.

⁴³*Ibid.*, p. 138, grifo do autor.

⁴⁴SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 49.

⁴⁵*Ibid.*, p. 49.

e dos grandes sistemas filosóficos, pois as “afirmações com caráter de leis já não são mais tidas como pertinentes”⁴⁶. Isso ocorre, segundo o mesmo Sá, com base na obra “A condição pós-moderna”⁴⁷, porque as metas-narrativas,

fazem parte de jogos de linguagem e estes se baseiam em tipos de enunciados que ‘formam a ciência’. [Daí que] nenhum conceito ou teoria pode compreender a totalidade do real. O discurso especulativo faz parte deste jogo e a ciência, nada mais é do que um jogo com regras bem definidas”⁴⁸.

A episteme pós-moderna, portanto, terá como principal objeto de análise o fenômeno da linguagem humana, de modo que a atribuição de força à linguagem, e não tanto à consciência, no pensamento filosófico é de extrema significância neste debate⁴⁹. Além do reconhecimento e da valorização da contingência, afirmando a incapacidade de chegar ao conhecimento da verdade absoluta.

1.2.1.2 A cultura

No âmbito da cultura na pós-modernidade as mudanças são igualmente significativas. Haja vista que o campo cultural foi o lugar privilegiado em que ocorreram as primeiras críticas à modernidade, e na arte o surgimento do conceito pós-moderno, a arquitetura deu os primeiros passos rumo a sua representação estética embrionária. Junta-se a isso, segundo Jameson, o desaparecimento do sujeito, a ideologia do novo e o vanguardismo, além da arte pós-moderna estabelecer com a história uma relação de *sui generis*⁵⁰.

Com base nestes fatos, Huyssen diz que é imprescindível não falar de uma mudança, ainda que isso não signifique total modificação de paradigma, já que, verifica-se,

[...] em importante setor de nossa cultura, uma notável mudança nas formações de sensibilidade, das práticas e de discurso que torna um conjunto pós-moderno de posições, experiências e propostas distinguível do que marcava um período precedente. O que precisa ser mais amplamente

⁴⁶ SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. Revista *Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 50.

⁴⁷ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, apud *ibid.*, p. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ JAMESON, Fredric. “Fim da Arte” ou “Fim da História”? In: *A Cultura do Dinheiro*. Ensaio sobre a globalização. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, apud *ibid.*, p. 52.

esclarecido é se essa transformação tem gerado verdadeiramente novas formas estéticas nas várias artes ou se ela predominantemente recicla técnicas e estratégias do próprio modernismo, reinscrevendo-as num contexto cultural modificado⁵¹.

Intimamente ligada ao fenômeno cultural tem-se uma organização social pós-moderna, que, bastante diferente da moderna, caracteriza-se, sobretudo, pelo forte grau de fragmentação, pluralismo e individualismo que resulta em seres humanos ausentes de si mesmos e escravos do consumo. Nas palavras de Sá,

Agora, a máquina foi substituída pela informação, o livro pelo vídeo, a fábrica pelo shopping center, o hedonismo e o consumo se tornaram generalizados, uma estrutura psíquica do indivíduo é caracterizada ao mesmo tempo por um violento narcisismo, assim como um total esvaziamento da subjetividade, a extinção dos laços de intimidade, a estética impregna os objetos de apelos publicitários frívolos. O homem pós-moderno é esquizóide, permeável a tudo, flui do e fragmentado, é desta forma que ele se comporta socialmente⁵².

Acrescenta-se a esse quadro o fenômeno das mídias sociais, por meio das quais tem-se hoje a criação de um mundo paralelo ao real, onde se propagam uma saturação de signos, símbolos e imagens. A grande questão aqui é que, diferente de outras épocas, essas imagens e simulacros são “cópias sem originais”⁵³. Fala-se de um mundo criado que hoje chega a determinar o mundo real.

Segundo Baudrillard, trata-se da penetração do código em todo o tecido social, de modo que “há uma imersão do indivíduo em jogos de linguagem e o colapso dos opostos é um sintoma de que tudo fica duvidoso: o belo e o feio, o verdadeiro e o falso na mídia, [...]; enfim, todos se tornam intercambiáveis na era da simulação e da reprodução”⁵⁴. O que temos, portanto, é uma sociedade pós-moderna multicultural e multiétnica, valorizando exacerbadamente a diferença e o diferente, que atualmente se tornou fluído e mutante, não só alimentada por fontes diversas, como também assumindo formas distintas de expressão como a luta pelos direitos de grupos como lgbtqia+.

⁵¹ HUYSSSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In. Heloísa Buarque de Hollanda (Org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 20.

⁵² SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 54.

⁵³ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁴ BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2002 apud *Ibid.*, p. 55.

1.2.1.3 Moral, ética e religião

O novo período histórico intitulado pós-modernidade, justamente por desencadear uma nova organização cultural, social e política, questionou profundamente o discurso ético e moral que sustentava a sociedade moderna, além de se perguntar pela própria necessidade de uma ética ainda hoje⁵⁵. Na verdade, segundo Bauman, a realidade contemporânea já é de uma moral sem ética⁵⁶, isto é, de um *modus vivendi* social e individual que prescindir de um discurso ético anterior racional e sistematizado, que apontaria para um determinado fim ou mesmo o sentido de viver dessa ou daquela forma.

O que na verdade se manifesta na presente realidade corresponde a um fenômeno ambíguo, observado com relação à ética enquanto discurso e à moralidade vivenciada pelos sujeitos. A partir da análise de Aquino, pode-se afirmar que a pós-modernidade levou a termo o império da ética moderna, ao evidenciar que a vida e as relações humanas não podem ser contidas nem regidas por meio de um conjunto de regras muito bem concatenadas e lógicas⁵⁷. Isso porque, a ética na modernidade correspondia a uma “regra capaz de enunciar quais condutas são possíveis ou não dentro de um grupo a fim de manter sua coesão e promover a convivência. Trata-se de um projeto universal(izável)”⁵⁸. Percebe-se com isso que, longe da modernidade se ver livre do peso dos discursos de pecado da Idade Média, o que se fez foi como que “laicizar” tal discurso segundo um projeto de sociedade concebido segundo o imperativo da razão⁵⁹.

Não obstante, juntamente com a derrocada do projeto moderno, se esvai um discurso ético que tudo pretendia antever e se pergunta hoje pela própria necessidade

⁵⁵ ALMEIDA, André Luiz Boccato. *Para além de uma tirania do prazer e do corpo fragmentado: uma proposta ético-educativa num contexto pós-moderno*. São Gonçalo dos Santos: Tenda do Livro, 2019, p. 30.

⁵⁶ BAUMAN, Z. *Vida em fragmentos: Sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, I capítulo “Uma moralidade sem uma ética”, n.p.

⁵⁷ AQUINO, S. R. F. D. Ética e moral no pensamento de Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 1, n. 2, 11 ago. 2013. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/1580>. Acesso em: 27 maio 2022, pp. 37-40.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹ BAUMAN, Z. *A vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, apud AQUINO, S. R. F. D., *op., cit.*, p. 37.

de se agir eticamente, dando origem ao que Bauman chama de “era da moral”⁶⁰. Distante das metanarrativas e da razão que parecia dar conta de tudo, o sujeito se encontra atualmente como aquele desafiado a carregar o peso e a responsabilidade pelas suas decisões, bem como a necessidade de reinventar um horizonte de sentido pelo qual seguir vivendo, imerso em uma profunda crise de identidade. Fruto dessa derrocada de princípios sólidos, verifica-se a ascensão de um individualismo narcísico, ausentes de valores sociais e comunitários, mas impregnada pelo “eu” narcísico que ocupa a totalidade das preocupações e determina as atitudes.

Há um fechamento a um outro, visto como estranho, combinado com uma postura a-histórica despreocupada com o futuro, numa supervalorização constante do presente, do imediato e frívolo⁶¹. Um caminho aberto para a instauração cada vez mais crescente do mito neoliberal e da sua lógica com o imperativo ético do consumo que gera desejo, sedução e a pretensa sensação de realização a cada compra de um produto. Nas palavras de Araújo, o sujeito pós-moderno,

Entrega-se facilmente ao consumismo, muitas vezes como compensação dos vazios existenciais. Fica à mercê das “ondas” do momento, sugeridas, sobretudo, pelos meios de comunicação social. Vive um individualismo narcisista. Como em sua vida foram incorporados o videogame e a realidade virtual, importam os efeitos especiais e as experiências “pura adrenalina”⁶².

Apesar disso, a pós-modernidade apresenta-se também em seu reverso como o momento em que o império da razão dá espaço à valorização de elementos culturais e antropológicos importantes que outrora havia sido esquecido, como propõe Codina, como o “valor da estética, da recuperação da cultura; da religiosidade, da gratuidade; do mistério; da transcendência; do sentido do corpo, da sexualidade, da felicidade, do prazer e da aceitação dos rostos diferentes”⁶³.

No âmbito da religião, o cenário não é menos crítico. Igualmente afetada pelas novas matizes da realidade pós-moderna e da ascensão e instauração da lógica do

⁶⁰ BAUMAN, Zygmunt. A vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, apud AQUINO, S. R. F. D. Ética e moral no pensamento de Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 1, n. 2, 11 ago. 2013. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/1580>. Acesso em: 27 maio 2022, p. 41.

⁶¹ ARAÚJO, J. W. C. de. Modernidade e pós-modernidade: Desafios e esperanças para a ética cristã. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 69, n. 275, p. 573–595, 13 mar. 2009, p. 588.

⁶² *Ibid.*, p. 588.

⁶³ CODINA, Victor. Reflexão sobre a pós-modernidade. In. *Perspectiva Teológica*. 35 (2003), p. 381

mercado, a religião deixa de ser a experiência de um *religare* com o sagrado, capaz de ressignificar a vida e comprometê-la com um projeto de mudança social e política. Para Chaves, “a versão religiosa da pós-modernidade visa à reconciliação do fiel com uma vida de prosperidade e de sucesso organizada em torno do dever e de um consumo devotado e contínuo”⁶⁴.

Nesta mesma perspectiva, dispensa-se padres e pastores, com seus discursos sobre a fraqueza humana, numa busca crescente por aquilo que Bauman chama de alquimistas, ou seja, especialistas em transformar a incerteza existencial em auto segurança⁶⁵. Quando isso não é possível, recorre-se às seguranças de discursos de outrora, em que se encontram respostas prontas para uma vida idealizada, como revela o fenômeno do fundamentalismo atual. Recorre-se assim a “um remédio que cura a infecção amputando um órgão infeccionado – abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de riscos”⁶⁶.

Em suma, a ética na pós-modernidade e a religião se revelam altamente fragilizadas, mas ao mesmo tempo campos abertos de possibilidades para uma revisão de seus discursos e perspectivas. Não para se adequarem aos requintes dos antigos fiéis e novos consumidores, mas para rever os argumentos e descobrir novos caminhos que permitam oferecer uma proposta de sentido à vida e uma fé encarnada e comprometida com a realidade, sobretudo, daqueles e daquelas que mais sofrem as injustiças de nosso tempo e da lógica reinante.

1.2.1.4 O sistema econômico

Por fim, fala-se de uma nova economia pós-moderna. Ao passo em que o industrialismo vai perdendo força, dá espaço a uma sociedade que agora produz informação, serviço e cultura, prontos para serem consumidos pela massa. Afirma-se um capitalismo tardio, desorganizado, em oposição ao industrial. Em outras palavras, corresponde a “mundialização” do capitalismo, berço do que virá a ser o neoliberalismo, uma das principais características da pós-modernidade, enquanto um

⁶⁴ CHAVES, I. *Ética cristã e pós-modernidade*. Niterói, RJ: Epígrafe, 2018, p. 145.

⁶⁵ BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 221

⁶⁶ *Ibid.*, p. 228.

tipo de economia que irá atuar sobre todos os aspectos da realidade, inclusive sobre os sujeitos, performativamente, como defende Dardot e Laval⁶⁷.

Unido a esse novo sistema econômico, firma-se uma transformação no modo de controle do trabalho e do emprego, e as economias de escala são vencidas pelas de escopo. Passam a ter grande valor as informações precisas⁶⁸ e àqueles que as controlam, podendo, estes por meio daquelas, atuarem diretamente na organização política, econômica e social mundial.

A partir dessas informações, percebe-se que o cenário atual designado como pós-moderno, e no qual estamos imersos, comporta dimensões amplas, diversas e de grande complexidade. De modo que, embora teóricos como Andreas Huyssen e Zygmunt Bauman não defendam a visão de uma pós-modernidade, enquanto uma nova condição histórica⁶⁹, reconhecem a nova realidade emergente como campo fértil para realizar um exame da modernidade, tornando possível refletir sobre ela.

Nessa perspectiva, sintetiza Jencks,

A era pós-moderna é um tempo de opção incessante. É uma era em que nenhuma ortodoxia pode ser adotada sem constrangimento e ironia, porque todas as tradições aparentemente têm alguma validade. Esse fato é em parte consequência do que se denomina de explosão das informações, o advento do conhecimento organizado, das comunicações mundiais e da cibernética. [...]. O pluralismo, o “ismo” de nossa época, é, ao mesmo tempo, o grande problema e a grande oportunidade: quando Todo Homem se toma cosmopolita e, surgido, o sistema mundial de comunicações e a forma de produção cibernética criam suas próprias necessidades e são, à parte a eclosão de uma guerra nuclear, irreversíveis⁷⁰.

A complexidade do cenário atual, como salienta Jencks, no qual há uma verdadeira saturação de possibilidades, parece, porém, não favorecer um discernimento consciente ou mesmo valorizar a liberdade do sujeito como *conditio sine qua non* de construção da sua personalidade, terminando obedientes aos imperativos do mercado, das mídias sociais e suas manipulações.

1.3 As principais características da pós-modernidade e a formação do sujeito

⁶⁷ DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

⁶⁸ SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁰ KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 158-159.

Reconhecido quais são os principais pontos de ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade, se faz necessário uma análise mais detalhada desses pontos, sobretudo o neoliberalismo e as mídias sociais, enquanto evidenciam as características principais desse novo período histórico. Nesse sentido, observar-se-á quais são as implicações dessas realidades na formação da consciência do sujeito contemporâneo.

1.3.1 A pós-modernidade e o neoliberalismo⁷¹

A primeira e principal característica determinante da pós-modernidade é o neoliberalismo⁷². Sistema esse não mais somente econômico, mas cuja lógica parece estar impregnando todas as esferas sociais. Se, segundo Kumar, no processo de desenvolvimento da modernidade foram sendo incorporados elementos de outras teorias, como a da sociedade pós-industrial⁷³, na pós-modernidade o desenvolvimento dessas teorias, bem como as anomalias nelas apresentadas, resultaram na globalização de um novo sistema econômico: o neoliberalismo. A lógica do capital torna-se a teoria dominante em quase todo o mundo, exercendo uma influência sobre a vida e as decisões dos sujeitos sobremaneira preocupante.

No olhar de muitos teóricos contemporâneos, como Foucault, Dardot e Laval e Han, isso ocorreu porque o neoliberalismo “não é apenas uma ideologia, um tipo de

⁷¹ Na presente pesquisa o capitalismo neoliberal será apresentado de forma negativa como uma nova razão de governamentalidade, na perspectiva dos autores Dardot, Laval e Foucault. Todavia, é importante ressaltar que essa mesma realidade econômica política e social recebe hoje outros títulos como Capitalismo Tardio (João Manuel Cardoso de Mello, 2009), e formas de análise crítica, como a tecida por Jung Mo Sung. Para este último, o modo como o mercado é apresentado e tratado hoje pode ser compreendido a partir de conceitos religiosos, como ídolo, ao qual a sociedade como um todo presta culto, idolatria. Isso porque, segundo o autor, nem tudo na sociedade, no tocante a valores e princípios, é tão racional quanto se imagina, mas muitas vezes revelam-se como concepções míticas aceitas e seguidas por todos devido ao fascínio e ao sentido do qual são dotadas. Nesse sentido, o mercado tornou-se como que uma divindade, cujas leis não podem ser questionadas, mas veneradas e seguidas mesmo que com o sacrifício de vidas humanas, no altar da concorrência, da exploração e da autovigilância. Cf. SUNG, Jung Mo. Teologia da Libertação e a “revolução da estrutura mítica” do capitalismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 76, n. 304, p. 792–819, 8 Ago 2016.

⁷² Alguns autores chegam a afirmar, como por exemplo, Fredric Jameson, que a pós-modernidade ou ainda o pós-modernismo é a lógica cultural do capitalismo tardio, o que favorece sua implementação e assimilação por parte dos indivíduos. Cf. MARCELINO, Giovanna Henrique. Fredric Jameson, teórico da Pós-Modernidade. *Práxis Comunal*. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 41-88.

⁷³ KUMAR, Krishan. Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, apud SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, p. 48.

política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida”⁷⁴. E isso com o apoio e o respaldo do Estado, que impede qualquer interferência nessa nova lógica econômica, além de legitimar e apoiar uma completa destituição da gramática de conflito e da contradição objetiva⁷⁵.

Segundo Dardot e Laval, o fato de o neoliberalismo criar não somente “um novo conjunto de regras que definem não apenas *outro* ‘regime de acumulação’”⁷⁶, mas também uma outra sociedade, justifica denominar a realidade hodierna como *sociedade neoliberal*. Além disso, sustentam que essa sociedade não é fruto de um processo histórico inteiramente programado, mas que os elementos que a compõem reuniram-se de modo gradual, inter-relacionando -se e fortalecendo uns aos outros⁷⁷, até tornar-se um sistema inabalável, ainda que em meio a crises recentes.

Pode-se dizer que o neoliberalismo não é apenas uma resposta a determinada crise de acumulação do século passado, mas, responde a uma certa crise de governamentalidade⁷⁸, como propõe as investigações de Foucault no final dos anos 70, sobre as origens do neoliberalismo no século XX. Com o termo governamentalidade, Foucault se refere, especificamente, às formas de governo como atividade realizada e não como instituição, segundo uma genealogia sobre a razão política que remete a meados do séc . XVII. Ademais, ele observa como esse processo de governamentalidade se dá com base em técnicas e procedimentos utilizados para dirigir a conduta dos homens, ou seja, governá-los a fim de alcançar determinados fins⁷⁹ inclusive o autogoverno dos governados.

Segundo o filósofo francês, já no período histórico da modernidade marcado pelo liberalismo, a preocupação versava sobre como “no interior de uma sociedade política, era possível, recortar, arranjar um espaço livre que seria o do mercado”⁸⁰,

⁷⁴ DARDOT, P., LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 7.

⁷⁵ SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In. _____; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 22.

⁷⁶ DARDOT, P. LAVAL, C. *op. cit.*, p. 22.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 258.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 181.

porém, o objetivo principal correspondia à arte de fazer o Estado ser o que se prometia, de acordo com uma determinada racionalidade política. Por sua vez, diz ele, “o problema do neoliberalismo é, ao contrário, saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado”⁸¹.

O mercado tornar-se-á, portanto, o traço definidor de uma nova arte de governar na sociedade neoliberal, impondo suas regras e inclusive os princípios de autorregulação que são próprios desse novo sistema. Essas novas formas políticas neoliberais “têm como principal característica o fato de alterar radicalmente o modo de exercício de poder governamental, assim como as referências doutrinárias no contexto de uma mudança das regras de funcionamento do capitalismo”⁸². Um exemplo disso são as novas políticas sociais neoliberais onde, segundo Foucault, “uma política social que tivesse por objeto principal a igualização, [...] que adotasse como tema central a repartição, [...], essa política social seria necessariamente antieconômica”⁸³.

Segundo Batista, uma vez que a governamentalidade neoliberal se coloca a serviço do mercado, ela se mostra com uma mão ao mesmo tempo pesada e leve. Leve ao realizar uma intervenção silenciosa atenta ao que pode obstaculizar o livre exercício da atividade econômica para que logo seja corrigido. Uma mão pesada enquanto instaura órgãos classificadores, de estatística e avaliação obtendo o maior número de dados, fontes e conclusões científicas possíveis, a fim de realizar um governo dos homens eficaz e eficiente em vista de uma competição ordenada⁸⁴.

Além disso, a ideia de mercado e sua capacidade de tornar-se a nova ordem e razão da governamentalidade, sobretudo, pós-moderna, está estruturada, principalmente, sobre a noção de liberdade. Segundo Foucault, a liberdade é inseparável da atividade mercantil; ela é a espontaneidade inerente à mecânica

⁸¹FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 181.

⁸² DARDOT, P. LAVAL, C *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 188.

⁸³FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 196. Uma observação interessante realizada por Dardot e Laval que ilustra esse argumento, diz respeito a política do emprego nos tempos atuais pois, segundo eles, neste terreno “a disciplina neoliberal consistiu em ‘responsabilizar’ os desempregados utilizando da punição contra aqueles que não aceitavam dobrar-se às regras do mercado. [...] A indenização dos desempregados [nesta perspectiva] equivale a criar ‘armadilhas de desemprego’”. Cf. DARDOT, P. CHRISTIAN, L. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 216.

⁸⁴ BATISTA, Bruno N. Foucault e a genealogia do neoliberalismo. *Movimento-Revista de Educação*, Niterói, ano 6, N. 11, jul/dez. 2019, p.151.

interna e intrínseca dos processos econômicos⁸⁵. No que diz respeito ao liberalismo, Foucault já o caracterizava como consumidor da liberdade, fabricando-a como prática de governo. Segundo ele,

É consumidora [a prática governamental liberal] da liberdade na medida em que ela somente pode funcionar onde há efetivamente um certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vencedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental consome liberdade, quer dizer que ela está obrigada a produzi-la. Está obrigada a produzi-la e obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai então se apresentar, como gestora de liberdade, não no sentido imperativo: 'seja livre', com a contradição imediata que afeta esse imperativo. Não é o 'seja livre' que formula o liberalismo. O liberalismo formula isto, simplesmente, eu vou produzir as condições de liberdade para que você seja livre⁸⁶.

Percebe-se, assim, que a liberdade é aquilo por meio do qual o poder do projeto liberal é exercido, garantindo a supremacia da troca na sociedade. Ainda que entre o liberalismo e o neoliberalismo não exista uma continuidade histórica, senão que são sistemas divergentes, substituindo-se a troca pela competitividade, a liberdade permanece um elemento essencial de comportamento segundo as condições estabelecidas pelo mercado de como ela deve ser exercida⁸⁷.

Segundo Han, o neoliberalismo percebeu que a exploração da liberdade produz mais lucro⁸⁸ do que uma exploração contra a vontade do sujeito. Nesse sentido, a liberdade individual, de suma importância desde o liberalismo, tornou-se profundamente explorada e vigiada no contexto pós-moderno e isso devido sobretudo à crescente expansão das *mass media*. Ao contrário do que se pensava,

A expansão da tecnologia avaliativa como modo disciplinar repousa sobre o fato de que quanto mais *livre* para escolher [é o indivíduo ...], *mais* ele deve ser vigiado e avaliado para obstar seu oportunismo intrínseco e forçá-lo a conjuntar seu interesse ao da organização que o emprega⁸⁹.

⁸⁵ DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 86.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 86-87.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020, p. 12.

⁸⁹ DARDOT, *op.cit.*, p. 212.

O intuito principal corresponde a imprimir na subjetividade dos sujeitos hodiernos uma mentalidade de competição consigo mesmo. O objetivo é o de que, incessantemente, eles busquem dar o melhor de si, autovigiando seus resultados a fim de que possam superar, não apenas seus concorrentes como a si mesmos, o que se converte em lucro para o mercado.

Nas palavras de Dardot e Laval,

[...] o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se essa lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir⁹⁰.

O que se encontra, hoje, por meio do discurso neoliberal, é a busca por uma fusão entre os desejos das empresas e os desejos dos sujeitos. De modo que os desejos dos sujeitos se adequem de tal forma ao que propõem as empresas que já não seja possível se desvencilhar, ainda que isso traga sérios problemas ao próprio princípio de humanidade, liberdade e autonomia nos tempos vindouros.

Os sujeitos pós-modernos encontram-se, desse modo, diante de uma sociedade empresarial, orquestrados segundo os parâmetros de um jogo em que todos são forçados a participar⁹¹ (ainda que, inconscientemente, a ideia é a de que todos estão “livres” e “podem” participar basta criar as condições) e que alguns vão ganhar e outros vão perder. Jogo este cujas regras são do capitalismo avançado, a todo instante fiscalizado pelo Estado, segundo a lógica de que esse jogo “seja o mais ativo possível, que beneficie o maior número de pessoas”⁹².

Essa realidade torna-se ainda pior quando se observa uma união indissociável entre a lógica neoliberal e a revolução digital na pós-modernidade. Com a surpreendente ascensão das *mass media* tem-se uma transformação das noções de tempo e de espaço na vida dos sujeitos, além das mídias tornarem-se um dos

⁹⁰ DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 322.

⁹¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Aula do dia 14 de março de 1979, p. 278.

⁹² *Ibid.*, p. 177.

principais dispositivos de propagação das matrizes do mercado e do controle dos indivíduos, por meio das informações que essas mesmas oferecem e coletam.

1.3.2 Pós-modernidade e o mundo digital

Paralelamente à configuração da nova ordem social-econômica neoliberal, tem-se, sobretudo na segunda metade do século XX, a ascensão da chamada *mass media*, dentro do movimento da globalização e da evolução dos meios de comunicação. Para Vattimo, o *mass media* é uma das características elementares do período designado pós-moderno, isto é, esse fenômeno está intimamente ligado ao próprio sentido desse novo contexto⁹³. Ademais, pode-se dizer que vai ditar os novos delineamentos desse período histórico, com base nas novas relações que desencadeará entre os sujeitos e a informação. Nessa perspectiva, analisar-se-á como se dá esse processo histórico de ascensão das tecnologias digitais e quais são seus principais impactos na vida dos homens de hoje.

Os primeiros indícios do surgimento da tecnologia, que possibilitaria as comunicações em massa, encontram-se no final da primeira metade do século XX. Segundo Lévy, os primeiros computadores surgiram na Inglaterra e nos Estados Unidos em 1945. Entretanto, muito diferente do que existe hoje, os computadores correspondiam a “grandes máquinas de calcular, frágeis, isoladas em salas refrigeradas, que cientistas em uniformes brancos alimentavam com cartões perfurados e que de tempos em tempos cuspiam listagens ilegítimas”⁹⁴.

Todo esse aparato tecnológico, ainda bem primitivo, fora reservado, num primeiro momento, aos militares, para a realização de cálculos científicos, disseminando-se no ambiente civil ao longo dos anos 60. Servia também para as estatísticas dos Estados e das grandes empresas e para as tarefas de gerenciamento, como da folha de trabalho. Foi apenas nos anos 1970 que o desenvolvimento e a comercialização dos microprocessadores potencializaram inúmeros processos econômicos e sociais de modo amplo⁹⁵.

Apesar dos crescentes ganhos de produtividade por meio das várias formas de utilização desses instrumentos tecnológicos, um novo acontecimento dará diferentes

⁹³ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D' Água, 1992, p. 7.

⁹⁴ LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 31.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 31.

contornos a esse cenário. Um forte movimento social de “contracultura”, com origem na Califórnia, apossou-se das novas possibilidades técnicas e inventou o chamado “computador pessoal”. Segundo Kohn e Moraes, o *Personal Computer* (PC) foi desenvolvido para responder a uma interrogação: as pessoas usariam um computador em casa? Muitos duvidavam, entre estes, a própria indústria da computação⁹⁶. Todavia, não demorou muito para que essa hipótese fosse confirmada.

Os anos 1980 contemplaram, assim, o novo horizonte marcado pela multimídia, isto é, “a informática perdeu, pouco a pouco, seu status de técnica e de setor industrial para começar a fundir-se com as telecomunicações, a editoração, o cinema e a televisão”⁹⁷. Em 1984, é lançado o modelo compacto Macintosh 128, que passou a influenciar o formato dos PCs até hoje e suas interfaces de programas operacionais⁹⁸.

Uma década depois, um novo movimento sociocultural, impulsionado por jovens profissionais das metrópoles e campos americanos, alcançou rapidamente uma dimensão global. O mais importante, como frisou Kohn e Moraes, não se tratava do computador em si, mas da capacidade de interligação e formação de rede. Bem como a possibilidade de “arquivar, copiar, desmembrar, recompor, deslocar e construir textos, exibi-los e ter acesso a todo tipo de informação, de qualquer variedade, a todo instante”⁹⁹.

A partir daí, as tecnologias digitais tornaram-se a infraestrutura do ciberespaço, isto é, do “novo espaço de comunicação, de sociabilidade, de organização e de transação, mas também de mercado de informação e do conhecimento”¹⁰⁰. Com base nesse processo de desenvolvimento tecnológico e social, em que a sociedade se apropriou da tecnologia como meio para se desenvolver,

a informação deixou ser um processo local para se apresentar em âmbito global. Reconfigurou o tempo e o espaço, acelerando as práticas e encurtando as distâncias. Tornou possível um novo tipo de sociabilidade, na qual a presença física já não é essencial para que haja uma relação, sendo

⁹⁶ KOHN, Karen; MORAES, Cláudia Herte de. O impacto das novas tecnologias na sociedade: conceitos e características da Sociedade da Informação e da Sociedade Digital. *Intercom*-Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Santos, 29 de setembro de 2007, p. 4. Disponível em <<https://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1533-1.pdf>> Acesso em 12 de janeiro de 2022.

⁹⁷ LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2010 p. 32

⁹⁸ KOHN, Karen; MORAES, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁰ LÉVY, *op. cit.*, p. 32.

possível interagir com quem quiser, a hora que quiser e ser participativo dentro da sociedade por meio de um espaço virtual¹⁰¹.

Os tempos atuais, segundo Maria C. Souza, correspondem a um período caracterizado por “‘uma imensa teia digital’, que envolve o sujeito levando-o a separar-se progressivamente das experiências naturais, para vivenciar experiências virtuais”¹⁰². Vê-se aquilo que Lévy denomina como tempo da “telepresença generalizada”¹⁰³, da *cibercultura* que remete o sujeito para espaços desterritorializados, onde comunidades virtuais se conectam universalmente possibilitando diferentes encontros não mais no espaço físico¹⁰⁴.

Apesar das muitas contribuições que o fenômeno do digital possibilitou, sobretudo na pós-modernidade, como a globalização da rede de comunicação e as diversas tarefas que podem, agora, ser realizadas a curto prazo e concomitantemente, é necessário analisar com cautela, os impactos dessas novas tecnologias na formação dos sujeitos e na sociedade como um todo. Qualificar a era digital como uma “nova etapa de hominização”, como nas palavras de Lévy¹⁰⁵, soa um pouco “otimista demais”, uma vez que muitos teóricos (como Castells e Kurth e Loader), alertam para os diversos impactos destas novas tecnologias na construção da subjetividade e sociabilidade humanas atuais.

1.3.2.1 Principais transformações decorrentes dos *mass media*

Para Lévy, a técnica que favorece a comunicação em massa é fruto do próprio desenvolvimento cultural ao longo da história¹⁰⁶. Não obstante, o que se assiste hoje, na Era do Digital, corresponde a um tecnicismo desenfreado que, infelizmente, não apenas *condiciona* a sociedade (como Lévy defende), mas está em vias de *determinar*, cada vez mais, os seus caminhos e as suas escolhas. Esse processo exerce um profundo impacto sobre as noções de comunicação, presença, experiência,

¹⁰¹ KOHN, Karen; MORAES, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰² SOUZA, M. C. O homem na era digital. *Revista Dialectus*, ano 9, n. 19, Agosto-Dezembro, 2020, p. 136.

¹⁰³ LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2010 p. 129.

¹⁰⁴ SOUZA, *op. cit.*, p. 136.

¹⁰⁵ LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma abordagem do ciberespaço* São Paulo: Loyola, 1998, p. 16.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

relacionamento, emoções, bem como na própria construção da subjetividade, como apontam diversos autores supracitados.

O mundo da *cibercultura* e dos *mass media* é marcado pela *desmediatização*¹⁰⁷ onde todos produzem e enviam informação. Todavia, para Han, esse duplo papel exercido por todos aumenta enormemente a quantidade de informação, sem que isso passe por um “filtro”, ou ainda, se torne, necessariamente, conhecimento adquirido. O que temos é, em contrapartida, em muitos âmbitos, uma *massificação*; uma linguagem e cultura que se achatam e se tornam vulgares¹⁰⁸.

Ademais, na visão de Han, no campo das mídias digitais a concepção de temporalidade consiste na do presente imediato, que não comporta espera nem processos, assim “não é possível deixar que as coisas *amadureçam*”¹⁰⁹, ou ainda pensar em projetos para o futuro, tanto no âmbito pessoal como social. Na cibercultura também reina o imperativo da transparência que produz, justamente, uma forte pressão para o conformismo¹¹⁰ e a repetição do mesmo, de coisas rasas e planas que se encaixam sem resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação¹¹¹. Sem contar a ausência do “espaço sagrado” da privacidade individual, tornada algo dispensável hoje.

Outra consequência marcante da era do digital consiste na sua capacidade de *furtar à comunicação a tatilidade e a corporeidade* (ou seja, o contato direto e real que o tato e corpo como um todo permitem experienciar), uma vez que essas categorias são vistas como contrárias à transparência e a positividade, ou seja, se mostram como *negatividades*. Nas palavras de Han,

Por causa da eficiência e da comodidade da comunicação digital, evitamos crescentemente o contato direto com as pessoas reais, e mesmo o contato com o real como um todo. A mídia digital leva o contraposto [*Gegenüber*] real cada vez mais ao desaparecimento. Ela o registra como resistência¹¹².

Tem-se, portanto, uma desconstrução daquilo que é real e a totalização do imaginário, numa inversão da tríade lacaniana (real, imaginário e simbólico) que

¹⁰⁷ HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 35.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 39 grifo do autor.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹¹ HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 31

¹¹² HAN, *op. cit.*, 2018, p. 44.

favorece a criação de um espaço narcísico, isto é, esclarecido sem negatividade. Em outras palavras, “por causa de sua negatividade a experiência enquanto irrompimento do outro interrompe o autoespelhamento imaginário [que o smartphone oferece hoje]. A positividade que habita o digital reduz a possibilidade de uma tal experiência”¹¹³, ela promove apenas mais e mais do *igual*. Assim nos afastamos cada vez mais do *outro* que, frente à “narcisificação” do eu, é levado ao “desaparecimento”.

Uma das práticas que favorece esse anulamento do outro consiste no passar o dedo pela *touchscreen*. Essa simples atitude “elimina aquela distância que constitui o outro em sua alteridade. [...] Descartamos o outro com o passar dos dedos, a fim de deixar que nossa imagem espalhada se apresente”¹¹⁴. Afirma-se com isso uma sociedade dos *sujeitos bolhas*¹¹⁵, em que as pessoas passam a eliminar, não apenas o outro, mas tudo o que possa existir de diferente das suas ideias e conceitos.

Os sujeitos hodiernos terminam vivendo e tendo contato permanente apenas com aquilo que lhe agrada, com “opiniões e ideias similares às suas próprias visões de mundo”¹¹⁶, devido aos chamados filtros digitais, o que corresponde a um sério risco à formação de uma consciência crítica, ao conhecimento da verdade e no efetivo funcionamento da democracia.

Isso porque a também chamada “era dos sujeitos bolhas” está intimamente ligada com o dilema das *fake News* e a “era da pós-verdade”, “onde [cada] pessoa legítima versões mentirosas da realidade – permitindo ser enganadas ao abrir mão da vivência da realidade”¹¹⁷. Daí que a própria capacidade de discernimento e ação consciente se vê escassa, comprometida, pois passamos a viver constantemente em “[...] salas de espelho onde somos convidados a confirmar cada vez mais nossas próprias convicções gerando, como vimos, uma ‘super confiança’ que tem desdobramentos na relação com a diversidade”¹¹⁸. Impera o “eu” e as “minhas ideias”,

¹¹³ HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 45.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁵ Uma boa análise do que significa o termo, sobretudo no atual ambiente digital, encontra-se na obra de FERRARI, Pollyana. *Como sair das bolhas*. São Paulo: EDUC, 2018.

¹¹⁶ ALMEIDA, Virgílio; DONEDA, Danilo. Mecanismos invisíveis de polarização política. *Valor Econômico*, 8 de novembro de 2016. Disponível em <<http://www.valor.com.br/opiniao/4768549/mecanismos-invisiveis-de-polarizacao-politica>>. Acesso em 14 de agosto de 2021.

¹¹⁷ ALMEIDA, André L. B. FERREIRA, Lúcia E. MELO, Aloisio. A formação da consciência em uma cultura de “sujeitos bolhas” cristãos. Uma análise ético-teológica propositiva a partir da moral social do Papa Francisco. *Encontros Teológicos*. Florianópolis, v. 36, n.1, Jan-Abr 2021, p. 156.

¹¹⁸ CAPPI, J. *Internet, Big Data e discurso de ódio: reflexões sobre as dinâmicas de interação no Twitter e os novos ambientes de debate político*, 2017, p. 139. Dissertação (Doutorado em Comunicação e

independente dos fatos objetivos em que elas se apoiam, a opinião passou a valer-se por si mesma¹¹⁹.

Em suma, pode-se dizer que não só o homem, por meio de sua realidade, foi capaz de formatar a técnica, mas também foi formatado por ela¹²⁰. Tornou-se dependente passivo de sua utilização, pois os dispositivos passaram a conhecê-lo melhor do que ele mesmo, e inclusive serão capazes de prever os seus próximos passos, através do exercício de uma vigilância sem precedentes na história. Chega-se a falar de um novo tipo de panóptico pós-moderno: o panóptico digital¹²¹, favorecido pela exposição dos próprios indivíduos de modo quase que voluntário, mas que no fundo tornou-se uma necessidade pessoal e comunitária. Isso o tornará presa fácil a fim de prever suas decisões (in)conscientes e influenciá-las.

1.3.3 Pós-modernidade e vigilância midiática neoliberal: prevendo as escolhas (in)conscientes

O neoliberalismo e os *mass media* não correspondem apenas a duas características principais da pós-modernidade. Na verdade, elas estão intimamente ligadas em favor da ascensão de uma nova forma de exercício do mercado, descoberta e explorada a pouco tempo, a saber o “capitalismo de vigilância” capaz de realizar um “extrativismo do olhar”. Como se verifica , trata-se de uma recente forma de incidir sobre as decisões dos sujeitos contemporâneos, a fim de conduzi-los ao consumo constante do que desejam, a partir das informações por eles disponibilizadas a todo instante.

Uma definição precisa de “capitalismo de vigilância” nos é dada por Zuboff, segundo a qual o capitalismo de vigilância corresponde a uma nova ordem econômica que reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para práticas

Semiótica). Disponível em <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20644>> Acesso em 20 de agosto de 2021.

¹¹⁹FERRARI, Pollyana. *Como sair das bolhas*. São Paulo: EDUC, 2018, p. 26.

¹²⁰KOHN, Karen; MORAES, Cláudia Herte de. O impacto das novas tecnologias na sociedade: conceitos e características da Sociedade da Informação e da Sociedade Digital. *Intercom- Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*. XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Santos, 29 de setembro de 2007, p. 12. Disponível em <<https://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1533-1.pdf>> Acesso em 12 de janeiro de 2022.

¹²¹HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, p. 19.

comerciais dissimuladas de extração, previsão e vendas. Significa, ainda, uma nova lógica econômica parasítica na qual a produção de bens e serviços é subordinada a uma nova arquitetura global de modificação de comportamento¹²².

Ao falar da Google, para citar um exemplo, Zuboff, explica que num primeiro momento, os dados comportamentais obtidos dos usuários eram empregados apenas em favor desses, isto é, forneciam um valor a custo zero que era igualmente reinvestido no aperfeiçoamento da ferramenta de busca, otimizando sua precisão, relevância dos resultados e rapidez¹²³. Todavia, com a crise dos anos 2000, a ascensão das grandes empresas do Vale do Silício viu-se refém do estouro da chamada “bolha da internet”¹²⁴. A derrocada nos investimentos em todas as empresas de ponta em tecnologia tornou ainda mais urgente decidir sobre os novos rumos a serem tomados pela Google.

Será justamente em meio a esse caos que se dará a descoberta do *superávit comportamental* e o seu retorno lucrativo exponencial, ainda que os usuários tivessem de pagar um alto preço por isso, sem nenhum conhecimento adequado e a possibilidade de objetarem. Cada vez que um usuário fazia uma consulta no mecanismo de busca Google, o sistema, simultaneamente, apresentava uma configuração específica de um anúncio específico, tudo em fração de segundos. Isso revela que os dados usados para traduzir a busca em anúncio superaram , e muito, a concepção antiga de pautar as publicações apenas em termos de busca.

Toda essa compilação crescente de dados que possibilitaram uma otimização permanente da ferramenta correspondia ao chamado *user profile information* [informação de perfil do usuário], “UPI”¹²⁵. O que não estava claro para esse gigante da tecnologia era que realizar tal procedimento operacional significava adentrar um

¹²² ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020, p. 8.

¹²³ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁴ “Bolha da internet”, ou ainda “bolha ponto” foi o movimento especulativo nas ações de empresas baseadas em negócios da internet ou intensivas em tecnologia, que cresceu exponencialmente entre os anos de 1990 e 2000. Com a ascensão do setor de tecnologia e a popularização da internet diversas empresas migraram para essa área com base em financiamentos privados maciços sem e confiança demasiada no crescimento do setor, sem preocupação a priori por um planejamento que pudesse garantir o lucro. Pouco tempo depois houve uma grande derrocada generalizada das empresas ponto com, devido justamente a essa falta de planejamento de muitas delas, sem contar o aumento das taxas de juros americana e a corrupção corporativa. Cf. REIS, Tiago. Bolha da internet: entenda as causas e consequência desse evento. Revista *Suno*, setembro de 2019. Disponível em <<https://www.suno.com.br/artigos/bolha-da-internet/>> Acesso em 03 de outubro de 2021.

¹²⁵ ZUBOFF, *op. cit.*, p. 97.

espaço privado, explorar a sensibilidade e a intimidade de seus bilhões de usuários, sem que eles soubessem e com base em dados que somente, e exclusivamente, eles poderiam oferecer e estavam oferecendo cada vez mais.

Por sua vez, na perspectiva de Bucci, a ascensão das chamadas *Big Five* (Apple, Amazon, Alphabet, Microsoft e Facebook)¹²⁶ nas últimas décadas, revela muito mais sobre os contornos da pós-modernidade e exploração do consciente e inconsciente dos sujeitos. Pode-se falar de uma mudança estrutural radical na forma como se dá a publicidade, a fabricação dos produtos, até o consumo afetivo de algo. Trata-se de uma nova era em que tudo gira em torno de uma verdadeira *superindústria do imaginário*¹²⁷ por meio do extrativismo do olhar.

Por imaginário, Bucci, designa “toda a ambivalência cultural em que se catalisam os signos, imagens, sons e textos [...], acionados para conferir sentido psíquico à fantasia do sujeito”¹²⁸. Em outras palavras, é o universo de signos, em que os significantes estão ligados aos significados, e o campo de identificação dos sujeitos. Segundo autor, o que se tem hoje, é justamente um “empacotamento” da totalidade do imaginário¹²⁹. O capitalismo que se tem hoje, não fabrica mercadorias com corpo físico palpável, mas signos, imagens e palavras que causam efeitos e sentimentos. Dessa forma é que esse capitalismo se apropriará do imaginário social e cultural pós-moderno, extrativizando o olhar ao propor frente ao mesmo, nas telas, as suas pequenas narrativas encantadas no lugar das metanarrativas de outrora.

Como afirma Bucci,

“o capital, além de explorar a força de trabalho, aprendeu a explorar o olhar – o capital explora o olhar como trabalho, compra o olhar em função daquilo que ele produz, [...]. O capitalismo se deu conta de que o olhar não é simplesmente um polo receptor das mensagens ou imagens prontas, mas uma força constitutiva de sentido social. É o olhar que fixa os sentidos que as imagens e as logomarcas têm. A ação do olhar, mais do que ver isso ou aquilo, é tecer um sentido, para isso e aquilo”¹³⁰

Dessa forma, as imagens produzidas industrialmente tornaram-se as novas mercadorias que seduzem, aplacam o desejo e oferecem prazer, pois rapidamente os

¹²⁶ BUCCI, E. *A superindústria do imaginário: Como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 17.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 22.

sujeitos lhe conferem sentido pelo olhar e essas passam a fazer parte do imaginário social avançando sobre as subjetividades. Assim, o capital que seduz e extrai dados, como propunha Zuboff, ao mesmo tempo ia muito além,

“acaricia os sentidos – afaga a visão é claro, mas massageia igualmente os outros sentidos que lhe são caudatários, como a audição. Incessantemente, o capital põe em movimento operações que saciam as demandas libidinais dos bilhões de sujeitos. A extração e o comércio dos dados pessoais ambientam-se no oceano do desejo inconsciente, cada vez mais alienado (tornado alheio) e monetizado”¹³¹.

Diante desse fenômeno do capitalismo de vigilância e do extrativismo do olhar, percebe-se que o ser humano se torna mais uma vez refém de uma lógica que explora não mais a sua razão, como na modernidade, mas sim seus sentimentos, desejos e vontades. Experiências que antes ofereciam a religião e certas formas de espiritualidade com suas narrativas e discursos que tocavam o estado de espírito das pessoas, hoje são oferecidas de modo muito mais eficaz pela mercadoria, que primeiro é imagem, signo dotado de sentido e status social para só depois ser coisa.

1.4 As características do sujeito pós-moderno: a caminho de uma consciência serva do mercado

O caminho de uma análise de conjunto da pós-modernidade, realizado até o momento, desemboca, justamente, na tentativa de descrever como todos os elementos apresentados imprimem as suas marcas no sujeito contemporâneo. Marcas essas que podem ser entendidas como critérios de discernimento capazes de formar a consciência do sujeito hodierno. Nessa perspectiva, procurar-se-á evidenciar aqui que, no contexto pós-moderno existe uma razão socioeconômica que se mantém, ao passo que procura adequar os sujeitos ao design desejado. O que se dá por meio de coações internas, um gerenciamento de suas liberdades e desejos, a fim de que os indivíduos possam colaborar de modo eficiente com a lógica neoliberal posta, enxergando tudo segundo esse espectro.

¹³¹ BUCCI, E. *A superindústria do imaginário: Como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 25.

1.4.1 Design de um sujeito pós-moderno: uma consciência (de)formada para consumir e autovigiar-se

A pós-modernidade não só é marcada por uma mudança de paradigma histórico, mas também demonstra, por meio de suas diversas características de ruptura e desenvolvimento, o desejo e a capacidade de adequar os sujeitos a serviço de uma determinada lógica. Ela o faz, por meio de uma coação interna, a fim de formar uma consciência que permita aos sujeitos consumir e autovigiar-se, assumindo esses imperativos éticos como importantes e capazes de promover o desenvolvimento e a realização humana.

Uma vez que a subjetividade, e por conseguinte a própria consciência, segundo Feliciano e Peixoto, não é produzida apenas por fatores biológicos ou psíquicos, mas por fenômenos políticos, por meio do Estado, e sobretudo do capitalismo, ela consiste no elemento essencial para se compreender a atuação dos dispositivos de poder¹³², sobretudo, na pós-modernidade. Por dispositivos, fala-se aqui, na perspectiva de Agamben, de qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos¹³³. Esse fenômeno revela a necessidade de uma análise da influência do plano neoliberal na construção da subjetividade e da formação da consciência na pós-modernidade e dos dispositivos utilizados por essa lógica que se apropriou de todos os espaços.

Segundo a tese proposta por Safatle, Junior e Dunker, a realidade pós-moderna, se apresenta e funciona com base em uma outra dimensão dos processos de intervenção social. Trata-se de um profundo trabalho de design¹³⁴ psicológico, de

¹³² FELICIANO, Patrícia de Lourdes Q. PEIXOTO, Tereza Cristina. A construção da subjetividade na pós-modernidade: uma revisão de literatura. *Pretextos Revista de Graduação da PUC Minas*, v. 4, n. 8 jun/dez 2019, p. 70.

¹³³ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 40.

¹³⁴ De origem latina, a palavra *design* evoca o termo *designare* que implicam os sentidos de desígnio (intenção) e de desenho (configuração). Por design psicológico, na perspectiva de Safatle, Junior e Dunker, fala-se do desenvolvimento de um projeto que favorece a internalização da lógica neoliberal empresarial pelo sujeito, passando a compreender-se a si mesmo como uma empresa e a viver segundo suas leis. Uma das características desse projeto/ desenho (com intenções bem claras) é a repetição generalizada de exortações morais que levariam a compreender toda resistência a tal redescrção empresarial da vida como falta moral, recusa de se viver como adulto. CF. SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In. _____; JUNIOR, Nelson da S.; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 28.

internalização de predisposições psicológicas, visando à produção de um tipo de relação do sujeito consigo, com os outros e com o mundo, guiada através da generalização de princípios empresariais de performance, investimento e rentabilidade para todos os meandros da vida. Pois, assim, “a empresa poderia nascer no coração e na mente dos indivíduos”¹³⁵ sem possibilidade de resistência.

Como a pós-modernidade é regida pelo neoliberalismo, já não se fala de uma sociedade cujas estruturas e instituições visam disciplinar o sujeito, adestrando seus corpos a determinadas regras impostas. Na verdade, toda a estrutura contemporânea almeja “governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra”¹³⁶. Em outras palavras, esse sistema sociopolítico busca que os indivíduos possam assimilar de tal forma o discurso neoliberal, ou ainda, deixar-se conduzir por ele ao ponto que toda a sua ação esteja moldada por essa mentalidade, para que, inclusive na sua vida e relações, sigam tais parâmetros de lucro e investimento individual.

A efetivação dessa psicopolítica se dará a partir de um gerenciamento do trabalho, da linguagem e, sobretudo, dos desejos humanos, a fim de que uma verdadeira forma de vida mercadológica capitalista se instaure resultando em estados de automatismo, adequação e passividade. Isso ocorre em decorrência de o neoliberalismo se utilizar de categorias morais e psicológicas como pressupostos silenciosos de sua ação econômica¹³⁷.

Segundo Safatle, Junior e Dunker, uma vez que a vida psíquica foi instaurada no interior do liberalismo, a força do neoliberalismo tornou-se hoje capaz de resultados performativos. Ou seja,

Ela (a força do neoliberalismo) não atua meramente como coerção comportamental, ao modo de uma disciplina que regula ideias, identificações e visões de mundo. Ela molda nossos desejos, e nesse sentido, a performatividade neoliberal tem igualmente efeito ontológico na determinação e produção do sofrimento. Ela recodifica identidades, valores e modos de vida

¹³⁵ SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In. _____; JUNIOR, Nelson da S.; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27.

¹³⁶ DARDOT, P. CHRISTIAN, L. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 322.

¹³⁷ SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da S.; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 7.

por meio dos quais os sujeitos realmente modificam a si próprios, e não apenas o que eles representam de si próprios¹³⁸.

Esse grau de subjetivação dos sujeitos na pós-modernidade almejado pela nova razão neoliberal, - que busca a todo custo uma fundição entre o indivíduo e a lógica empresarial, entre o desejo do sujeito e o discurso capitalista – faz com que essa ordem se apresente como uma das mais alienantes da história, pretendendo ser ela mesma o Outro que fala na consciência do sujeito. Pois assim, “obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós [dará] no mesmo”¹³⁹, evitando qualquer tipo de avaria ou oposição individual e, eventualmente social, que ganhe força e atrapalhe a autorregulação do mercado. Segundo Dardot e Laval,

O ser desejante não é apenas o ponto de aplicação desse poder; ele é o substituto dos dispositivos de direção das condutas. Porque o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa¹⁴⁰.

Juntamente com o desejo, é de suma importância no sistema neoliberal que as pessoas possam ser “livres para escolher”, ou melhor, acreditem que possam ser. Todavia, essa liberdade do sujeito consiste menos em definir sua própria escala de preferências do que fazer suas próprias descobertas empresariais. Assim, o indivíduo livre possui a liberdade de “decidir o que quer”, mas segundo objetivos concretos, oferecidos pelo próprio mercado. O mercado torna a possibilidade de escolha do sujeito oportunidade de lucro¹⁴¹, por meio da lógica da competitividade, apresentando um discurso de que cada indivíduo deve lutar para a maximização dos seus resultados e assumir inteiramente a responsabilidade pelos seus possíveis fracassos.

Essa governamentalidade empresarial do mercado implicará uma nova realidade de controle e, inclusive, de autocontrole do sujeito contemporâneo. Fala-se aqui de um governo de si aos moldes de uma empresa, medindo e avaliando

¹³⁸SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da S.; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 9-10.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁴⁰ DARDOT, P. CHRISTIAN, L. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 322.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 147.

constantemente os resultados, as superações, os lucros em contínuo aperfeiçoamento. Uma realidade empresarial pós-moderna exige um sujeito que,

deve cuidar constantemente para ser o mais eficaz possível, mostrar-se inteiramente envolvido no trabalho, aperfeiçoar-se por uma aprendizagem contínua, aceitar a grande flexibilidade exigida pelas mudanças incessantes impostas pelo mercado. Especialista em si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição. [Eis que] todas as suas ações devem assemelhar-se a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custos¹⁴².

O governo de si do sujeito e o governo da empresa, como se pode perceber, segundo a lógica de investimento e retorno de capitais, estão intimamente relacionados¹⁴³. O indivíduo que trabalha para se tornar mais produtivo, trabalha, enfim, para que a empresa seja mais produtiva¹⁴⁴. Todavia, ao passo que alcança tais resultados, ele mesmo se sente realizado ao assimilar-se a si mesmo com a empresa. Resulta desse discurso neoliberal um verdadeiro *ethos* do desempenho/gozo que caracteriza o homem pós-moderno, incitado a compreender-se como um capital, que deve se mostrar sempre rentável à empresa, uma vez submetido à insegurança típica da dinâmica do mercado¹⁴⁵.

A fim de levar a termo a consolidação de uma sociedade do mercado por meio da exploração da liberdade humana e da gestão dos desejos dos indivíduos, um dos dispositivos empregado pelo neoliberalismo é a utilização dos *mass media*. Outrora colocados a serviço dos usuários e aperfeiçoados com a ajuda desses, os meios de comunicação em massa tornaram-se uma das principais ferramentas que impulsionaram as estratégias de Marketing na busca de tentar prever o que deseja o consumidor antes mesmo que este termine a sua busca, bem como agencie o seu desejo. Ademais, como gradativamente as empresas ampliam a gama de produtos que fornecerão – haja vista as propostas da *Amazon prime*, ou ainda da *Disney plus* - “o sujeito deve escolher” de forma cada vez mais sutil a oferta comercial mais

¹⁴² DARDOT, P. CHRISTIAN, L. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 325.

¹⁴³ SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In. _____; JUNIOR, Nelson da S.; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27.

¹⁴⁴ DARDOT, P. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 336.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 345.

vantajosa, crente de que fez a melhor escolha, no exercício livre de sua liberdade e de acordo com seus desejos”¹⁴⁶.

Nessa perspectiva, Han afirma que caminhamos para uma verdadeira era da psicopolítica digital¹⁴⁷. Uma sociedade de controle ativo que possa inclusive substituir a vontade própria do indivíduo, uma vez que os *big data*¹⁴⁸ corresponde a um eficiente instrumento de psicopolítica, a partir do qual é possível alcançar um conhecimento abrangente sobre as dinâmicas de comunicação, ou seja, um “*conhecimento de dominação* que permite intervir na psique e que pode influenciá-la em nível pré-reflexivo”¹⁴⁹.

Outrossim, paradoxalmente, os *big data* tornam possíveis prognósticos cada vez mais assertivos sobre o comportamento humano com a ajuda e participação dos próprios usuários, isto é, com a exposição e total transparência realizada livremente por todos nas redes sociais. Assim, liberdade e comunicação se transformam em monitoramento e controle total, possibilitando a instauração do que Han chama de um *pan-óptico digital*¹⁵⁰, ainda mais eficiente do que o benthamiano¹⁵¹.

Nessa perspectiva, os *mass media*, unidos ao primado da transparência, são dispositivos neoliberais capazes de “virar tudo violentamente para fora”¹⁵², eliminando

¹⁴⁶ DARDOT, P. CHRISTIAN, L. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 218.

¹⁴⁷ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 23.

¹⁴⁸ Por *big data* deve-se compreender a vasta quantidade de informações geradas diariamente por meio dos mais diversos dispositivos eletrônicos e o tratamento analítico dessas informações através de ferramentas de tecnologia avançada, com o intuito de se obter padrões, correlações e percepções que podem contribuir para a tomada de decisões nas mais diversas áreas. Cf. GALDINO, Natanael. *Bid Data: ferramentas e aplicabilidade*. XIII SEGET Simpósio de Excelência em Gestão e tecnologia, 2016. Disponível em < www.aedeb.com.br > Acesso em 02 de outubro de 2021.

¹⁴⁹ HAN, *op. cit.*, 2020, p. 22.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵¹ Deve-se a Jeremy Bentham o conceito de panóptico reinterpretado em seguida por diversos autores a respeito da atual sociedade de vigilância. Panóptico significa Grande Olho (pan – grande e óptico – olho), isto é, a capacidade de constante vigilância, ou ainda, vigilância ilimitada, essencial para um lugar de “correção dos sujeitos” denominado posteriormente de penitenciária. Segundo a proposta de Bentham, tendo como base as construções de seu irmão, em um edifício circular ficariam as várias celas que encarceraram os indivíduos. No centro haveria uma torre do vigia e entre o centro e as circunferências uma zona intermediária. Em todos os demais detalhes desse projeto benthamiano, tudo deveria contribuir para uma vigilância ilimitada de um número cada vez menor de zeladores possível sobre o maior número de indivíduos a serem corrigidos. De modo que, sem saber exatamente quando estavam ou não sendo vigiados, esses permanecessem coagidos. Era possível alcançar dessa forma maior benefício e menor gasto. Cf. SILVA, N. D.; BRESOLIN, K. Bentham e Byung-Chul Han: da casa de inspeção ao panóptico digital. In. PURIFICAÇÃO, Marcelo M. CATRINO, Elisângela M. PEREIRA, Vanessa A. (Org.). *Reflexão sobre temas e questões em áreas afins à filosofia 2*. Ponta Grossa, PR; Atena, 2021, pp. 55-62.

¹⁵² HAN, *op. cit.*, 2020, p. 19.

toda e qualquer negatividade enquanto parte constituinte do próprio sujeito, isto é, a interioridade, a reflexão, a elaboração dos projetos futuros, bem como o tempo necessário para a assimilação das informações produzidas e veiculadas. Dessa forma, o sujeito termina “desinteriorizado”, ausente de si mesmo, assumindo uma posição de passividade característica de um consumidor¹⁵³.

Totalmente exposto aos ditames da lógica neoliberal e impelido continuamente a atualizar-se, a inconstância dos indivíduos e a fragmentação no que diz respeito à compreensão de mundo e das informações que lhe chegam, somam-se às características supracitadas, que buscam apresentar um design do sujeito contemporâneo. Sobretudo essa fragmentação, segundo Veroni e Lisboa, pode servir como base, tanto para a elaboração de subjetividades que se moldam sob a influência da desconstrução, como para um tipo específico de subjetivação, a saber: variado, caótico e totalmente contraditório¹⁵⁴. Assim, a “fragmentação subjetiva é caracterizada, principalmente, por conduzir os indivíduos a inconsistência psíquica e falta de referências”¹⁵⁵.

A análise da pós-modernidade em seu reverso, mostra-se, portanto, como capaz de um profundo assédio à consciência do sujeito contemporâneo, de dimensões inimagináveis e performativas, possíveis de “determinar” os rumos da história e invalidar a capacidade de busca pela autonomia, discernimento e escolha à revelia do discurso neoliberal proposto. Na verdade, segundo a imagem pintada pelo design contemporâneo, um sujeito afirma sua autonomia ao compreender-se como uma empresa e seguir sua dinâmica. Tudo o que se mostra contrário é apresentado como infantilidade, fracasso e derrota social, gerando seres humanos doentios, alienados e autodestrutivos. Desse lugar de tortura emerge como urgente a necessidade de um outro projeto que devolva ao homem sua dignidade, que não se restringe a capacidade de produzir, autovigiar-se, mas em ser quem ele é, ser humano.

¹⁵³HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 21.

¹⁵⁴ Por subjetivação, fala aqui, enquanto um meio utilizado pelo sujeito a fim de não se sujeitar-se – ao menos parcialmente – às influências que os cercam. Uma vez que a construção da subjetividade se dá no espaço de interação entre o sujeito e a cultura em que ele está inserido. Cf. VERZONI, André; LISBOA, Carolina. Formas de Subjetivação contemporâneas e as especificidades da geração Y. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 15 (3), pp. 457-466, dezembro de 2015.

¹⁵⁵*Ibid.*, p. 462.

1.5 Considerações finais

Devido à necessidade de um espectro de observação bem definido, buscou-se ao longo dessas páginas compreender um pouco da complexa realidade atual dita pós-moderna, seus pressupostos e causas, assim como as suas implicações na consciência e no agir do sujeito contemporâneo. No tocante aos pressupostos históricos fundamentais desse período, observou-se que existe uma intrínseca relação entre a pós-modernidade atual e a modernidade, uma vez que a história é composta de acontecimentos e processos que, gestados dentro de um período histórico determinado, dão origem a uma nova realidade, dotado de diferentes características.

Desse modo, uma breve compreensão do projeto moderno, pautado sobre uma *lógica*, como a importância do técnico-científico e a ideia de uma consciência autônoma individual, centrada no sujeito; *um discurso*, o da ruptura na busca incessante pela inovação; e uma *ideologia*, baseada na racionalização crescente que se objetivava progressivamente na especialização científica, é de grande importância para uma boa compreensão do que, em seguida, dará origem na condição histórica atual, intitulada pós-moderna. Precedida pelo movimento do modernismo e as transformações decorrentes da industrialização.

Essa compreensão dos pressupostos da modernidade revelou que, embora o projeto moderno se mostrasse “perfeito”, a ascensão da autonomia individual e a razão ligada exclusivamente ao desenvolvimento técnico-científico, terminaram na coisificação da realidade e, inclusive, do sujeito, conduzindo a um empobrecimento da visão sobre si mesmo. Soma-se a isso o pessimismo decorrente da necessidade de responder perguntas fundamentais sobre o sentido da vida, da existência e sua finitude, uma vez que se rompe com as grandes metanarrativas optando pelo primado da razão.

Desse fracasso do projeto moderno, resultará uma nova realidade vista como passageira, e de contornos incertos, intitulada de pós-modernidade. Segundo os autores apresentados, o termo pós-modernidade corresponde a uma tentativa de nominar a percepção de que se vive hoje em um contexto diverso daquele característico da modernidade, ainda que não totalmente outro. Fala-se, assim, justamente de um período caracterizado por uma *consciência de ruptura* e profunda revisão da modernidade, na intenção de demonstrar que caminhamos para um futuro, um “pós” moderno, ainda que não se tenha claro o que isso realmente significa.

Existe um consenso em situar a ascensão da pós-modernidade na segunda metade do século XX, quando se observam transformações profundas na organização social, econômica, política e cultural, com o fim das metanarrativas e o surgimento dos *mass media*. Fala-se de uma nova perspectiva com relação à ciência, compreendida agora como construção interdisciplinar histórica e com base em enunciados pertencentes e um jogo de linguagem específico; uma compreensão do sujeito como histórico, dotado de desejos e sentimentos; uma cultura regionalista e de massa, uma sociedade fragmentada e individualista fundada sobre uma moral líquida ausente de uma ética enquanto discurso que aponta uma direção e um porquê de se viver segundo algumas normas, e uma nova economia capitalista globalizada.

Merece destaque, dentre essas diversas características da pós-modernidade, a nova ordem econômica neoliberal e os *mass media*. Pois, mais que uma ordem econômica, a ascensão do neoliberalismo correspondeu a instauração de um novo mito articulador da realidade social política e das relações humanas. O Estado passou a atuar a serviço do mercado e de sua lógica de concorrência e autorregulação, ainda que vidas fossem sacrificadas para isso. O mais importante era o lucro que a nova organização social forneceria e, com isso, a promessa de que todos teriam a chance de ganhar algo ao exercerem bem sua “liberdade de escolha”, ou melhor, a impossibilidade de não escolha, adequando-se às regras do jogo.

Com o advento das mídias sociais, um futuro de liberdade parecia mesmo ter chegado, se não fosse o seu reverso ter logo se instaurado. A era do digital, embora tenha contribuído, e muito, para diversas formas de avanço no tocante à informação e a comunicação globalizada, terminou por desencadear profundas transformações na forma como os sujeitos contemporâneos se relacionam com o tempo e o espaço. Vive-se pautado pelo imperativo do imediato e da transparência, a fim de que todas as coisas sejam expostas, se tornem informações codificáveis, mas não conhecimento, o que equivale a um empobrecimento da cultura e dos seus valores.

Esse cenário se complexifica ao passo que os *mass media* tornam-se ferramentas de empresas de tecnologia avançada de vigilância, capazes de coletar e transmitir todo tipo de informação dos seus usuários, transformados em algoritmos codificáveis, isto é, em um prognóstico quase que perfeito de cada indivíduo logado à rede. Assim, com a descoberta e aplicação, por parte dessas empresas, do *superávit comportamental*, os próprios usuários tornaram-se as novas matérias-primas a serem

exploradas, sobretudo por meio do seu olhar, ferramenta construtora de sentido que passou a trabalhar para o mercado que agora fabrica imagens e atua no imaginário.

Desse modo, estavam postas as bases de uma nova forma de governo característico da pós-modernidade, capaz de desenhar um sujeito com uma consciência empresarial ideal e utilizar-se de todos os dispositivos possíveis inerentes a cultura a fim de que eles pudessem existir. Fala-se aqui de uma nova ordem social, cultural e econômica que não mediu esforços, e assim continua a fazer, para que não só os corpos pudessem ser controlados por meio de um imperativo externo, mas que o próprio indivíduo, ao identificar-se com o novo mito neoliberal estruturador da realidade pós-moderna, agisse pautado por essa lógica autovigiando-se a si mesmo. Dessa forma, a ideia de liberdade e autonomia individual encontra-se hoje mais do que outrora cerceada, senão verdadeiramente estuprada, pois por meio de uma auto exploração o sujeito pós-moderno acredita-se livre e realizado na sua consciência.

A partir desse cenário complexo e, em muitos aspectos, desesperançoso, a teologia, enquanto um discurso sobre a fé cristã e a serviço da sua vivência concreta e histórica, encontra-se profundamente questionada. Pergunta-se hoje, pela validade de seu discurso e proposta de vida, que parece chegar sempre atrasada nas discussões. Entretanto, longe de ausentar-se dos questionamentos, ela deve deixar-se interpelar pelos apelos hodiernos julgando-os à luz da fé, por meio de um retorno às suas fontes.

Dessa forma, no capítulo seguinte buscar-se-á compreender, à luz da cristologia de José Maria Castillo, a possibilidade de pensar um sujeito livre de tamanha coação externa e, sobretudo, interna; se existirá um caminho alternativo capaz de auxiliar os sujeitos a viver de modo alternativo e resistentes à subjetivação hodierna; bem como, se a formação da consciência segundo a fé cristã pode ser compreendida como uma via alternativa, a fim de ajudar na “luta por um futuro humano na nova fronteira do poder”¹⁵⁶, parafraseando Zuboff.

¹⁵⁶ ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO DE CASTILLO: UMA CRISTOLOGIA FIEL ÀS FONTES E ATUAL

Diga-me como é tua oração, e eu te direi como é o teu Deus; ou melhor: te direi como é tua imagem de Deus. Diga-me como é o teu Deus, e te direi como é tua oração; ou melhor: te direi como deveria ser sua oração. Diga-me como é a oração de tua Igreja, e te direi como está anunciando a Deus na cultura atual: melhor: te direi como está configurando nossa sensibilidade cristã.

Andrés Torres Queiruga¹

INTRODUÇÃO

Uma vez percorrido o caminho que buscou apresentar os contornos característicos da atual pós-modernidade e os diversos elementos de profunda ingerência na formação da consciência do homem contemporâneo – inclusive inibindo-o de suas capacidades de tomada de decisão - neste capítulo buscar-se-á apresentar os fundamentos que possibilitam pensar a construção de uma sociedade alternativa, com base no resgate de valores e princípios cristãos que favoreçam a formação de consciências autônomas e livres.

Para tanto, num primeiro momento, apresentar-se-á a mudança de paradigma que se desenvolveu sobre a compreensão e o papel da teologia moral, a partir de um olhar atento aos sinais dos tempos, em íntima relação com as fontes da fé cristã, com o Concílio Vaticano II, precedido pelas reflexões teológicas propostas pela Escola de Tübingen e seus principais expoentes. Trata-se de uma nova abordagem que permanece por se fazer ainda hoje, como condição de possibilidade para o diálogo com a realidade contemporânea e seus desafios.

Num segundo momento, analisar-se-á a figura e o pensamento de José Maria Castillo, na esteira das aspirações de Häring e das decisões conciliares, como um teólogo capaz de contribuir para realizar o pedido de renovação da moral (OT 16),

¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. “Seguimos hiriendo con nuestras palabras la ternura infinita de Dios Padre (Madre)”. Disponível em: <https://www.religiondigital.org/opinion/Andres-Torres-Queiruga-Seguimos-Padre-palabras-oracion-peticion-queja-teologia-coronavirus-francisco_0_2222177792.html>. Acesso em: 5 mar 2023, tradução nossa.

sobremaneira na sua exposição científica, alimentada pelas sagradas escrituras, possibilitando aos fiéis produzir frutos na caridade. Buscar-se-á compreender as bases históricas e metodológicas do refletir de Castillo, principalmente quais as referências por ele utilizadas para pensar a cristologia, e a pertinência de seus argumentos.

Ademais, procurar-se-á deixar claro quais são os conceitos basilares de sua cristologia e como desta emanam princípios fundamentais para pensar uma ética cristã renovada. E que se mostram pertinentes ainda hoje, capazes de guiar a ação daqueles que se aventuram no caminho do discipulado, segundo a radicalidade do Evangelho e cientes das implicações éticas que deste decorrem.

Vale destacar que a análise bibliográfica a ser realizada sobre a teologia de Castillo se debruça sobre as principais e mais substanciais de suas obras no tocante ao desenvolvimento de sua cristologia e implicações éticas como: “O discernimento cristão”, “*El proyecto de Jesus*”, “*La fe em tempos de crisis*”, “Deus e nossa felicidade”, “A Ética de Cristo”, “Espiritualidade para insatisfeitos”, “Jesus a humanização de Deus”, a coleção de teologia popular “A Boa-Nova de Jesus” (volume I), “O Reino de Deus” (volume II), “Os últimos dias de Jesus e nosso futuro” (volume III), “A humanidade de Jesus”, “*La religión de Jesús. Comentario al Evangelio Diario – Ciclo C (2015-2016)*”, “*Memorias. Vida y Pensamiento*”. Além de artigos de sua autoria e aquilo que escreve no site da revista *Religión Digital*.

2.1 O processo de renovação e desenvolvimento da teologia moral cristã católica: século XV-XX

A distância de séculos entre a figura histórica de Jesus de Nazaré e meados do século XIX e XX, apesar de ser concreta e real, revela-se também como uma metáfora importante para compreender o fosso que se instaurou entre as propostas éticas em voga neste período e a vida de Jesus, os primeiros testemunhos sobre ele e a práxis dos cristãos primitivos. Era necessário que a teologia voltasse a iluminar a vida, o que já não acontecia. Sensíveis a essa contradição e deixando-se interpelar pelos sinais de seu tempo, alguns teólogos deram origem a um processo de renovação, sobretudo na Escola de Tübingen, na Alemanha. Suas contribuições, influenciarão profundamente as decisões conciliares, e a responsabilidade que a teologia moral tem hoje, com destaque para a figura de Häring, na esteira de quem

parece caminhar Castillo, décadas depois. Antes, porém, de compreender essa mudança, faz-se necessário perceber as linhas teológicas e concepções que permeavam a teologia moral nos séculos que precederam essa “virada copernicana”.

2.1.1 A teologia moral do Concílio de Trento até a escola de Tübingen e suas contribuições

Por “teologia moral”, no âmbito católico, entende-se aquela parte da teologia que reflete sobre as atitudes humanas à luz da fé e como vivência desta². Ela tem como objeto material de sua análise crítica a moral, isto é, a ação cotidiana dos cristãos³, favorecendo a práxis de acordo com a fé que professam. Não obstante, a teologia moral esteve, durante séculos, ligada aos manuais e ao direito canônico, devido tanto a história que caracteriza o processo de desenvolvimento e aplicação dela, quanto por conta da própria reflexão teológica que compreendia a revelação de forma estática, imutável e a-histórica.

A teologia moral, enquanto uma disciplina independente, tem sua origem apenas com o Concílio de Trento⁴. Antes disso, no período Patrístico e Escolástico, o que se tem são Padres da Igreja e teóricos que se manifestam sobre aspectos éticos ou morais da fé cristã, através do método parenético, mas ainda não se tratava de uma ciência teológica específica⁵. Nas primeiras décadas do cristianismo, a principal missão era difundir a fé em Cristo, paralelamente a uma vivência comunitária como resposta à Palavra de Deus⁶, esclarecida pelos comentários dos Padres da Igreja. Castillo buscará evidenciar a necessidade de difundir a fé em Jesus por meio do testemunho de uma vida identificada com a sua, com seus princípios e sentimentos, respondendo assim ao Evangelho.

² VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 219; Peter Baelz. Ética. In. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Editora Paulinas, 2004, pp. 671-676.

³ VIDAL, *op. cit.*, p. 219.

⁴ *Ibid.*, p. 397; _____ . *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. 1ª ed. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017, p. 166-167; 211-218.

⁵ VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral v. II*. Madrid. España: Perpetuo Socorro. 2010, p. 775.

⁶ HARRINGTON, Daniel J. KEENAN, James F. *Jesus e a ética da virtude*. Construindo pontes entre os estudos do Novo Testamento e a teologia da moral. São Paulo: Loyola, 2007, p. 24.

Na Idade Média (séc. VII – XV)⁷, a ênfase está no desenvolvimento acadêmico do discurso teológico procurando os melhores meios de compreender e expressar a fé de forma racional. Ao lado da especulação vigora uma prática marcada pelos penitenciais, ou seja, livros que continham uma série de pecados e penas expiatórias destinados a orientar os sacerdotes no exercício do ministério penitencial⁸, quando da penitência tarifada. E logo depois, seguem-se as Sumas dos Confessores, prontuários ou léxico de moral para consulta sacerdotes, no período da penitência individual implementada pelo Concílio Lateranense IV⁹.

Ainda neste período medieval, vale destacar a contribuição excepcional de Tomás de Aquino. Principal expoente da teologia dominicana do século XIII e da teologia medieval, Tomás aborda a questão da moral na segunda parte da Suma, introduzindo sabiamente a racionalidade no seu discurso e o pensamento de Aristóteles no desenvolvimento da teologia como um todo. Embora taxado de racionalista e condenado pelo bispo de Paris Étienne Tempier (1277), Tomás foi um grande teólogo pioneiro na arte de levantar novas questões, desenvolver novos métodos e buscar respostas para os desafios de seu tempo¹⁰.

Com o Concílio de Trento (1545-1563) tem-se a uma grande reforma moral¹¹, embora imposta com as forças do direito¹². A razão de ser desse acontecimento é que o Concílio foi a tentativa de uma Contrarreforma por parte da Igreja Católica à Reforma Protestante, e às consequências desta última entre os fiéis, pois a vivência da fé cristã se encontrava em crise, desde o século anterior¹³.

No que diz respeito à teologia moral, o Concílio de Trento reconheceu duas características, embora não tenha publicado nada a respeito dessa disciplina. O referido Concílio fala da moral como mediação divina sobre o humano e resposta deste ao dom de Deus¹⁴. Resposta esta, todavia, concebida como contrição e

⁷ VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 335.

⁸ *Ibid.*, p. 362.

⁹ *Ibid.* p. 365.

¹⁰ *Ibid.*, p. 353.

¹¹ VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. 1ª ed. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017, p. 167-177.

¹² PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos Da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 67.

¹³ SOUZA, Ney de; GOMES, Edgar da Silva (Orgs.). *Trento em Movimento: Contexto e Permanências*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2018, pp. 28-31

¹⁴ FRECHEIRAS, Marta Luzie De Oliveira. História da Teologia Moral: *Atualidade Teológica*, v. XXVI, n. 69, 13 Jun 2022. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc->

confissão dos pecados, segundo número, espécie e as circunstâncias¹⁵, a fim de ser justificado e acolher a graça da salvação¹⁶, permanecendo nela depois do batismo, por meio da confissão dos pecados. Tendo em vista essa supervalorização da confissão dos pecados, era necessário um clero preparado para escutar as acusações¹⁷, além de determinar, como um verdadeiro juiz, se a absolvição seria dada ou não¹⁸.

Decorre desse novo cenário, o pedido conciliar de criação dos seminários¹⁹, em 1563, o que se tornou realidade de forma gradual. Este pedido, por sua vez, exigia encontrar um programa de estudo metódico, uma *ratio studiorum*, que orientasse o ensino da teologia moral nos seminários²⁰. As primeiras edições foram publicadas a partir de 1586, escritos sobretudo por autores jesuítas, na missão de levar adiante esta reforma da Igreja pedida pelo Concílio de Trento²¹. Essa nova forma de teologia moral praticada nos seminários e a serviço da formação dos confessores marca a criação dos “manuais de teologia moral” que existirão até o Concílio Vaticano II.

De fato, diz Frecheiras, com o fortalecimento das penitências, a criação de uma disciplina eclesiástica e o surgimento de inúmeros manuais de teologia, a consciência do sujeito passa a ser o *locus* por excelência de atuação da Igreja²². Trata-se do fórum interno da culpa, onde todos são réus, e cujos crimes que se tinham consciência deveriam ser apresentados em confissão, para assim obter a absolvição ou não e cumprir a pena devida. Comentando esse período histórico da teologia moral e as consequências de sua prática, Häring diz que,

essa ‘Teologia Moral practica’ separada agora da filosofia viva, separada da dogmática e da ‘moralis speculativa’ [...] separada de antemão também da espiritualidade [...] sobrecarregada, ao contrário de noções jurídicas e de sutilidades casuísticas, essa ‘Theologia prática’ esquece muito depressa sua finalidade modesta e se intitula ‘Teologia Moral’, simplesmente. Presente-se

rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=59647&NrSecao=X3&nrseqcon=59517>. Acesso em: 17 jul 2022, p. 98.

¹⁵ DH 107.

¹⁶ DH 122-128.

¹⁷ VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017, p. 167-168.

¹⁸ DH 1679 (Sessão 14)

¹⁹ VIDAL, *op. cit.*, 2017 p. 168.

²⁰ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 67.

²¹ VIDAL, *op. cit.*, 2017, p. 403-404.

²² FRECHEIRAS, M. L. D. O. História da teologia moral: Atualidade Teológica, v. XXVI, n. 69, 13 jun. 2022, p. 100. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=59647&NrSecao=X3&nrseqcon=59517. Acesso em: 17 jul. 2022.

aqui, orientada dessa maneira, que ela não se desenvolverá como teologia moral da caridade [mas distar-se-á e muito dessa]²³.

Os séculos seguintes (XVII-XX), foram marcados, no campo da moral, pela chamada Casuística, a saber, “o discurso teológico-moral que utilizava o caso concreto como o lugar adequado do descobrimento e da verificação da verdade”²⁴. Esse processo, porém, revelou, muito rapidamente, a impossibilidade de adequar a vida das pessoas às prescrições legais, como se de antemão fosse possível elaborar respostas a situações diversas e únicas. Frente a tal situação, as posturas concretas que se assumiram foram desde o laxismo ao rigorismo, até se obter uma resposta mais equilibrada, oferecida por Santo Afonso Maria de Ligório, posteriormente Häring e a proposta de Castillo.

2.1.2 Os sistemas morais

Os sistemas morais correspondem a uma forma de emitir juízo de consciência moral perante leis incertas. Em outras palavras, trata-se de propor determinados princípios de pensamento moral em vista do juízo de consciência capaz de vencer a dúvida²⁵. O *probabilismo* foi o primeiro sistema moral a encontrar uma formulação de princípio, pautada sobre a base axiomática que dizia *Lex dubia non obligat*²⁶. Segundo esse sistema, o sujeito deveria agir honestamente, ou seja, com prudência, o que ocorre quando a consciência é sustentada por uma opinião verdadeiramente provável ainda que menos do que aquela a favor da lei²⁷. Assim uma opinião poderia ser considerada norma porque teria sua própria probabilidade²⁸.

Esse sistema moral, contudo, terminou alargando muito a possibilidade de agir prescindindo da lei objetiva, respeitando uma “lei subjetiva”, dando origem ao *laxismo*²⁹. Nas palavras de Pighin,

²³ HÄRING, B. *A lei de Cristo*. Tomo I. Teologia Moral Geral. São Paulo: Helder, 1960, p. 65.

²⁴ VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. 1ª ed. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017, p. 250.

²⁵ *Ibid.* p. 710.

²⁶ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 68-69.

²⁷ CAPONE, D. Sistemas Morais. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2021, pp. 971-979.

²⁸ *Ibid.*, p. 974

²⁹ VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 407.

as malhas da liberdade da obrigação moral se alargaram quando se passou dos elementos intrínsecos àqueles extrínsecos da probabilidade. Portanto, era suficiente citar um autor moral, prudente e sábio, como apoio de uma posição para torná-la provável e sentir-se autorizados a não seguir a prescrição da lei, para prescindir do valor em si da argumentação apresentada³⁰.

O laxismo, por sua vez, embora não seja um sistema moral propriamente dito³¹, correspondeu ao movimento de negação da consciência da obrigação moral de agir segundo uma determinada lei objetiva, de acordo com indícios nem sempre consistentes. Segundo essa compreensão, a lei para ser normativa e determinar a ação do sujeito deveria ser tão certa a fim de tornar muito improvável uma opinião diferente sobre a qual se apoiar e agir³². Diversas proposições laxistas foram condenadas em 1665-1666, por Alexandre VII, e outras tantas por Inocêncio IX, em 1679³³.

No lugar dos sistemas que valorizavam a subjetividade e a livre determinação dos juízos da consciência sobre o modo de agir, acendem sistemas de defesa e valorização da ordem objetiva da lei a ser aplicada. As primeiras oposições ao laxismo provieram de obras da Universidade de Lovaina (Bélgica), da Universidade de Paris, do clero francês bem como do jansenismo. Os excessos dos jansênios foram condenados por Inocêncio X, por meio da bula *Cum occasione*, em 1653³⁴. Todavia uma condenação dos fundamentos dessa corrente de pensamento ocorreu apenas em 1690, com Alexandre VIII³⁵.

A partir do jansenismo teve origem o tuciorismo, obrigando à obediência da lei. Aproveitando-se das condenações papais ao laxismo, este movimento defendia a necessidade do cumprimento exímio da lei sempre que ela existisse em relação ao caso analisado pois, assim, não haveria erro. Embora o tuciorismo em si não tenha sido condenado, a vida se mostrava muito mais complexa do que propunha as soluções legais pré-concebidas e essas não ajudavam a viver a fé de forma frutuosa. Nessa busca por um método mais adequado tem-se origem o probabiliorismo, com os

³⁰ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 69.

³¹ *Ibid.*, p. 70.

³² CAPONE, D. Sistemas Morais. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2021, p. 974.

³³ PIGHIN, *op. cit.*, p. 70.

³⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁵ VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017, p. 711.

dominicanos. Segundo essa corrente de pensamento, a lei deveria ser cumprida, mas caso houvesse argumentos mais prováveis em determinado aspecto, ela poderia então ser descumprida³⁶.

O pêndulo da história da teologia moral ganha certa estabilidade no século XVIII, com a visão proposta por Santo Afonso³⁷, formado em Direito Canônico e Civil, além de sacerdote e fundador da Congregação do Santíssimo Redentor, aprovada em 1749. Afonso é reconhecido como o pai do novo sistema chamado de equiprobabilismo³⁸, isto é, uma forma de probabilismo mais equilibrado, com base em uma tríade, qual seja: a) o primado da verdade no campo moral; b) o primado da consciência, que deve ser formada e cujas deliberações não podem ser delegadas a opiniões extrínsecas a dos moralistas; e c) os direitos da liberdade humana.

Santo Afonso superou o subjetivismo e o objetivismo por meio da afirmação da personalidade, isto é, uma concepção nova da relação entre graça e natureza. Ele personificou a consciência e a prudência, pois ambas são funções da pessoa, que expressa a si mesma em seu ato, aprofundando-se no seu próprio valor constitutivo³⁹. Para o canonista a glória de Deus está na pessoa que vive em sua graça, não ofendendo a Deus, mas orando e crescendo no seu amor, através da união com Cristo. Apenas por meio dessa noção de pessoa, sujeito moral que atua a partir de uma opção fundamental, é que se pode julgar e determinar a verdade dos atos individuais em situação. Comentando sobre a moral afonsiana, Häring diz que nela, “o estudo das circunstâncias concretas da ação moral leva sempre vantagem sobre a aplicação automática dum sistema por mais legítimo que seja”⁴⁰.

Com essa postura, Santo Afonso insere a doutrina do ato moral no coração da ciência e da consciência. Segundo ele, no tocante à ciência, a regra casuística deveria ser elaborada a fim de que fosse possível colocá-la em prática com prudência e flexibilidade. Isso porque, as regras abstratas demonstravam-se até eficazes quando

³⁶ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 72. Cf. CAPONE, D. Sistemas Morais. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2021, p. 974.

³⁷ Afonso dedicou muitos anos de sua vida à atividade pastoral como bispo em Sant’Agata dei Goti e Nocera dei Pagani, o que provavelmente influenciou na sua forma de conceber a relação entre aplicação das leis e os dilemas da vida concreta do povo. Cf. HÄRING, B. *A lei de Cristo*. Tomo I. Teologia Moral Geral. São Paulo: Helder, 1960, p. 68.

³⁸ PIGHIN, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ CAPONE, D. Sistemas Morais. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2021, p. 978.

⁴⁰ HÄRING, *op. cit.*, p. 69.

se pressupunha o ser humano no geral, mas bastante inadequadas quando da pessoa concreta⁴¹. Ademais, era necessário ter sempre presente as exigências da graça de Cristo, bem como as possibilidades concretas da pessoa, de modo realista. Essa noção da vida de graça e suas exigências são mais bem evidenciadas na perspectiva do ato moral no coração da consciência.

Para Afonso, uma vez definidas as opiniões mais prováveis, quando se vai para o âmbito da deliberação prática em situação a prudência é decisiva. Ela requer o princípio da flexibilidade, a saber, todas as normas objetivas devem ser revistas com base em sua probabilidade; e o princípio da personalidade cristã, que oferece como critério para reavaliação das normas as próprias circunstâncias concretas do sujeito, para que ele cresça e viva na graça, na realidade em que se encontra⁴². Dessa forma, Afonso torna central, na vivência da moral cristã, uma práxis que tanto provenha da lei, quanto da autodeterminação, correspondendo à dinâmica da graça de Deus, a qual nos é dada por meio de Cristo. Isso requer, como principal exigência, a caridade, ali onde a pessoa se encontra e de comum acordo com suas possibilidades.

Nas aspirações de Santo Afonso pode-se dizer que estão as primeiras raízes de uma mudança de paradigma profunda no que diz respeito à teologia moral nos séculos seguintes apresentadas por Häring. Tendo evidenciado que as coisas não estão prontas e acabadas, mas que pensar o agir cristão exige discernimento e considerar a realidade, Afonso abre espaço para se expor a necessidade, cada vez maior, de uma teologia moral mais próxima da vida e capaz de iluminá-la com os princípios fundamentais que emanam do Evangelho, como proporá Castillo.

A Escola de Tübingen teve um importante papel no desenvolvimento desse novo caminho de reflexão, donde sairão os principais expoentes da moral renovada como Häring. Esses influenciarão de forma decisiva às decisões do Concílio Vaticano II, sobre os temas relacionados à moral a fim de torná-la uma reflexão que favoreça a vivência da fé cristã como alternativa de vida, colocando Jesus como paradigma de vida como fará Castillo.

2.1.3 A Escola de Tübingen

⁴¹ CAPONE, D. *Sistemas Morais*. In: *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2021, p. 978.

⁴²*Ibid.*, p. 978.

A Faculdade Católica de Tübingen tem seu início no ano de 1817, tornando-se responsável por uma dupla missão: preparar os candidatos para o sacerdócio ministerial e recolher o desafio posto pelo iluminismo da centralidade da razão no estudo científico⁴³. Essa Faculdade Católica estava inserida dentro da universidade pública, dividindo o espaço com diversas outras, dentre elas, escolas de origem evangélica e protestante com metodologia diversa em que prevalecia o pensamento da Reforma.

Esse espaço de múltiplas visões obrigava um olhar diferente daquele de fechamento e oposição. Embora o contexto cultural fosse marcado pelo romantismo contra as investidas iluministas, para a Escola de Tübingen foi na dimensão histórica e existencial, desse movimento de resgate do passado, que ela encontrou a inspiração para renovar seu discurso sobre a moral⁴⁴. Era urgente uma teologia que conversasse com a vida, estivesse próxima da história e dos dramas humanos, iluminando-os a partir do Evangelho e de uma proposta de seguimento a Cristo. Em outras palavras, “o mérito da escola de Tübingen está em ter procurado enraizar a moral na Escritura, estruturando-a com base em um princípio central, em oposição à casuística e ao emprego comum de juridicizar a moral”⁴⁵.

O que possibilitou a Escola de Tübingen alcançar esse objetivo foi ter se apoiado na evolução do pensamento a respeito do dogma e da tradição. A Escola utilizava como pontos de referência a obra de Denis Petaus (1683-1752) conhecido como “pai da história dos dogmas”, e a obra de Vicente de Lérins, intitulada *Commonitorium*. A primeira mostrou, por meio do método histórico crítico, como o dogma, longe de ser uma definição fria e intransigente, é devedor do condicionamento e da evolução histórica. Já a segunda, tratava da permanência da verdade revelada no *sensus fidelium*⁴⁶. São diversos os expoentes⁴⁷ da Escola de Tübingen que

⁴³ ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia E Moral - História, Interpretação, Perspectivas*. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 59.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁵ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos Da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 76.

⁴⁶ ZUCCARO, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷ Além desses, vale destacar J.M. Sailer, autor da obra *Handbuch der Christlichen Moral*, dirigida não só aos clérigos, mas já também aos leigos, em que propunha uma união entre moral, dogma e ascese, abandonando o método casuístico, para apostar em um tratado do ideal de vida do cristão, em cuja centralidade estava a caridade; J.B. Hirscher cuja proposta de renovação da moral tinha como principal elemento uma referência assídua às Sagradas Escrituras; criticava a escolástica, dentre outros fatores que levaram sua obra ao Index; bem como Jocham Magnus e Frei X. Linsenman, propondo,

contribuirão assiduamente para um avanço na renovação da teologia moral com diferentes perspectivas e argumentos.

Durante quase toda a primeira metade do século XX uma forte tendência a uma moral jurídicista prevaleceu, com a promulgação do primeiro Código de Direito Canônico da Igreja (1917)⁴⁸, e a reafirmação da neoescolástica anti-iluminista. Contudo, às margens disso, outros teólogos davam continuidade aos esforços da Escola de Tübingen, por meio do diálogo com a antropologia e a filosofia daquele período, dentre eles, Joseph Mausbach e Otto Schilling.

Atenção especial deve-se, neste contexto, aos avanços nos estudos exegéticos, à ascensão da “*Nouvelle Théologie*” e da Teologia da História propriamente dita. Contra toda força institucional contrária, essas iniciativas contribuíram para repensar diversos tratados fundamentais da Teologia, como a eclesiologia, a escatologia e a própria revelação. Sobretudo essa última, implicava diretamente na necessidade de repensar a forma como o ser humano pode responder à graça, na realidade concreta e histórica⁴⁹.

Até as vésperas do Concílio Vaticano II (1962), algumas propostas de renovação da moral haviam sido publicadas. Além dos nomes já citados, destaca-se G. Guilleman com a publicação de sua tese de doutorado sobre *Le primat de la Charité en Théologie morale* (1952); e G. Thils, em cuja obra *La théologie des réalités terrestres* argumenta sobre a dimensão social e encarnada que a moral não deve desprezar. Atenção especial merece a figura de Bernard Häring, devido a elaboração de uma importante síntese das contribuições anteriores, escrevendo um manual em alemão, traduzido para o italiano, intitulado de *La legge di Cristo*.

Essa obra de três volumes representa em um marco histórico para a reflexão da teologia moral no que diz respeito a sua fonte, centralidade e método. Isso porque ela rompe decisivamente com a proposta dos manuais, sua visão legalista e reducionista do ato moral. Para Häring Cristo é o princípio, a norma, o centro e o fim

respectivamente, uma moral na perspectiva do Corpo Místico de Cristo e na visão paulina da liberdade dos filhos de Deus. Cf. PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos Da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 76.

⁴⁸ *Ibid.*, 2007, p. 77.

⁴⁹ Uma vasta fonte a respeito da querela em torno da Teologia da História, principais expoentes e condenações por parte da instituição eclesiástica é a obra GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 2007.

de toda a teologia moral cristã, de modo que o papel desta última era anunciar esse fundamento cristológico da moral e ajudar os cristãos a viverem sob esse prisma⁵⁰.

Durante o período da Segunda Guerra, ao ser preso, presenciou muitos não cristãos que, embora não educados na verdade, reconheciam-na no seu interior, davam testemunho e permaneciam fiéis à verdade. Da mesma forma que lhe chocou profundamente a obediência cega de muitos cristãos àquele regime criminoso capaz de matar inocentes⁵¹. Diante dessas experiências, Häring via-se impelido a desenvolver uma teologia moral centrada na responsabilidade do sujeito, isto é, na habilidade e coragem de ser responsável pelas próprias atitudes⁵², percebendo-as como coerentes ou incoerentes com a sua fé. Para tanto, o teólogo moralista dedicou-se assiduamente numa orientação positiva da moral centrada na pessoa de Cristo, apostando na liberdade humana como base da moralidade cristã e na formação da consciência através da participação do culto, enquanto pertença em uma comunidade⁵³.

Para Häring o ponto de partida da teologia moral é Cristo como manifestação do amor de Deus, e, por meio do qual concede ao ser humano participação em sua vida, convocando para o seguimento. Assim sendo, a liberdade é um dom, a possibilidade de responder ao chamado de Deus bem como de realizar o bem⁵⁴, pois, para o teólogo, a vivência da fé cristã implica necessariamente uma atitude concreta de generosidade para com o próximo movido pelo Espírito de Cristo. O autor trabalha esse aspecto no volume dois de sua obra, destacando o cuidado pelo bem-estar corporal e a salvação do outro.

Todas essas características do pensamento de Häring se assemelham muito com a proposta de José Maria Castillo. Fundamentar a teologia moral sobre uma base cristológica sólida através dos textos bíblicos e a tradição que orienta positivamente o seu discurso; apostar no exercício da liberdade humana como resposta a Deus para participar de sua vida divina, por meio da formação da consciência e do seguimento que leva ao exercício da caridade, são elementos indispensáveis para ambos os autores, como ver-se-á mais adiante. Contudo, vale antecipar que para Castillo,

⁵⁰ HÄRING, Bernhard. *A Lei de Cristo* v. 1. São Paulo: Herder, 1960, Introdução, p. 1.

⁵¹ KEENAN, James F. *História da teologia moral católica no século XX - Da confissão dos pecados à libertação das consciências*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 118.

⁵² *Ibid.*, p. 118.

⁵³ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123.

diferentemente de Häring, o culto e a religião, em si, podem mais atrapalhar do que favorecer uma práxis cristã autêntica. Pois, muitas vezes será necessário opor-se à religião caso se queira permanecer fiel ao Evangelho.

Além disso, um dos principais limites da obra de Häring e, conseqüentemente de seu pensamento, consiste em tornar-se uma obra eclética, contendo uma exposição pouco científica, justamente em um momento histórico em que a Igreja se deparava com o secularismo e os avanços do método científico⁵⁵. Resultado disso, como ver-se-á, foi uma preocupação conciliar a respeito do modo de pensar e fazer teologia moral, caso suas exposições quisessem ser reconhecidas como ciência e contribuir no campo das ciências humanas para pensar a realidade e orientar a conduta e o agir humano.

2.2 O Concílio Vaticano II: ponto de chegada e partida da renovação da teologia moral

Os anseios em busca de renovação da reflexão teológica alcançam seu ápice com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Não obstante, o espírito de oposição aos novos ares de uma parte da Igreja também estava ali presente perpetuando a tensão entre o fechamento conservador e a abertura renovadora. No tocante à teologia moral isso ocorreu, sobretudo, com a apresentação do esquema *De ordine morali*, concebido para ser discutido pelos padres conciliares. Este apresentava uma *suma* da doutrina moral católica de viés tradicionalista, o qual foi logo rejeitado⁵⁶, não chegando nem mesmo a ser discutido pela assembleia conciliar.

2.2.1 O esquema *De ordine morali*

A história do esquema, *De ordine morali*, teve início antes mesmo do Concílio na sua fase preparatória, sendo elaborados pelos teólogos moralistas romanos Hürth, Guillon e Lio preparam o *De ordine morali*⁵⁷. Segundo Vidal, o conteúdo desse esquema era de caráter obviamente conservador e sua forma metodológica era condenatória. Häring testemunha que, tanto na subcomissão sobre a família quanto

⁵⁵ PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos Da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007, p. 79.

⁵⁶ VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 451.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 450.

na comissão sobre o *De ordine morali* dos quais participou, foi proposto evitar completamente a palavra “amor”, pois ela poderia ser mal interpretada. Opondo-se a isso, Häring buscou defender suas posições a partir da afirmação de Santo Agostinho, “*Dilige et quod vis fac*”. Segundo ele, não se trata de amar e fazer o que se quiser, mas *dilectio* consiste num amor que se fundamenta sobre o discernimento, ou seja, sobre uma escolha que visa sempre o bem do outro⁵⁸.

Em outras palavras, para o movimento de renovação da moral era inadmissível pensar a moral sem que o amor enquanto escolha por realizar o bem fosse amputada, ou mesmo proibida. Uma apresentação do esquema inicial *De ordine morali* proposto pode favorecer uma melhor compreensão de suas limitações e da necessidade visível por muitos da comissão do cardeal Ottaviani de reformulação do esquema a fim de adequá-lo ao espírito do tempo e do Concílio. O esquema estava dividido em seis capítulos⁵⁹, a saber:

- I. *DE FUNDAMENTO ORDINIS MORALIS CHRISTIANI*. 1. *De índole objectiva ordinis moralis*; 2. *Ordo moralis absolutus*; 3. *Deus custos, iudex, vindex ordinis moralis*; 4. *Ordinis moralis duplex manifestatio*; 5. *Contentum ordinis moralis*; 6. ***Damnantur errores***.
- II. *DE CONSCIENTIA CHRISTIANA*. 1. *Quid consciência*; 2. *Conscientia recte efformanda*; 3. *De conscientia errônea*; 4. *Pseudoconscientia autônoma*; 5. *Conscientia segnata Christi veritate ac caritate*.
- III. *DE SUBIECTIVISMO ET RELATIVISMO ETHICO*. 1. *Lex evangelica et conditionis individuales*; 2. *Necessaria cognitio individualium*; 3. ***Adagia falsa***; 4. ***Falsum adagium de amore criterio moralitatis***.
- IV. *DE NATURALI ET SUPERNATURALI DIGNITATI PERSONAE HUMANAЕ*. 1. *Homo factus ad imaginem Dei*. 2. *Arbitrii libertas vindicatur*; 3. *Defensio dignitatis humanae contra artificia falsa*; 4. *Scientia, artes liberales, technica*; 5. *Progressus technicus et Regnum Dei*; 6. *Progressus technicus et progressus religioso-moralis*.

⁵⁸ SALVOLDI, Valentino. *Häring - uma autobiografia à maneira de entrevista*. São Paulo: paulinas, 1998, p. 91.

⁵⁹ VATICANO II. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Periodus prima, pars IV*. [s.l.: s.n.], 1971, pp. 695-717. Disponível em: <<http://archive.org/details/ASI.4>>. Acesso em: 30 jul. 2022. Uma versão em português pode ser encontrada na Obra ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia E Moral - História, Interpretação, Perspectivas*. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 63-64. Numeração segue como está no modelo original. Grifos em itálico nosso.

- V. *DE PECCATO*. 1. *Quo sensu regno peccati sit destructum*; 2. *Peccatum morale cum et ex contemptu*; 3. *Peccata ex debilitate*; 4. *Falsae theoriae psychologicae*; 5. *De profectu christifidelis in via iustitiae*; 6. *Magnum poenitentiae officium*; 7. **Errores damnantur**.
- VI. *DE CASTITATE ET DE PUDICITIA CHRISTIANA*. 1. *Origo et natura sexus*; 2. *Homo non dominus absolutus corporis*; 3. *De castitate*; 4. *Defensio et cura castitatis*. 5. **Quidam errores censurantur**⁶⁰.

Digno de nota são outras duas características do esquema, salientadas pelos cardeais Liénart e Döpfner. Em primeiro lugar, todo o esquema parece pautar-se sobre uma filosofia abstrata, ao começar enfatizando uma moral de ordem objetiva, desconsiderando o sujeito da ação, mostrando-se inadequado para dialogar com o homem e a mulher do século XX. Em segundo, era necessário não só condenar os erros daquele tempo, mas apresentar a beleza da ordem moral, por meio de uma centralidade da figura de Cristo e sua boa nova⁶¹.

Faltava à reflexão sobre a moral cristã assumir a característica histórico-salvífica da revelação, isto é, ter como base essa salvação que se dá na história e a pessoas concretas, que, ao acolher essa revelação, possam agir tal como Cristo, hoje. Todavia, essas mudanças apontadas não serão acolhidas pela elaboração de um outro esquema sobre a ordem moral, mas irão compor o conteúdo de uma importante constituição pastoral: a *Gaudium et Spes*⁶². Assim, o Concílio não irá publicar nenhum documento específico sobre a moral cristã, mas trabalhará diversos elementos a esse respeito de forma mais ampla, no que diz respeito à vida familiar, cultural, econômica, social, política e internacional⁶³.

Vale destacar três características principais desta constituição, a saber: sua valorização das realidades terrestres (GS, 34-36, 39); uma visão antropológica-

⁶⁰ As palavras em negrito mostram justamente a tendência apologética do esquema, condenando aquilo que parecia não se adequar à doutrina da Igreja, em vigor até então. Cf. VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 451. Ademais, segundo Zuccaro, faz-se importante observar a temática trabalhada no último capítulo do esquema, em que se trata da sexualidade, dando tamanha importância a esse tema, como se fosse o único pecado realmente grave com que se preocupar a respeito da vida moral ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia E Moral - História, Interpretação, Perspectivas*. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 65-66.

⁶² VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 451.

⁶³ *Ibid.*, p. 453.

teológica positiva, ao afirmar que o mistério do homem é revelado plenamente no mistério de Cristo (GS, 22)⁶⁴; e uma valorização da autonomia humana, cuja decisão tomada por cada sujeito em sua consciência - compreendida pelo Concílio como o sacrário secretíssimo do ser humano em que nele se encontram Deus e o homem - deve ser respeitada (GS, 16, 17) pois nela é Deus quem fala.

Isso, no entanto, não era tudo. O Concílio, no decreto sobre a formação dos sacerdotes (OT, 16), deixa claro a necessidade de estudo e avanços na reflexão a respeito da moral cristã. Isso porque os desafios do século XX se mostravam demasiados exigentes e críticos à voz da Igreja quase sempre impositiva, além de que, para que um diálogo com o mundo fosse possível, era necessário ouvir e deixar-se indagar pelos desafios contemporâneos.

2.2.2 O pedido da *Optatam Totius*: uma moral antropológico-cristocêntrica

Publicado em 28 de outubro de 1965, o decreto sobre a formação dos presbíteros no número 16, contém mais do que um pedido conciliar sobre a necessidade de renovação dos estudos sobre a moral cristã. Tem-se neste número 16 um princípio basilar de como isso deve ser feito e visando quais objetivos. Fala-se de um estudo que seja científico, mais alimentado pelas Sagradas Escrituras, capaz de evidenciar a vocação dos fiéis em Cristo, e a necessidade de produzir frutos na caridade. Nas palavras do próprio documento:

De igual modo, renovem-se as restantes disciplinas teológicas por meio do contato vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida no mundo (OT, 16).

Trata-se de um parágrafo que parece condensar as aspirações mais emergentes do processo histórico a respeito da reflexão moral, bem como a volta às fontes que caracteriza o processo conciliar à luz das urgências dos sinais dos tempos. Fuchs diz que a razão desse pedido conciliar sobre a moral deve-se a uma proximidade com a teologia dogmática, a qual tem um lugar privilegiado entre as

⁶⁴ ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia e Moral* - História, Interpretação, Perspectivas. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 70.

disciplinas teológicas, além de reconhecer que no passado próximo, a apresentação da moral cristã não era tão boa⁶⁵.

Ademais, a principal preocupação do Concílio que evidencia uma significativa mudança de paradigma por ele assumido, corresponde à afirmação sobre a centralidade da pessoa de Cristo, pois fala disso de três formas: ao reclamar uma proximidade às Sagradas Escrituras que, em suma, revela Cristo; e da capacidade de ressaltar a vocação dos fiéis, que se esclarece no mistério do Verbo encarnado; assim como dar frutos na caridade, que não é senão manifestar o amor de Deus revelado em Cristo, para com todos. Percebe-se aqui a importância que teve a teologia de Häring sobre a compreensão da moral, seu fundamento e método.

Nos anos de recepção dessas decisões conciliares um dos principais compromissos da Teologia Moral foi redescobrir e afirmar a identidade teológica à moral⁶⁶ a partir do fundamento cristológico. E fazer isso levando em consideração tanto o contexto e as novas descobertas antropológicas, quanto o caráter próprio da reflexão teológica⁶⁷. Um processo bastante conturbado e laborioso, que contou com uma crise profunda nas últimas décadas do século XX, marcada pelo retrocesso ao modelo manualístico e os alvares da renovação. Esse processo levou a teologia moral a ser interpretada a partir de duas correntes de pensamento distintas, a saber: ética da fé e moral teônoma⁶⁸.

A primeira perspectiva vê a fé como fonte de uma ética específica, uma ética própria da fé⁶⁹, contrapondo a visão que enfatiza o caráter autônomo da ética. A fé cristã é, assim, vista como um âmbito válido por si mesmo que contém um *ethos* próprio com conteúdo e valores específicos, embora deva dialogar com a realidade circundante. São autores adeptos a essa visão B. Söckle, H. Schürmann, J. Ratzinger, U. von Balthasar, K. Hilpert e J. Piegsa⁷⁰.

A autonomia teônoma, por sua vez, compreende a fé como contexto ou âmbito de referência para a vivência de uma ética da racionalidade autônoma. Ela parte do pressuposto imprescindível da autonomia da razão ética, buscando, em seguida,

⁶⁵ FUCHS, Josef. *Teologia moral segundo o Concílio*. São Paulo: Herder, 1968, p. 4.

⁶⁶ VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 459.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 461.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 477.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 477.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 480.

justificar uma estrutura teônoma da ética, que não impeça a autonomia moral, mas a favoreçam⁷¹. Em outras palavras, “a ética cristã autônoma é (*sic*) a expressão da relação normativa de Deus com o homem, relação que não contradiz nem suprime a normatividade autônoma do homem, mas antes a possibilita e lhe dá fundamento válido”⁷².

São diversos os teólogos moralistas católicos e protestantes adeptos dessa linha de pensamento, como A. Auer, J. Fuchs, D. Mieth, B. Schüller e F. Böckle. Esse último é um dos que formula minuciosamente a possibilidade de sustentar uma moral baseada no princípio da teonomia. Para ele, a autonomia humana obriga o sujeito a reconhecer que

só é verdadeiramente autônomo o homem que reconhece não poder colocar-se como absoluto nem enquanto indivíduo nem enquanto sociedade, um homem que vê e respeita suas limitações imanentes ... uma vez que o homem não tem a compreensão total de si mesmo⁷³.

A escolha de Castillo, para ser estudado nas páginas seguintes, deve-se justamente ao fato de sua teologia mostrar-se capaz de contribuir para pensar a pessoa de Jesus como o fundamento da moral cristã, capaz de apoiar e dar sentido à autonomia humana ainda hoje. Isso porque, na abordagem de Castillo é evidente como sua vida que continua a interpelar a nossa, desafiando a ir além de preceitos e regras incapazes de responder adequadamente a dinâmica da vida e da história, como ver-se-á adiante.

2.3 José Maria Castillo na esteira do Vaticano II

José Maria Castillo é teólogo espanhol da área de Cristologia e contemporâneo do Concílio Vaticano II. Ele demonstra sintonia com o espírito conciliar procurando unir cristologia e teologia moral, ao passo em que a segunda se alimenta das

⁷¹VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. São Paulo: Editora Santuário, 2003, p. 477.

⁷² *Ibid.*, p. 478.

⁷³ BÖCKLE, F. *La morale fondamentale: Recherches de Science Religieuse* 59 (1971), apud *ibid.*, p. 479.

redescobertas da primeira. Castillo procura estabelecer uma volta às fontes da cristologia, *de per se* ascendente, buscando deixar que a vida de Jesus de Nazaré revele os princípios éticos importantes e característicos da vida cristã, como caminho de seguimento, discernimento e decisão constantes. A fim de compreender melhor como a reflexão de Castillo parece levar a termo o pedido de renovação conciliar da reflexão moral, analisar-se-á os seguintes elementos: alguns aspectos de sua biografia, as referências basilares de sua reflexão teológica, o método por ele empregado e os princípios éticos que ele aponta como resultado de sua cristologia para a vivência da fé cristã, hoje.

2.3.1 Dados biográficos

Na busca de se compreender adequadamente a teologia de José Maria Castillo, faz-se necessário, antes de tudo, uma análise integral do contexto no qual o teólogo nasceu e cresceu, além das influências que teve e das experiências que marcaram o seu pensamento. Em outras palavras, procurar-se-á, neste primeiro momento, evidenciar o lugar de fala de Castillo, assim como o substrato cultural e religioso que caracteriza os seus posicionamentos.

2.3.1.1 Breve resgate histórico da vida de Castillo

José Maria Castillo nasceu em Granada, na Espanha, em 1929. Teve sua vida e educação marcadas, desde a infância, por duas guerras civis e o contato com a Companhia de Jesus, dos jesuítas. A primeira delas foi a Guerra Civil espanhola, ocorrida entre os anos de 1936 e 1939, e, logo depois, a II Guerra Mundial, de 1939 a 1945. Castillo ficou com seus avós em “El Burruezo”, durante os três anos da Guerra Civil espanhola, distante de sua família (mãe, pai e mais quatro irmãos) que permaneceu em Granada e participou do conflito⁷⁴.

Castillo testemunha que dos seis aos nove anos esteve com seus avós em um lugar distante sem acesso à luz elétrica e água corrente, e aí viveu uma experiência

⁷⁴ A partir desse momento as obras em formato *e-book (kindle)* sem numeração de páginas utilizadas nesta pesquisa serão referenciadas com a expressão “l.” que significa *locacion*, isto é, posição, em português, seguida do número. Para encontrar as referências, basta acessar a obra em formato *e-book* e pesquisar pelo número da posição, uma vez que será a mesma em todos os *e-book (kindle)*. CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, l. 197.

profunda como pastor de ovelhas, a qual marcou sua vida e rotina posterior como sacerdote. Para ele, “crescer na dureza da vida, enfrentando a própria responsabilidade, cura a integridade do futuro adulto, tira os fungos da superficialidade e, sobretudo, nos humaniza”⁷⁵.

De volta à casa e junto de sua família, após o fim da Guerra Civil, Castillo foi matriculado na Academia do Sagrado Coração, um colégio privado em que frequentavam pessoas de classe média. Sua educação foi marcada pela ditadura que Franco estabeleceu alinhada com o nazismo de Hitler na II Guerra Mundial. Para Castillo, o que ocorria naquela academia era uma contradição ao exigir que se aprendesse o conteúdo doutrinal do plano de estudos, deixando de lado a preocupação com tudo o que se relacionava com a bondade e a inteligência social⁷⁶.

Apesar disso, diz o teólogo que sua educação humana foi se configurando com base naquilo que aprendia e testemunhava em sua casa. Sobremaneira, a sensibilidade de sua mãe face ao sofrimento de enfermos, parentes e conhecidos que vinham do povoado à capital por questões de saúde. Da parte de seu pai, técnico de Telégrafos na época, lhe marcou muito o desapego pelos títulos e privilégios, embora fosse um profissional “de ponta”.

Ademais, o teólogo destaca a importância dos jesuítas em sua educação, formação e experiência religiosa vocacional. Embora tenha entrado e saído duas vezes dessa Companhia de Jesus por motivos bem diferentes, foi dentro dessa congregação que viveu a maior parte de sua vida. Castillo decidiu ser jesuíta com o sonho, ou a ilusão, diz ele, de ser missionário, viajar pelo mundo para evangelizar e converter os pagãos⁷⁷. Todavia, dada a rigidez da companhia e a exacerbada busca pessoal pela ascese, sem deleites ao corpo, Castillo foi orientado por um médico que sua saúde não aguentaria tal rotina, mas pelo contrário, precisava de repouso e descanso⁷⁸.

Com menos de dois anos na Companhia de Jesus⁷⁹, Castillo saiu, ainda jovem, sem saber o que fazer dali em diante, mas permanecia o desejo de ser jesuíta. Licenciou-se em Filosofia e Teologia pela Faculdade de Teologia de Granada e,

⁷⁵ *Ibid.*, l. 197 (tradução nossa).

⁷⁶ *Ibid.*, l. 221.

⁷⁷ *Ibid.*, l. 245.

⁷⁸ *Ibid.*, l. 266. 275.

⁷⁹ *Ibid.*, l. 298.

mesmo antes de concluir, em dezembro de 1954 foi ordenado sacerdote pelo bispo de Guadix daquela época, Dom Rafael Álvarez Lara. Quando este se dirigiu comunicando seu desejo de reingressar na Companhia de Jesus, seu pedido foi aceito, mas com a condição de que antes ajudasse por quase um ano (de outubro de 1955- julho de 1956) a diocese em uma paróquia para onde não havia quem enviar.

Castillo viveu nesta paróquia experiências que o fizeram compreender desde o interior como viviam as pessoas do campo e o que representava a Igreja para elas. Ademais, ali morou em uma casa concedida por um fazendeiro, e não tinha nada, nem mesmo com que se alimentar se não fosse a ajuda de paroquianos⁸⁰. Apesar disso tudo, o que lhe marcou foi entender, anos depois, a profunda contradição que era e significava ser padre ali, naquele tempo. Pregava um Deus encarnado, servo de todos, mas na prática era um homem instituído popularmente de poder tanto quanto as autoridades militares e políticas⁸¹.

Passado um ano, Castillo ingressou novamente na Companhia de Jesus, em 1956, iniciando no processo de noviciado como antes. Nessas idas e voltas, o teólogo relata a contradição interna e antievangélica que infelizmente caracterizava “o ambiente ‘espiritual’ religioso” dessa Companhia, naquele tempo. Um exemplo, era a relação de amizade construída com jesuítas, enquanto era apenas um estudante de bacharelado em Teologia em Granada, os quais, quando Castillo ingressou na Companhia, deixaram de falar com ele. Para a surpresa do teólogo,

se tratava simplesmente de que, entre as normas religiosas que se tinham que obedecer, uma era a não comunicação de classes (os sacerdotes, isto é, os Padres, eram uma classe; os estudantes eram outra classe, os noviciados outra...). Por isso um Padre a um novico não saudava, um estudante a um irmão leigo, muito menos... [em suma]: o religioso se antepunha ao humano.⁸²

Anos depois, ao concluir o noviciado (1956-1958), Castillo foi chamado pelo provincial de Andalucía e Canárias e enviado para o seminário menor diocesano, devido a problemas graves. Naquele seminário, havia ocorrido abuso de adolescentes e jovens seminaristas, por parte do reitor, um canonista muito conhecido na cidade e

⁸⁰ CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 419.

⁸¹ *Ibid.*, I. 443.

⁸² *Ibid.*, I. 485, (tradução nossa)

na diocese, que subjugava e humilhava as vítimas através desse crime⁸³. Castillo diz que era difícil saber quanto tempo havia durado aquela realidade e a quantidade de vítimas, pois se tratava de um assunto que deveria se manter em segredo, como exigia Roma. Diferente de hoje⁸⁴, eram tempos marcados pelo pontificado de Pio XII e João XXIII⁸⁵, sem contar o contexto político e social conflitante, de modo que, segundo o teólogo, era impensável realizar uma denúncia contra uma pessoa do clero.

Poucos dias antes do Concílio Vaticano II, em 1962, Castillo foi para Roma, onde doutorou-se em Teologia Dogmática, na Universidade Gregoriana, defendendo a tese sobre a *Afetividade nos Exercícios segundo a teologia de Francisco Suárez*, em 1964⁸⁶. Durante sua estadia em Roma, hospedou-se no Colégio Belarmino, Colégio Maior dos jesuítas, localizado no centro da capital. Foi aí que ele teve contato com alguns dos principais teólogos influentes no Vaticano II, como Rahner, Congar, Daniélou, Schillebeeckx, Jungmann, etc⁸⁷, pois era um local bem situado e de fácil deslocamento até as sessões conciliares.

Castillo tenta com seu doutorado não só submeter-se a uma ordem do superior e obter um título, mas prestar à Igreja um serviço. Desse modo, relata que lhe indagava em seu íntimo sobre a importância da afetividade na conduta humana. Devido há anos de vivência segundo os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, desejava analisar a chave da teologia que subsistia a essa obra. Uma vez escolhido estudar esse tema e iniciado a pesquisa sob orientação de Ignacio Iparraguirre, Castillo deparou e se afeiçãoou com a interpretação de Francisco Suárez sobre o Exercícios, tornando-o como chave hermenêutica de sua tese. Segundo Suárez a força que decide e determina a forma de vida e, por conseguinte, a conduta e pensamento humano, não é a vontade, mas sim a afetividade. Isso porque, afeto é

⁸³ CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 533.

⁸⁴ Em que Francisco tem uma postura de intolerância em relação a esses crimes, orientando a realizar denúncias para as autoridades civis. Cf. O Papa confirma “Vos estis lux mundi”, o procedimento contra abusos. *Vatican News* Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-03/papa-confirma-vos-estis-lux-mundi-procedimento-abusos.html>>. Acesso em: 20 abr 2023.

⁸⁵ CASTILLO, *op. cit.*, I. 533-545.

⁸⁶ NETWIG, Roberto. *Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus em José Maria Castillo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO: Numa Editora, 2020, p. 10.

⁸⁷ CASTILLO, *op. cit.*, I. 582.

paixão e “em definitivo, o que nos apaixona delimita e decide o que é nossa vida e como é nossa conduta”⁸⁸.

Em 1967, Castillo iniciou sua vida como docente na área de Teologia Dogmática na Faculdade de Teologia de Granada e paralelamente acompanhava os alunos com a direção espiritual. Segundo ele, era perceptível a mudança de perspectiva no ensino da teologia como um todo: não mais uma teologia pré-Ilustração, centrada nos poderes do papado, mas sim atenta à realidade sociopolítica e econômica daquele momento histórico. Era uma época marcada pela recepção do Concílio Vaticano II e por mudanças na conjuntura social e política da Espanha – com destaque para a queda do regime ditatorial de Franco em 1975.

Não obstante, foi a partir dessa forma de ensinar e incentivar a fazer teologia, que decorreram os muitos conflitos entre Castillo e a hierarquia eclesiástica. Alguns bispos, enviados à Faculdade de Teologia de Granada, acusaram Castillo publicamente de que colocava em dúvida a existência do Inferno⁸⁹. Apesar disso, dois anos depois, após uma reunião de professores, foi pedido a Castillo que passasse a dar aulas de Eclesiologia e Teologia dos Sacramentos como professor regular naquela Faculdade.

Nesse ínterim, faleceu a mãe de Castillo, em 1978, o que lhe fez se mudar para a casa de seu pai, devido a impossibilidade de seus irmãos fazerem o mesmo. Durante cinco anos, até a morte de seu pai, entre aulas e atendimento, Castillo dedicou-se longas horas ao estudo aprofundado das Atas do Concílio de Trento, de modo particular as do volume V, sobre o tema dos sacramentos, mais precisamente, sobre o valor dogmático deles⁹⁰.

Dois acontecimentos consecutivos na década de 80 foram decisivos na vida de Castillo. Em abril de 1982, enquanto lecionava, o provincial da Companhia de Jesus de Andaluzia e Canárias se apresentou à Faculdade de Teologia da Granada e

⁸⁸ CASTILLO, José M. Memórias. *Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 606 (tradução nossa).

⁸⁹ *Ibid.*, I. 755.

⁹⁰ Para Castillo, assim como professa a Igreja, há um núcleo central de verdades da fé que não se deve nem se pode contestar, pois existem sérias atestações sobre os mesmos nos Evangelhos, na Tradição (e também no Magistério). Porém, Castillo acredita que os sacramentos, de um modo geral e da forma como se tem hoje, não compõem esse núcleo de verdades centrais da fé, o que comprova as discussões conciliares de Trento sobre o tema, sem que se houvesse chegado a um acordo. Para ele, se o Concílio não se pronunciou a esse respeito, a não ser condenando o que fora visto como heresia ou erros nas discussões com o protestantismo, “quer dizer que a Igreja não definiu como doutrina de fé o que se ensina no catolicismo sobre os sacramentos”. *Ibid.*, I. 821. O teólogo aborda esse tema com maior profundidade e detalhes em sua obra “*Símbolos de libertad (1992)*”.

chamando Castillo para uma conversa lhe informou que não poderia mais continuar dando suas aulas regulares de Teologia Dogmática, precisamente sobre os sacramentos, sem explicar a razão dessa decisão, nem mesmo quem a havia tomado.

Castillo só poderia, a partir de então, ministrar aulas nos cursos menores e dar aulas complementares. Passados apenas seis anos, “veio o segundo golpe, que foi mais forte e mais difícil de superar”; o Superior Geral da Companhia de Jesus, por decisão do Santo Ofício, proibiu a Castillo e a Juan Antonio Estrada de seguir ministrando aulas, não só na Faculdade de Granada, mas em todas as Instituições de estudos eclesiásticos da Igreja⁹¹. A Estrada a proibição duraria 3 anos e a Castillo indefinidamente⁹².

Todos esses fatos logo ganharam repercussão nas mídias, para o profundo desgosto de Castillo⁹³. No seu caso, dois destinos foram oferecidos, embora Castillo tenha permanecido em Granada por motivos de saúde. Ainda segundo a mídia da época, já havia sido publicado um documento em novembro de 1986, pela mesma comissão de bispos que decidiram pela demissão, no qual,

consideravam ameaçadores os cadernos de Teologia Popular - uma de cujas inspirações é José María Castillo - por considerar, entre outras coisas, que nas referidas obras havia "uma visão muito crítica e devastadora das manifestações, práticas, instituições, usos e pessoas que têm a ver com a religião". [Além disso, Castillo já] havia sido retirado há alguns anos dos cursos ordinários e sua atividade foi reduzida ao âmbito dos cursos de graduação e doutorado.⁹⁴

Esses fatos desencadearam em Castillo um grave quadro de depressão, necessitando de terapia durante cinco anos⁹⁵. Apesar disso, após a demissão o teólogo granadino recebeu um expressivo apoio institucional de vários centros

⁹¹ CASTILLO, José M. Memórias. Vida y Pensamiento. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 845. 1874.

⁹² *Ibid.*, I. 1874.

⁹³ O acontecimento foi relatado pelo *Jornal El País* em sua matéria datada de 9 de maio de 1988 (ainda que com algumas informações incorretas). Segundo a notícia, alguns teólogos, reconhecidos por seus espíritos progressistas, foram demitidos por tempo indeterminado de suas funções de docentes devido a ensinamentos divergentes dos demais e do que os bispos chamavam de unidade doutrinal. VALLS, Francesc. El teólogo progresista Castillo podrá permanecer en Granada. *El País*, 1988. Disponível em: <https://elpais.com/diario/1988/06/30/sociedad/583624807_850215.html>. Acesso em: 17 fev. 2022.

⁹⁴ VALLS, Francesc. *La jerarquía eclesiástica destituye a dos profesores progresistas de la facultad de Teología de Granada*. *El País*, 1988. (Tradução livre) Disponível em: <https://elpais.com/diario/1988/05/10/sociedad/579218401_850215.html>. Acesso em: 14 fev. 2022 (tradução nossa).

⁹⁵ CASTILLO, *op. cit.*, I. 2188.

teológicos da América Latina, em especial da Universidade Centro-América (UCA) de El Salvador, o que lhe proporcionou a proximidade com teólogos da Teologia da Libertação, como Jon Sobrino⁹⁶ e uma influência profunda dos pilares dessa teologia em seu pensamento⁹⁷, sendo considerado até mesmo como um *teólogo da libertação* que reside na Europa.

Aliás, após a chacina⁹⁸, que ocorreu na Universidade Centro-América, em El Salvador, em novembro de 1989, em que diversos professores foram mortos, Castillo junto com outros jesuítas vieram para esta universidade lecionar, onde permaneceu de 1990-2002. Para Castillo estava claro e escandaloso a razão pela qual ele não podia lecionar o mesmo conteúdo em Granada, mas na Universidade Centro-América sim,

A Faculdade de Teologia de Granada dependia do Santo Ofício, enquanto a Universidade José Simeón Cañas, era uma instituição laica, que dependia de um governo civil. Ou seja, a doutrina teológica que se ensinava em Granada (ou em qualquer outra Universidade da Igreja) depende da religião, ao passo em que a doutrina teológica que se ensina na UCA, de San Salvador, depende da competência e a honradez dos professores que ensinam⁹⁹.

Os diversos conflitos de Castillo com a hierarquia eclesiástica, tanto no que diz respeito aos seus ensinamentos como no que tange aos seus escritos críticos sobre a incoerência testemunhal da Igreja na vivência do Evangelho, foram a principal causa de sua segunda e definitiva saída da Companhia de Jesus. Para o teólogo, ter liberdade de expressão para denunciar injustiças e corrigir o que precisa era fundamental em sua vida. Assim, segundo ele, os fatos que antecederam a publicação

⁹⁶ CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I, 1053.

⁹⁷ Escrevendo, inclusive, sobre isso em um texto intitulado “Teología para comunidades. Id. *Qué queda de la teología de la liberación?*: Id. *Los pobres y la teología*.: Editorial Desclée de Brouwer, 1999. Cf. *Ibid.*, I, 1897.

⁹⁸ GUERINI, Cristina. 16 de novembro de 1989, *El Salvador chora 8 víctimas*. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/594324-16-de-novembro-de-1989-el-salvador-chora-8-vitimas>>. Acesso em: 11 abr 2023.

⁹⁹ CASTILLO, *op. cit.*, I, 904 (tradução nossa). Castillo atuou também como professor convidado, anos depois, na Universidade Gregoriana e na Universidade Pontifícia Comillas de Madrid. Além de docente, foi vice-presidente na Associação de teólogos e teólogas João XXIII e conferencista pela Espanha e América Latina, bem como autor de diversos livros dentre eles: “Oración y existencia Cristiana”, 1969; “Los pobres y la teología: ¿Qué queda de la Teología de la Liberación?”, 1998; “El Reino de Dios: por la vida y dignidade de los seres humanos”, 1999; “Dios y mostra felicidad”, 2001; “El futuro de la Vida Religiosa”, 2003; “Víctimas del pecado”, 2004; “La Iglesia y los Derechos Humanos”, 2007, etc.

do seu livro intitulado “Espiritualidade para insatisfeitos”¹⁰⁰ foram como que o ápice para seu pedido de desvinculação à Companhia¹⁰¹.

Para Castillo, não dava mais para continuar se “tudo dependia do que pensavam e diziam os bispos” de modo que,

a generosidade extrema que ensinam os Exercícios Espirituais de santo Inácio (*terceiro grau de humildade*) se teria que viver agradando e submetendo-se a quem se comporta e aparece, com tanta frequência, justamente no extremo oposto a mencionada generosidade¹⁰².

Tratava, em última instância, de ser coerente, nas ideias e na vida, o que não parecia conseguir permanecendo na Ordem. No limiar desses acontecimentos, Castillo escreveu uma extensa carta ao Provincial, na qual lhe informara sua dupla decisão: primeiro abandonar a vida religiosa para poder ter liberdade de pensamento; e a segunda, seguir sendo sacerdote, porém sem ser incardinado em uma diocese ou outra Ordem Religiosa¹⁰³. Seu desejo era não pertencer mais ao “clero”, porém não queria secularizar-se.

Apesar de uma vida vivida dentro de uma Companhia religiosa, foi durante esse tempo mesmo que Castillo conheceu Margarita Orozco. Há mais de treze anos ela vinha colaborando com o teólogo nos projetos de solidariedade que eles vinham realizando em El Salvador. Ela morava próxima à residência dos estudantes de

¹⁰⁰ Esta obra era para ser um compilado de vários artigos de teologia já editados em alguma revista de estudos teológicos, publicado pela editora Sal Terrae, sob responsabilidade dos jesuítas. O livro estava programado para ser publicado no verão de 2006, após a aprovação do diretor da revista, também jesuíta. Próximo a data da publicação, Castillo soube que seria adiada em três meses, disse o diretor-jesuíta, sem mais explicações. O motivo do atraso foi que, quando da impressão do livro em Santander, o vigário do bispo dessa região soube que imprimiam um livro da autoria de Castillo comunicando que a obra deveria passar pela Conferência Episcopal, em Madri. Passados vários dias, Castillo teve acesso a uma cópia da suposta avaliação da Comissão Episcopal acerca de seu livro, na qual havia diversas críticas atroztes contra a forma de pensar e teologar de Castillo. A conclusão da Comissão Episcopal era, portanto, a de que a obra ilustrava muito bem aquilo que o Direito Canônico denomina de negação pertinaz (CIC 750) e contumácia (CIC 1347, 1358, 1364). Apesar dessa avaliação depreciativa, não havia em nenhum lugar das nove páginas de documento uma proibição explícita quando da publicação da obra, o que se deu por meio da Editora Trotta. Não obstante, Castillo relata que os problemas apenas pioraram com o início da publicação. Quando ela começou a ser lançada na Internet, o então Provincial, na região de Andaluzia, o chamou e disse que aquela ação colocara em risco a Companhia de Jesus e a Faculdade de Teologia, a sua estadia ali e provocará a necessidade da ida do Provincial à central da Conferência Episcopal. Dias depois Castillo recebeu uma ligação do Provincial dizendo que, segundo o secretário da Conferência Episcopal, aquilo tudo não tinha importância, e eles podiam ficar tranquilos. Cf. CASTILLO, Jose M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, l. 2513; 2454; 2454-2466.

¹⁰¹ *Ibid.*, l. 2513.

¹⁰² *Ibid.*, l. 2524 (tradução nossa).

¹⁰³ *Ibid.*, l. 2490-2501.

Teologia e esse trabalho em comum acabou criando e fortalecendo verdadeiros laços de amizade, afeto, ajuda e carinho entre eles. Disso resultou que os filhos de Margarita foram os primeiros a pedir que Castillo fosse morar com eles, onde vive até hoje, dedicando-se a estudos e publicações.

Em 2018, Castillo foi reabilitado plenamente à função de educador e teólogo da Igreja pelo atual Papa Francisco, que disse ao teólogo, por carta, ter esse último lhe dado muito gosto¹⁰⁴. Aliás, segundo Vidal, o papa leu Castillo, que esteve muito perto do pontífice, e foi uma de suas claras referências¹⁰⁵, como comprova a afinidade teológica entre os dois. Em 2019, o Papa Francisco marcou um encontro com eles, Castillo e Margarita, na residência de Santa Marta, após a missa celebrada pelo pontífice. Para Castillo, aquele encontro com o Papa Francisco foi de grande significado, não só pelo modo como os acolheu, sobremaneira a Margarita - a quem pediu que cuidasse de Castillo, pois a Igreja necessitava dele -, mas também por tê-lo animado a seguir escrevendo e publicando¹⁰⁶.

Além dos aspectos biográficos apresentados, uma análise do campo epistemológico base da reflexão de Castillo, é de sua importância para compreender as influências implícitas em seu discurso teológico. Neste sentido, vale ressaltar aqui tanto o que o próprio autor apresenta quando relê sua história, quanto o que destaca um comentador sobre alguns dos acontecimentos de sua vida que foram determinantes na sua forma de pensar.

2.3.1.2 Principais influências e obras

Ao longo de sua obra “*Memorias. Vida y pensamiento*”, 2020, Castillo mesmo apresenta algumas figuras consideradas importantes em sua vida e no desenvolvimento de sua reflexão teológica, a saber: os professores Carlos Domínguez (da Faculdade de Teologia de Granada), Juan Antonio Estrada (da Universidade de Granada, do departamento de Filosofia) e Fernando Motas (do centro de Estudos Teológicos de Canarias); junto desses, Esteban Velásquez, então diretor do Centro

¹⁰⁴ Jesús Bastante. José María Castillo, um homem livre, que escreve com liberdade. *IHU*, 18 de dezembro de 2014. Disponível em <<https://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/537983-jose-maria-castillo-um-homem-livre-que-escreve-com-liberdade>> Acesso em 31 de janeiro de 2022

¹⁰⁵ Marciano Vidal. *Apud*. Jesús Bastante. *Ibid*.

¹⁰⁶ CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 3524.

de Solidariedade da Diocese de Canárias e Miguel Pérez Álvarez; além dos amigos Juan Hermoso Armada e Enrique Osborne Isasi¹⁰⁷.

Dentre esses, diz Castillo, merece destaque os dois primeiros, Domínguez e Estrada. O primeiro pelo que lhe ensinou sobre o ser humano e os mecanismos capazes de determinar seu comportamento, ainda que inconscientemente. Já o segundo, pela ajuda e esclarecimento relacionado ao tratado eclesiológico, bem como o problema de Deus e a crise que se enfrenta nas últimas décadas¹⁰⁸.

Segundo Nentwig, além daquilo que é dito pelo teólogo granadino, o fato de Castillo ter estudado e defendido sua tese com base na teologia de Francisco Suárez¹⁰⁹, revela sua abertura de mente e reflexão, pois optou por estudar um autor também jesuíta que lançou as bases do direito internacional, “primeirando” no caminho do pensamento globalizado, que apenas viria à tona no século XX¹¹⁰.

Segundo Toledo, ele foi o representante mais destacado do pensamento escolástico, em sua segunda fase no séc. XVI-XVII¹¹¹, não só por comentar e refletir de modo abrangente, exaustivo e sistemático quase todo o conhecimento filosófico de seu tempo¹¹², como por definir o que haveria de ser o perfil dominante da filosofia e da teologia na Companhia de Jesus até meados de 1773¹¹³. Dedicou-se assiduamente a comentar Santo Tomás de Aquino, tarefa proveniente de uma resolução de Santo Inácio aos membros da Companhia de Jesus, embora não se

¹⁰⁷ CASTILLO, José M. *Memorias. Vida y Pensamiento*. 1ª ed. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021, I. 696.

¹⁰⁸ *Ibid.* I. 708.

¹⁰⁹ Nascido em Granada, Francisco Suárez (1548-1617) foi jesuíta, teólogo, filósofo e jurista. Estudou em Salamanca, onde também lecionou teologia e filosofia, assim como em outras cidades, dedicando sua vida à essa profissão. Cf. CULLETON, Alfredo. Francisco Suárez, uma breve biografia. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7027-francisco-suarez-uma-breve-biografia>>. Acesso em: 11 abr 2023.

¹¹⁰ NENTWIG, Roberto. *Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt*. Orientadora Lúcia Pedrosa de Pádua, 2017. 218 f. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2017, p. 10. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=32526@1>

¹¹¹ TOLEDO, Cezar de Alencar Arnault de, et.al. Francisco Suárez e o nascimento do direito internacional. *Acta Scientiarum*, 21(1), 1999, p. 149. <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/4201>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

¹¹² CULLETON, Alfredo. Francisco Suárez, uma breve biografia. *IHU*, Ed. 511, 2017. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7027-francisco-suarez-uma-breve-biografia> Acesso em 06 de fevereiro de 2022.

¹¹³ VILA-CHÂ, João. Francisco Suárez e seus diálogos atemporais com as questões do espírito humano. *IHU*, Ed. 487, 2017. Disponível em <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6491-joao-vila-cha-3>> Acesso em 06 de fevereiro de 2022.

detivesse apenas em repetir o que outrora havia sido escrito por Tomás, mas unir o antigo ao novo que avistava, formando um único sistema coerente de ideias¹¹⁴.

Segundo Vila-Chã, na Europa, sobretudo ao longo do século XVII, mas também no século XX, o pensamento de Suárez foi amplamente difundido e causa de acirrada discussão, tanto no interior da própria Companhia de Jesus, como no ambiente protestante, particularmente na Alemanha. O que vale destacar de Suárez, segundo esse comentador, é sua

persistente integração de especulação e experiência, de exploração ontológica do ser e da determinação positiva das condições reais da existência. Mas num tempo em que a Companhia de Jesus, e bem, passou a reconhecer de novo a vitalidade de questões sociais e políticas para a sua autocompreensão como instância de ação missionária da Igreja no mundo, eu diria ainda que um dos aspectos mais particularmente salientes no contributo intelectual deste notável pensador jesuíta para o nosso tempo passa e passará pela sua compreensão da lei, da sua natureza, valor e limites, pela sua visão tendencialmente cosmopolita e global do mundo e, com isso, dos problemas inerentes à nossa ontologia social, ao direito no seu todo, mas com realce particular para as grandes questões do Direito Internacional, do Estado de Direito e, tudo somado, no que às condições da Justiça e da Paz diz respeito¹¹⁵.

Embora Castillo tenha utilizado Francisco Suárez como um referencial teórico na elaboração de sua tese, para pensar a afetividade nos exercícios espirituais de Santo Inácio, faz-se notável como as características relacionadas a uma percepção das questões de seu tempo e uma preocupação com o respeito pelo ser humano e seus direitos se faz presente também nos escritos de Castillo. Se para Suárez era de suma importância um Direito que ultrapassasse os limites de qualquer espaço e do Estado¹¹⁶, para Castillo, tal ideia parece reaparecer com base no Evangelho e como uma necessidade que emana do mesmo. Castillo fala da laicidade do Evangelho, e de como a ética que daí provém pode e deve ser vivida em todos os lugares para além de qualquer fronteira religiosa, política ou social.

¹¹⁴ MACEDO, Paulo Emilio Vauthier Borges De. *Nascimento Do Direito Internacional*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2009.

¹¹⁵VILA-CHÃ, João. Francisco Suárez e seus diálogos atemporais com as questões do espírito humano. *IHU*, Ed. 487, 2017. Disponível em <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6491-joao-vila-cha-3>> Acesso em 06 de fevereiro de 2022.

¹¹⁶ REINERT, Thiago Luis. Os fundadores do Direito Internacional e a participação do ser humano nas relações internacionais. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 16, n. 2766, 27 jan. 2011. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/18343>. Acesso em: 7 fev. 2022, p. 1

Outro teórico que merece uma atenção especial, citado por Castillo e que também sofreu a censura da década de oitenta, é Juan Antonio Estrada¹¹⁷. Estrada também dava aulas na Faculdade de Teologia de Granada, até receber uma notificação de demissão junto com Castillo. Segundo o Jornal *El País*, com relação a Estrada a decisão foi ainda mais surpreendente pois seus escritos de eclesiologia não eram tão conflitantes do ponto de vista hierárquico¹¹⁸, o que parece evidenciar uma demissão mais por precaução do que por “justa causa”. Aliás, comentando sua demissão em uma carta enviada ao Jornal ABC, Estrada diz que,

existem três maneiras comuns de demitir um professor em um centro da Igreja. A primeira é receber uma notificação da Congregação do Vaticano para a Doutrina da Fé. A segunda ocorre dentro da própria Universidade e, finalmente, o professor é demitido por seus superiores, sem qualquer acusação e sem ele pode ser defendido¹¹⁹.

Não obstante, no seu caso e no de Castillo a decisão foi dada pela congregação, apelando para o voto de obediência que ambos haviam prometido ao ingressar na mesma¹²⁰. Logo depois de sua demissão, Estrada passou a lecionar na Faculdade de Filosofia de Granada, no mesmo Campus em que lecionava anteriormente, porém, agora, no curso de filosofia, ensinando sobre teodiceia¹²¹. Este tema é título de uma de suas obras muito citadas por Castillo, em que se fala da impossibilidade da teodiceia nos últimos anos¹²², devido a incoerência na imagem de Deus anunciada e a ascensão do iluminismo.

¹¹⁷ Nascido em Madrid em 1945, Estrada é padre espanhol e membro da Companhia de Jesus. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, além de Mestre em filosofia e letras, com a dissertação sobre “A formação da teoria crítica nos primeiros escritos de Max Horkheimer” (1930-41), e Doutor em Filosofia, dando continuidade nos estudos sobre Max, com a tese “A teoria crítica de Max Horkheimer”, dirigida por Pedro Cerezo Galán. Cf. VALLS, Francesc. La jerarquía eclesiástica destituye a dos profesores progresistas de la facultad de Teología de Granada. *El País*, 1988. (Tradução livre) Disponível em: <https://elpais.com/diario/1988/05/10/sociedad/579218401_850215.html>. Acesso em: 14 fev. 2022

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ MADRID, S. R. *Estrada critica la forma em que se há producito sucesse*. ABC, Madrid. 13 de mayo de 1988, p. 72. Disponível em <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-madrid-19880513-72.html> Acesso em 21 de fevereiro de 2022, (tradução nossa).

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ VALLS, Francesc. El teólogo Estrada obtiene plaza en la universidad pública de Granada. *El País*, 1988. Disponível em: <https://elpais.com/diario/1988/11/09/sociedad/595033209_850215.html>. Acesso em: 21 fev. 2022, tradução livre.

¹²² ESTRADA, Juan Antonio. *La imposible teodiceia*. La crise de la fe en Dios. Madrid, 1997. O teólogo e filósofo permaneceu na Faculdade de filosofia até pouco tempo atrás lecionando diversas disciplinas filosóficas, além de integrar os grupos de pesquisa “Antropologia e Filosofia” (SEJ 126), “A tarefa de pensar diante do desafio do niilismo” (2005-2008, Ministério da Educação e Ciência, HUM 2005-

Uma terceira fonte muito utilizada por Castillo, citada diversas vezes em suas obras, sobretudo para compreender o contexto em que Jesus viveu e o significado de suas parábolas, são os estudos de Joachim Jeremias¹²³. Segundo Santos, Joachim Jeremias,

ocupa dentro das vertentes pós-bultmanianas da interpretação neotestamentária um lugar à parte, pela sua insistente procura pelo substrato aramaico que denuncia a presença da 'ipsissima vox Christi' por trás da redação dos evangelhos em língua grega¹²⁴.

Atestam em favor desse argumento as obras de Joachim Jeremias, "As parábolas de Jesus" (1954), "Teologia do Novo Testamento" (1971), "Palavras desconhecidas de Jesus" (2006), "Jerusalém do tempo de Jesus" (2010) entre outras, as quais favorecem uma compreensão mais profunda e completa da cultura e da visão de mundo características do tempo de Jesus e o que significou suas palavras e prática naquele contexto.

A partir dos estudos desses teóricos, portanto, Castillo traça seu próprio caminho de reflexão entre a cristologia e a ética cristã. Ademais, quando de suas reflexões mais críticas sobre a cristologia, busca sempre utilizar de fontes patrísticas e bíblicas, além de teólogos, buscando evidenciar o substrato cultural e os interesses que desencadearam abismos e deturpações no desenvolvimento dos dogmas e da

03610/FISO) e no projeto "Conflito ou aliança de civilizações? A nova sociedade do conhecimento diante da crise de valores, globalização e multiculturalismo" (2007-2010, Junta de Andalucía, P06-HUM 1388). Além de autor de diversas obras relevantes como "Da salvação a um projeto de sentido, como entender a vida de Jesus" (2016); "Deus nas tradições filosóficas v. I e II" (2003) entre outras.

¹²³ Embora quase nada se encontre sobre ele nos bancos de dados nacionais disponíveis como o Periódicos Capes, sabe-se que nasceu em 1900, foi um luterano alemão, Doutor em teologia e filosofia pela Universidade de Leipzig, estudioso do Oriente Médio, abade de Bursfelde e professor universitário do Novo Testamento, além de ocupar a cadeira sobre estudos do Novo Testamento na Universidade de Georg-August de Göttingen.

¹²⁴ A presente referência diz respeito ao comentário realizado por Lysias de Oliveira Santos na contracapa da obra revista e atualizada de JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

formulação da cristologia vigente, primando pela teologia de Paulo¹²⁵ e marginalizando o Evangelho em diversos momentos¹²⁶.

Assim como quando aborda as consequências éticas fundamentais que decorrem. Um exemplo é a profunda incoerência vivida e consentida pela Igreja entre aquilo que prega e o que faz, frente a qual o teólogo dialoga muito bem com autores como o próprio Estrada, Habermas, Nietzsche e Hans Küng¹²⁷. Castillo acolhe suas críticas e, inclusive, mostrando a pertinência dessas, rumo a uma cristologia e ética cristã fiéis às fontes e capaz de contribuir para orientar a vivência da fé na realidade contemporânea como analisar-se-á mais adiante.

Portanto, a vida e os estudos de Castillo, permitem ao teólogo palavras um tanto ácidas quando analisa o que foi feito com o Evangelho de Jesus, uma vez que este morreu em decorrência da insuportável conformidade entre a sua Boa Nova e a Religião. Todavia, ao longo da história, o que a Igreja fez foi justamente supervalorizar a religião em detrimento do Evangelho, incorrendo, inclusive, em atitudes antípodas ao mesmo, dando um contratestemunho¹²⁸. Um retorno à pessoa de Jesus e sua mensagem é de suma importância para que os cristãos deixem uma posição de passividade e cegueira frente aos desafios inerentes a vivência da fé cristã hoje.

¹²⁵ Em quase todas as suas principais obras, exceto “O discernimento em Cristo”, José Maria Castillo realiza uma série de críticas à experiência pessoal de Paulo do Cristo da fé sem se preocupar demasiadamente com o Jesus histórico, ou melhor da história, o Jesus de Nazaré. As críticas do teólogo espanhol visam sobremaneira como essa experiência de Paulo e sua importância na orientação da fé das primeiras comunidades cristãs deturparam significativamente o modo de entender a vida e a morte de Jesus. De modo que, a humanidade se viu refém da divindade, uma vez compreendida como superior à primeira. Além disso, Castillo afirma de modo incisivo que foi essa teologia de Paulo, um tanto puritana, que prevaleceu também na Igreja ao longo da história, de modo que se deu muita importância a esferas da moral do que com aquilo que muitas vezes era realmente importante para o Evangelho como a vida dos mais vulneráveis. Embora Castillo apresenta diversos argumentos que buscam confirmar seu argumento, esse mostra-se diversas vezes um tanto exagerado, no que corresponde à teologia de Paulo e sua “culpa” ainda que “parcial” ao desprezo pelo Evangelho que terminou marginalizado. Um exemplo disso pode ser encontrado em CASTILLO, José M. *O Evangelho marginalizado*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022, p. 17, quando cita 2Cor 5,16 cuja tradução não diz que para Paulo o conhecimento de Jesus segundo a carne não interessa e sim que não se podia ter acesso ao mesmo depois de sua morte, quando assim escreveu essa carta.

¹²⁶ CASTILLO, José M. *O Evangelho marginalizado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022, p. 15-16.

¹²⁷ Essas fontes aparecem sobretudo na Obra *A Ética de Cristo*, 2010, quando Castillo propõe uma leitura acurada do tempo presente e da proposta de Jesus, evidenciando como o esse consegue ser ainda mais radical na desconstrução de mentalidade e preceitos invioláveis, do que como o faz a pós-modernidade.

¹²⁸ CASTILLO, *op. cit.*, 2022, p. 11 e 13.

2.4 A cristologia de Castillo

Uma vez compreendido os principais aspectos biográficos e característicos da formação de Castillo, seu caminho de reflexão teológica, bem como as principais fontes por ele utilizadas e nas quais se baseia, a reflexão se volta, neste segundo momento, para uma análise de sua reflexão cristológica. Buscar-se-á evidenciar os argumentos-base dessa cristologia, fundamental para, posteriormente, pensar a formação da consciência e a orientação do agir cristão hoje, a partir dos princípios éticos guiadores das atitudes de Jesus, os quais também revelam como Deus é.

2.4.1 Metodologia: uma cristologia “a partir de baixo”

A reflexão teológica de Castillo é marcada por uma cristologia ascendente, ou seja, trata-se de uma cristologia “a partir de baixo”¹²⁹, que parte do homem Jesus de Nazaré. Apesar de reconhecer os limites desse método¹³⁰, o autor defende como aquele que melhor possibilita compreender quem foi Jesus, como esse nos revela a Deus na sua humanidade, dentro das limitações históricas, além de favorecer uma vida de seguimento¹³¹. Isso evidencia uma chave de leitura utilizada ao longo de sua cristologia ascendente, a primazia do acontecer bíblico *versus* o ser do pensamento ocidental que marcou a reflexão cristológica nos primeiros séculos, ao qual o autor critica¹³².

Para tanto, Castillo parte da constatação de que não se pode conhecer a Deus tal como ele é em si mesmo, iniciar investigando sua essência, atributos, poder etc., pois sendo Deus, é o Transcendente, aquele que “transcende” o ser humano e a sua capacidade inteligível¹³³, histórica e temporal. Ele se baseia na afirmação presente no Evangelho de João, segundo o qual “ninguém jamais viu a Deus” (Jo 1,18). Isso deixa

¹²⁹ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 52.

¹³⁰ Uma das principais limitações desse método, segundo Castillo, é a de que “esta cristologia tem o inconveniente de que, ao menos em princípio, não explica suficientemente toda uma série de afirmações do novo testamento no que se diz da preexistência de Cristo e da consciência de sua divindade, que tinha Jesus, tal como disso se fala especialmente no quarto Evangelho. Disso já temos falado e voltaremos a falar mais adiante”. *Ibid.*, p. 52-53.

¹³¹ *Ibid.*, p. 52-53.

¹³² CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015, p. 119.

¹³³ CASTILLO, José M. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 23.

claro que a análise sobre Deus, segundo teólogo, deve ter outro ponto de partida que o seu mistério em si, inalcançável. É preciso se ater ao mistério que se dignou revelar-se¹³⁴.

O meio pelo qual se pode conhecer a Deus é, portanto, o da sua autorrevelação. Ao revelar-se a si mesmo, Deus tornou possível o conhecimento de si pelos homens, ele mesmo se dignou explicar quem e como é¹³⁵, mas não o fez de qualquer forma, fez em Jesus. Castillo é enfático ao falar da encarnação, pois para ele, se trata do mistério da humanização de Deus¹³⁶, do qual se fala pouco ou quase nada, dessa forma (ao contrário da divinização do humano como enfatizavam os padres da Igreja, nos primeiros séculos)¹³⁷. A encarnação, diz respeito a um acontecimento que rompe com dois obstáculos históricos que furtam o conhecimento verdadeiro de Deus.

Em primeiro lugar, por meio da encarnação, Jesus, imagem do Deus invisível, rompe com a imagem de Deus concebida e disseminada pela filosofia e pela religião de tempos remotos, que resultava numa mescla da tríade entre o Yahvé da tradição judaica, o Absoluto (Infinito, Onipotente e Eterno) da metafísica grega, e o Pai anunciado por Jesus de Nazaré¹³⁸. Ao contrário dessas presunções, e das consequências para a vida cristã que imagens deturpadas de Deus desencadearam, Castillo afirma que o Deus que se revelou na encarnação do Verbo, em Jesus, mostra-se como aquele que,

se funde e se confunde com o humano, a ponto de já não ser possível nem entender, nem ter acesso a Deus prescindindo do humano e, menos ainda, entrando em conflito com o humano, com tudo o que é verdadeiramente humano e, portanto, com tudo o que nos torna felizes, a nós, humanos, com tudo o que nos realiza, nos aperfeiçoa e nos faz gozar e desfrutar da vida em toda a sua amplitude e formosura¹³⁹.

Não obstante, na linha do que escreve João no Evangelho e Paulo na carta aos Filipenses (2, 6-11), Castillo afirma que Deus vai além. Por meio do mistério da encarnação, o Verbo que é Deus se fez “carne” (*sarx* segundo Jo 1, 14), o que significa,

¹³⁴ CASTILLO, José M. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 23-24.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 23-24.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 68. Cf. CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 214. Na verdade, essa tese de Castillo é retomada em praticamente todas as suas principais obras, como uma tônica importante de seu argumento e reflexão cristológica.

¹³⁷ *Ibid.* 2015, p. 187.

¹³⁸ CASTILLO, José Maria. *A ética de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 27-28.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

com base nos escritos do Novo Testamento, a parte mais frágil de nossa condição humana. Isso possibilita afirmar que Deus não só se fez carne, mas debilidade, fragilidade, loucura e fraqueza em Jesus. “Não considerou o bastante o fato de fazer-se humano, [...], mas chegou até o ponto mais fraco da condição humana”¹⁴⁰.

Em segundo lugar, como consequência do reconhecimento desse dado da encarnação em Jesus, Castillo afirma, portanto, que a revelação de Deus não se deu de um modo geral na natureza humana, pois em si essa não existe, a não ser como abstração¹⁴¹, mas a revelação se deu em uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré. Deus se dignou revelar a si mesmo por meio de um homem, Jesus, concretamente situado na história, de tal modo que não só a sua humanidade é meio de revelação, mas todos os seus atos, escolhas e formas de agir são *conditio* reveladoras de quem e de como é Deus.

Para Castillo, a continuidade de sua reflexão exige, portanto, uma mudança de postura e método frente às presunções do senso comum, inclusive entre os teólogos. Se Jesus de Nazaré é aquele que verdadeiramente nos revela Deus, a afirmação comum e repetida por muitos de que *Jesus é Deus*, trata-se de uma postura muito apressada e presunçosa. Dessa forma, continua-se indo a Jesus buscando saber se esse revela o Deus tal como já se imagina e acredita saber quem é e como é, antepondo à autorrevelação de Deus uma imagem caricaturada e, muitas vezes, contrária a ele. Nas palavras do teólogo,

quando afirmamos que Jesus é Deus, [...], o que estamos fazendo é partir da convicção de que nós já sabemos quem e como é Deus [...], quando procedemos dessa maneira, não percebemos que o que realmente não sabemos diz respeito a Deus. E não levamos em conta que quem nos explica o que se refere a Deus é Jesus. [...], o correto seria dizer, [...] que Deus é Jesus. [...]. Exatamente a função e o papel que Jesus desempenha: revelar-nos Deus e dizer como é esse Deus em quem cremos e a quem buscamos”. “[...]: somente em Jesus conhecemos a Deus¹⁴².

Em outras palavras, Castillo questiona desde o início uma reflexão cristológica e vivência da fé que, de antemão, pretenda entender Jesus a partir de Deus e não Deus a partir de Jesus. Segundo ele, não se trata meramente de um jogo de palavras, mas de perceber que numa oração predicativa como essa, “Jesus é Deus”, o

¹⁴⁰ CASTILLO, José Maria. *A ética de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 30.

¹⁴¹ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 53.

¹⁴² CASTILLO, *op. cit.*, 2010, p. 29-30.

conhecido é o predicado e o desconhecido é o sujeito¹⁴³. Assim, Deus, que supostamente já conhecemos, vem explicar Jesus. Trata-se, com essa postura, em última instância, de desconsiderar a revelação e permanecer com uma compreensão de Deus que se baseia no discurso filosófico ou idôneo ao dos povos antigos e não acolher a novidade do que ocorre com o Deus de Jesus.

Todavia, ao passo em que se realiza essa conversão no método teológico, passando a uma compreensão de Deus por meio de Jesus, é possível prosseguir naquilo que são as consequências da revelação de Deus não *no* homem, mas em *um* homem¹⁴⁴, concreto e histórico, cuja vida é o lugar de revelação de Deus. Desse modo, o passo seguinte, é conhecer Jesus de Nazaré, a fim de conhecer a Deus. Nessa busca por conhecer Jesus, porém, Castillo não se perde nas tratativas de um retorno ao “Jesus Histórico”, distante do que relatam os Evangelhos, pois são gêneros literários que possuem uma finalidade bem definida incompatível com uma fonte historiográfica.

O intuito, diz Castillo, não é saber *sobre* Jesus, como se faz com personagens históricos importantes, mas o conhecimento de Jesus com a finalidade de se crer nele, por meio de uma decisão livre¹⁴⁵. A partir disso, o caminho a ser percorrido se dá, conseqüentemente, através dos Evangelhos, situados no contexto em que foi vivido e o que ali está escrito. Afinal, são narrativas que partem da história concreta de Jesus experienciada, elaboradas por pessoas que acreditaram e para pessoas que acreditaram em Jesus¹⁴⁶, isto é, tem como base a convicção da fé, capaz de determinar a direção da vida.

Em última instância, Castillo propõe voltar ao Jesus de Nazaré tal como revelam os Evangelhos, e não como muitas vezes se é pregado hoje, de forma espiritualizada ou tendenciosa, e o foi ao longo da história, sob influência de interesses particulares e institucionais. Para o teólogo, ainda que a leitura da pessoa de Jesus tenha sido marcada pela ressurreição nas primeiras comunidades, não existe uma cisão entre os dois. Jesus de Nazaré é o Cristo da fé, porém só se pode reconhecer esse a partir do que foi aquele, a vida do Nazareno. Nesse sentido, o objetivo é refletir

¹⁴³ CASTILLO, José Maria. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 36.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.32, grifo do autor.

¹⁴⁵ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 37.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

sobre Jesus ao longo de sua vida, missão, dificuldades e decisões, rumo a morte e posterior ressurreição, pois tudo isso revela Deus, que revelou-se no humano, a partir do humano e afim de humanizar-nos.

2.4.2 A pessoa de Jesus como base epistemológica de Deus

Com um olhar sério sobre os ditos e os atos de Jesus, dando maior importância aos atos, os quais, segundo Castillo, revelam melhor sua identidade com grande correspondência histórica¹⁴⁷, percebe-se inúmeros elementos da vida de Jesus que muitas vezes passam despercebidos ou são desconsiderados na reflexão cristológica. O primeiro ato que aconteceu na vida de Jesus foi ter nascido, crescido e educado em meio a uma sociedade israelita do século I, profundamente religiosa em sua confissão e modo de organização social¹⁴⁸.

Todavia, o fato de Jesus ser galileu (cf. Mt 21, 11; 26,29) aponta para um detalhe importante. Na Galileia nunca houve uma influência religiosa tão expressiva como na Judeia, tendo como capital e centro religioso Jerusalém, de modo que, em matéria religiosa, os galileus eram considerados ignorantes e impuros¹⁴⁹, com os quais não se devia manter relação de proximidade alguma. Apesar desses fatos, Castillo destaca que, na verdade, como sinalizam os sinóticos, Jesus escolheu viver, desde seu batismo até às vésperas de sua paixão, na Galileia¹⁵⁰. Não se trata de um fato que ocorreu sem que Jesus pudesse mudá-lo, mas que resulta de uma decisão pessoal, revelando um determinado modo de ser e agir do próprio Deus.

Os Evangelhos não deixam de sinalizar, entretanto, o quanto essa “inversão de valores” proposto por Jesus incomodava os doutores da lei e fariseus. Para Jesus da Galileia, o determinante não era a religião, mas a vida e as relações, de modo que escolheu, como destinatários de sua mensagem e presença, os últimos dos últimos. Isto é, os pobres e pecadores que correspondiam, na concepção hebraica, aos *resa'in*, isto é, aos malvados daquele tempo que não se arrependiam do mal cometido

¹⁴⁷ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 132.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 136-137.

deliberadamente, compartilhando a vida com esses. Algo que aos olhos de líderes religiosos era um comportamento inadmissível.

Segundo Castillo, continuar-se-á incompreensível essa radical atitude de Jesus se não se atém ao cerne da questão dessa opção fundamental. Jesus escolhe e elogia os simples, incultos e ignorantes deste mundo como capazes de compreender a sua mensagem, isto é, os *népioi*, ao contrário dos doutos, pois os primeiros não têm nada: riqueza, títulos, influência ou prestígio, mas somente a sua humanidade. Porém, isso é o mais elementar, ao passo que,

Quando ao ser humano não lhe sobra outra coisa *além do mais elementar da condição humana*, quer dizer, sua humanidade, *é então que o ser humano se conecta com Jesus e com o Deus de Jesus* até uma profundidade e um grau de sintonia que não se alcança nem com saberes, nem com títulos, nem com o talento dos entendidos e, menos ainda, com a erudição dos escribas¹⁵¹.

Isso porque é no humano e como ser humano pleno que Deus se dignou revelar-se. Em outras palavras, foi assumindo essa condição que ele decidiu vir ao mundo, de modo que encontrá-lo só é possível na medida que se é humano, se toca a fragilidade inerente à condição humana, escondida ou mutilada pelo ter e o poder. Em suma, o que se descobre de Jesus é que nasceu pobre, viveu entre os pobres, entre as pessoas marginalizadas e que morreu como um delinquente, um dos piores malfeitores. Identificou-se com os últimos, para daí alcançar a todos. Isso, porém, explica, segundo Castillo, a frase de Paulo, quando afirma que a loucura de Deus é mais sábia do que a sabedoria dos homens (1Cor, 25), pois,

Deus não escolheu qualquer homem para dar-se a conhecer. Deus viu claramente que, para dar-se a conhecer e para fazer-se entender neste mundo, tinha de fazê-lo por intermédio de um pobre, de um homem marginalizado, [...] uma pessoa malvista, [...]. Tudo isso não pode ter sido casualidade. [...]. A história e as peripécias da vida de Jesus são constitutivos essenciais do que Jesus nos quis revelar¹⁵².

A fim de conhecer melhor esse paradoxo, Deus revelado por e em Jesus, faz-se necessário demorar-se um pouco mais nos detalhes da vida de Jesus e analisar os diversos tipos de relações estabelecidas por ele, a saber: com Deus, com a religião,

¹⁵¹ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus*: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 145.

¹⁵² CASTILLO, José M. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 32.

com a lei, o templo, os sacerdotes, e a família, a partir de princípios éticos que lhe eram caros e fundamentais.

2.4.2.1 A relação de Jesus com Deus

Antes de tudo, a relação de Jesus com Deus, diz Castillo, tem como base um pressuposto importante, a saber: de que a condição necessária para se relacionar com Deus é a humanização¹⁵³, pois o encontro com Ele se dá no humano e a partir dele, porque foi assim que ele mesmo se revelou: como humano.

A partir desse pressuposto, *de per se* escandaloso para o contexto do primeiro século, Jesus muda o nome de Deus e, por conseguinte, a sua própria imagem¹⁵⁴, distante daquela assumida e pregada pelos líderes religiosos. Contra a relação com um Deus distante do qual se devia temer e respeitar, não podendo pronunciar nem mesmo seu nome, Jesus chama Deus de Pai, por meio da expressão em aramaico *Abbá*¹⁵⁵. Não há registros de que na Palestina daquele tempo se houvesse chamado a Deus dessa forma, sobremaneira porque correspondia a uma palavra, por um lado, ausente de solenidade e, por outro, que denota intimidade, proximidade. Ademais, Jesus ensina aos seus discípulos a fazerem o mesmo (Mc 14,36; Gl 4,6; Rm 8,15), pois para Jesus é assim que Deus é, um Pai.

Isso se confirma ao passo em que, segundo a tradição da época, o nome definia a pessoa. Nesse sentido, chamar a Deus de Pai é mudar significativamente a imagem Dele no judaísmo daquele tempo. Ao contrário do Deus dos judeus, terrível e castigador, ameaçador e justiceiro como era conhecido e concebido, a partir sobretudo dos salmos de Salomão, “o Pai que Jesus apresenta se caracteriza sempre pela bondade, a acolhida incondicional, a tolerância, o respeito, e o amor”¹⁵⁶.

Dessa forma, Castillo afirma que chamar Deus de Pai corresponde a um verdadeiro grito de liberdade contra a mentalidade patriarcal da época e um Deus autoritário, pois não deseja servos submissos a Ele, mas pessoas que se pareçam com Ele, sobretudo nas relações¹⁵⁷. Ademais, vale ressaltar que a Deus que Jesus

¹⁵³ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 110.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 114;116.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

chama de Pai, nunca aparece dotado de poder e majestade aos moldes da concepção de sua época, senão que é consequência de sua benignidade.

Entretanto, esse Deus que transborda de amor não foi facilmente aceito, pois implica lidar de outra forma com a sede por justiça aos moldes humanos e com a vingança, bem como a idealização de divindade que se lança sobre Deus¹⁵⁸. Castillo mostra, por meio da contextualização e interpretação de três perícopes evangélicas, como essa ousada imagem de Deus anunciada e testemunhada por Jesus colidia com a visão de que se tinha do mesmo na época e como isso causou atrito. Analisar-se-á apenas uma, neste momento.

Antes de tudo, o autor adverte que quando Jesus contava parábolas, estas não tinham originalmente sentido de exortação, mas estavam intimamente ligadas às circunstâncias concretas vividas por ele em determinado momento. Jesus viveu em contínuo conflito, sobretudo com as autoridades religiosas de seu tempo, sumos sacerdotes e mestres da lei. Daí que as parábolas manifestam essa realidade de luta, defesa, ataque e inclusive desafio contra o ouvinte. Em outras palavras, são como “armas de combate”¹⁵⁹ desarmando o adversário por meio da mensagem transmitida, veiculada por esse gênero literário.

Nesse sentido, contra a imagem de um Deus ameaçador, Jesus apresenta a parábola do “Filho Pródigo” cujo título, segundo Castillo, já se mostra inadequado diante daquilo que corresponde a chave-de-leitura para se compreender a mensagem evangélica¹⁶⁰. Longe de centrar-se no filho que desperdiçou e consumiu a herança do pai com coisas fúteis, a parábola, que se encontra no centro do capítulo quinze do Evangelho de Lucas, juntamente com as outras que existem neste capítulo, deseja ressaltar qual o procedimento de Deus com todos aqueles que andam extraviados ou vivem perdidos¹⁶¹.

O contexto no qual Jesus proferiu esta parábola é a acusação sofrida pelos escribas e fariseus a respeito de sua conduta com os pecadores, ou seja, era amigo

¹⁵⁸ Outro tipo de literatura que evidencia muito bem essa questão é a obra de MATHIEU, Marc-Antoine; ASSIS, Érico; PAZ, Fernando. *Deus Em Pessoa*. São Paulo: Comix Zone, 2021; trata-se de uma História em Quadrinhos que baseado em na ideia da encarnação de Deus mostra o paradoxo desse Deus em pessoa e como essa loucura de estar no meio de nós o coloca em meio a um tribunal para responder a inúmeras questões como o fim do mal, da fome, etc., evidenciando o quase incompreensível e inaceitável mistério de ter se feito semelhante a nós.

¹⁵⁹ CASTILLO, José Maria. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 167.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 170.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 170.

das pessoas de má vida. Daí que Jesus, a fim de evidenciar a conduta do Pai, não se limita a contar a parábola da ovelha, mas revela até onde vai a sua misericórdia por meio da parábola do “Filho Perdido”¹⁶², como prefere chamar Castillo.

Para o teólogo espanhol, nesta parábola encontramos duas ideias fundamentais. Em primeiro lugar, a evidência de que no texto não se diz em nenhum momento que o jovem voltou à casa de seu pai porque reconheceu seu pecado e se arrependeu do que fez. Não se faz menção de verbos gregos como *epistrépho* (converter-se, mudar), nem *metamélomai* ou ainda *metanóia* (converter-se; conversão). Faz-se, sim, menção ao verbo “pequei” no discurso que o filho elabora para pronunciar ao seu pai. Porém, essa fórmula, “Pai, pequei contra o céu e contra ti” (Lc 15,18), tem origem no Antigo Testamento (Ex 10,16; 1Sm 7,6; 24,12; Dt 1,41), do hebraico *hâta* (pecar) que significa “a-nômalo”, o “desviado”, numa perspectiva formal que apenas expressa o afastamento do sujeito da ordem estabelecida ou desvio do caminho reto¹⁶³.

A conclusão a que se chega é a de que “o filho percebe que se equivocou e isso o conduziu ao extravio e à miséria mais profunda”¹⁶⁴, e jamais de que desse texto se possa extrair ou elaborar uma teologia do pecado e da conversão¹⁶⁵. Até porque, antes mesmo do filho dizer os motivos pelos quais estava de volta, o pai o acolheu, tamanha era sua vontade de recebê-lo, pois “estava morto e voltou a viver”.

Em segundo lugar, e o mais chocante para Castillo, corresponde a atitude do outro filho, que, como observante irrepreensível da lei, é quem no final acaba recebendo uma séria repreensão de seu Pai. Em outras palavras, longe de ser filho, esse se apresentou durante a vida como verdadeiro cumpridor e observante da lei, mas o fez sempre “com espírito e com mentalidade de fariseu”¹⁶⁶, ou seja, aquele que era bom, se inflamando de orgulho de si e desprezo pelo “perdido”, já não reconhecia o outro como irmão.

O filho mais velho, longe de ver o pai como tal, o via como chefe a quem se deve submeter, mas também de quem se pode queixar quando não lhe dá aquilo de que tem direito¹⁶⁷. Desse modo, segundo Castillo, o filho mais velho é um paradigma

¹⁶² CASTILLO, José Maria. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 170.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 173.

com o qual todos, em certa medida, podem se identificar, isto é, com um comportamento farisaico em relação a um Deus justiceiro. Por sua vez, Jesus revela por meio desta parábola como é Deus, a saber:

Deus não é como normalmente nós imaginamos. Deus é tão intimamente humano que nos desconcerta, a ponto de se tornar estranho, extravagante e, para alguns, certamente escandaloso. Dessa maneira, porém, nos revela precisamente não só sua profunda humanidade, mas o grau de desumanização a que chegamos, sem perceber, o que na maioria das vezes acontece conosco¹⁶⁸.

Além da expressão Pai, por meio do qual Jesus falava de Deus e o revelava, o nazareno pronunciou diversas vezes a palavra “Deus”, todavia o fez para se referir ao núcleo de sua missão, anunciar o “Reino de Deus”. Nesse sentido, o Reino aparece como centralidade da frase e Deus como genitivo explicativo. Em outras palavras, o Reino se identifica com Deus, se refere a sua presença atuante no meio da humanidade. Haja vista que, em nenhum momento Jesus define propriamente o que é o Reino, mas as consequências de sua presença, o que acontece quando ele se faz presente, pois na tradição hebraica, diferentemente da ocidental, importa mais o acontecer da história do que o ser e as definições.

A partir desses exemplos apresentados pelo autor é possível entrever a razão dos conflitos travados contra Jesus, afinal esse não apresentava apenas uma outra imagem de Deus, mas questionava na raiz, a convicção que tinham de Deus, como o anunciavam e em torno do qual mantinha toda a organização religiosa da época. Tratava assim de dismantelar uma determinada lógica e conseqüentemente a estrutura sobre a qual foi erigida.

2.4.2.2 A relação de Jesus com a religião: lei, templo e sacerdotes

O segundo tipo de relação estabelecida e questionado pela vida e pelas palavras de Jesus foi com a lei. Segundo Castillo, a lei era a instituição fundamental do povo judeu. Era a referência para sua ação e a mediação para o contato com Deus¹⁶⁹. De modo que infringir a lei era algo gravíssimo e podia, inclusive, acarretar a

¹⁶⁸ CASTILLO, José Maria. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 175.

¹⁶⁹ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 17.

morte. Não obstante, o autor recorda que naquele período havia dois tipos de leis no que diz respeito a religião judaica: a Torá, enquanto lei escrita oriunda de Deus e entregue aos judeus por Moisés, e a *Halachá*, interpretações da Torá realizadas por letrados daquele tempo (escribas e teólogos).

Jesus, afirma Castillo, rompeu ambas, mas sobretudo se opôs à segunda, anulando e corrigindo-a diversas vezes¹⁷⁰. Jesus rompeu com a lei quando tocou nos leprosos (Mc 1, 4 par), ao curar de modo intencional em dia de sábado (Mc 3, 1-5 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6), bem como ao tocar em cadáveres (Mc 5, 41 par; Lc 7, 14). De modo particular ao tocar nos leprosos, Castillo afirma que Jesus rompe com a lei mosaica cuja proibição a esse respeito era precisa (Lev 5, 3; .13, 45-46). Ademais, nestes mesmos casos, Jesus não só se opõe à lei, anulando sua proibição, mas revelando o efeito positivo disso quando suas curas se tornam efetivas por meio do toque. Jesus ainda corrige a lei em outros casos, ao declarar puro todos os alimentos (Mc 7,19), e quando anula a reinterpreta a legislação de Moisés sobre o privilégio do homem na dispensa da mulher no contexto do matrimônio (Mc 10,19 par).

Por trás de tudo isso, diz o autor, se revela a principal mudança de paradigma que Jesus tentava implementar, embora ela fosse muito dura para os ouvintes de sua época, a saber: de que a lei foi feita para o homem e não esse para a lei. Em outras palavras, pode-se dizer que Jesus apontava para a dinamicidade da vida e a realidade humana impossível de ser abarcada pela lei ou interpretações dessa, sem engessamento, escravidão e morte.

A relação de Jesus com o templo e a classe sacerdotal de sua época é de igual forma crítica e subversiva. O templo, na Palestina do século I, era o centro religioso e político de Jerusalém, bem como o lugar da presença de Deus e do encontro com ele, como testemunham tanto os Evangelhos (Jo 2,13-22), como a literatura contemporânea desse período. Contudo, segundo Castillo, é curioso que nunca os Evangelhos testemunham Jesus participando das cerimônias religiosas no templo¹⁷¹. Sua presença ali se verificava em função do povo, para falar com as multidões ali presentes, como ocorria de igual forma quando ia nas sinagogas (cf. Mt 21, 23, 26, 55, Mc 12, 35, Lc 19, 47, 20, 1, 21, 37, Jo 7, 28, 8, 20, 18, 20). Ademais, quando Jesus rezava ao Pai, não se diria ao templo para isso, mas à montanha.

¹⁷⁰ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 17-18.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

O mais importante, porém, diz o teólogo, consiste no comportamento e ensinamento de Jesus sobre o que se refere ao templo¹⁷². Vale destacar, para tanto, o episódio em que ele expulsa desse lugar os cambistas e vendedores de animais para os sacrifícios (Mt 21,12). Com essa atitude, baseada na autoridade de seu corpo e pessoa como o verdadeiro templo, Jesus se opõe totalmente ao sistema econômico vigente dentro do templo, em que líderes religiosos negociavam os favores divinos desvirtuando a imagem de Deus. Frente a esse sistema religioso opressor Jesus anuncia a destruição total do templo. Vale ressaltar que essa atitude de Jesus no templo foi uma das principais acusações por parte dos líderes religiosos quando de seu julgamento, o que demonstra como o Nazareno havia tocado em um ponto nevrálgico ali estabelecido.

À frente dessa estrutura de poder estavam os sacerdotes e sumo sacerdotes, os quais, quase sempre, aparecem em confronto com Jesus ao longo dos Evangelhos. Não obstante, segundo Castillo, é nítida a intenção dos textos bíblicos sobre esse assunto, os quais mostram que Jesus está acima dos sacerdotes e que ele é o amor misericordioso que acolhe os marginalizados, ao passo em que os sacerdotes estão ali apenas para cumprir rituais litúrgicos¹⁷³. Ademais, no que diz respeito aos sumos sacerdotes, na vida pública de Jesus, eles são citados por ele ao falar de sua paixão (Mc 16,21 par.). Em outras palavras, são apresentados como seus opositores.

Para Castillo, a razão desse comportamento está na vivência da liberdade de Jesus diante dos sacerdotes e daquilo que eles representavam. Jesus não os venera nem os adula, mas pelo contrário os desprestigia diante do povo, como o faz com toda a instituição e poder que oprime o povo.

2.4.2.3 O Assassinato de Jesus: uma visão histórica e teológica

A paixão e morte de Jesus, segundo Castillo, foram consequências históricas de todo esse modo de viver do nazareno, de suas atitudes e do processo que desencadeou ao longo da vida. Caso a reflexão teológica não leve isso em consideração ou não dê a essas questões a devida importância, incorre-se no risco

¹⁷² CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 22-23.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 124.

de interpretações que marginalizam o mais fundamental e determinante da vida Jesus e concedam centralidade para aquilo que é periférico.

A sociedade do tempo de Jesus era profundamente conflituosa, devido a interesses diversos de caráter político, social e religioso. Isso explica por que a posição de Jesus e suas atitudes atraíssem, no princípio, alguns e preocupassem outros. Contudo, diz Castillo, com o passar do tempo e uma vez que Jesus não correspondia perfeitamente às expectativas de muitos, os diversos grupos acabaram se aliando em vista de um objetivo comum, isto é, a eliminação de Jesus, cujas palavras, atitudes e críticas se tornaram perturbadoras.

As expectativas que a mensagem de Jesus suscitava no povo, especialmente entre os mais pobres e marginalizados pelo sistema político-econômico vigente, causava inquietação às instituições e classes dominantes da sociedade. Produzia medo entre estes sua visão de Deus e as relações que, segundo Jesus, as pessoas deveriam ter com Deus e entre si. Perturbados ao ouvir que a lei que aniquilava o homem não poderia ser vontade de Deus, pois ela estava a serviço do homem e não o contrário. Por fim, atemorizava-os a crítica e o distanciamento de Jesus em relação ao templo, que não era apenas a instituição central da religião, mas o poderoso centro financeiro que sustentava os sacerdotes e seus aliados¹⁷⁴.

Dessa forma, a vida de Jesus, palavras, ações, críticas e oposições às bases da sociedade e da religião foram o que tornaram insustentável a sua situação, conduzindo-o à prisão, condenação e posterior execução. Segundo Castillo,

ao final todos se sentem identificados com as palavras de Caifás: 'é necessário que um morra pelo povo' (Jo 11,50). E cada um interpreta essas palavras desde seus próprios interesses: Pilatos se preocupa com as consequências políticas do personagem, os sacerdotes pelo domínio que exerce sobre o povo, em virtude de sua autoridade religiosa, os fariseus e os letrados porque Jesus mina sua autoridade religiosa e influência com sua 'blasfêmia' interpretação da lei, os zelotas por seu pacifismo que fomenta a resignação, o povo porque afinal se inclina do lado das autoridades ao invés de arriscar-se na aventura do seguimento de Jesus¹⁷⁵.

A razão de estado, a preocupação pela autonomia nacional, os interesses dos grupos dominantes da sociedade naquele tempo e as exigências da lei religiosa determinam, portanto, o cenário e os princípios que condenaram Jesus à morte. Jesus

¹⁷⁴ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 63.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 63.

sabia das consequências de suas ações, mas não se deixou intimidar por elas. Pagou caro pelo seu inconformismo e sua ousadia, mas com elas contestou algo de fundamental importância ainda hoje, tanto para os religiosos quanto para os laicos da sociedade.

Segundo Castillo, o judeu daquele tempo representa a pessoa religiosa que combate a Deus em nome de uma imagem de Deus¹⁷⁶. Nesse sentido, a morte de Jesus é um aviso contra toda inquisição que em nome do Deus da vida sacrifica o ser humano, imagem e semelhança de Deus, em nome de uma ideia ou interpretação religiosa. Nesses casos, defende o autor, “Deus mesmo, em Cristo crucificado desautoriza essa religião e essa ideia, que se converteram em ídolos em cujos altares de imolam pessoas”¹⁷⁷. Em suma, toda absolutização de preceitos, ideias e leis religiosas são contestadas e relativizadas desde a cruz de Jesus, pelo próprio Deus.

Por sua vez, aos homens e mulheres da sociedade, a cruz de Jesus adverte de outra forma. Embora esses não se atenham aos princípios religiosos ou ideais sagrados como guias de sua conduta, por vezes terminam por absolutizarem verdades históricas, assim como as necessidades e interesses da vida. Dessa forma, em defesa do poder, da razão e da organização social acabam por eliminar o outro.

Neste caso também a cruz de Jesus e, sobretudo, o crucificado adverte para a necessidade de primeiro servir a Deus e depois aos homens¹⁷⁸, salvaguardando do erro de matar o outro em defesa de *status*. Exemplo concreto disso, foram as duas Grandes Guerras Mundiais no século XX, em que, segundo o autor, “ao abandonar o Deus vivo e transcendente, nós criamos outros deuses e nos imolamos em seus altares”¹⁷⁹ revelando a atualidade da mensagem profética do crucificado/ressuscitado. Na atualidade, semelhante barbárie está acontecendo com a absolutização de figuras políticas e o culto às suas pessoas, inclusive com a eliminação definitiva de quem pensa diferente.

¹⁷⁶ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesús*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 64.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 64-65.

2.5 A espiritualidade e a ética de Cristo: uma visão castilliana

Depois de se analisar a conduta “subversiva” de Jesus ao longo de sua vida, uma das principais questões que se levanta é saber como o nazareno pôde viver no seu tempo sem se adequar plenamente à mentalidade que determinava as relações, a religião e a organização social, como um todo, na Palestina do século I e quais seriam os princípios guias de sua conduta. Para Castillo, longe de se afirmar que Jesus agiu diferente porque era divino, o que invalidaria por completo o mistério da encarnação, dois fatos parecem ser que respondem a essa questão e, justamente, eles é que permitem que, hoje, os cristãos possam viver da mesma forma. Fala-se aqui de seus anos de vida na Galiléia e de sua abertura à ação do Espírito, que o fizeram agir em favor da saúde humana, das relações saudáveis e da liberdade individual.

2.5.1 Consciência histórica e abertura ao Espírito

Na perspectiva castilliana o fato de Deus ter se revelado em Jesus que nasceu, cresceu e depois decidiu permanecer na Galileia é decisivo não só como ponto de partida para conhecê-Lo, mas igualmente na hora de compreender a espiritualidade e os princípios éticos basilares da conduta de Jesus de Nazaré, enquanto protótipo de ser humano.

A partir da Galileia Jesus viu, sentiu e viveu de modo muito diferente da realidade proporcionada aos habitantes de Jerusalém, o que gerou os diversos embates como visto anteriormente. Na região norte se vivia com base na agricultura, na pesca, tendo a terra como um dos bens mais preciosos, enquanto garantia do sustento e da vida. Diferente disso era a vida em Jerusalém, centro religioso, econômico e político da época, com a presença e atuação de diversos líderes religiosos e a necessidade do cumprimento da lei como garantia de identidade. Em suma, o que se quer evidenciar é que esse “chão” onde Jesus pisou foi decisivo no seu modo de ver e nas suas opções fundamentais.

Jesus não foi sacerdote nem homem do templo, mestre da lei ou fariseu, mas um leigo, igual aos seus, um galileu que conhecia o que era a desigualdade, a pobreza, a miséria e a exploração próprias de seu contexto, agindo em oposição a

essa realidade desumanizadora. Para Castillo, sobretudo o fato de Jesus ter sido leigo é de grande significado, pois a palavra *laós*¹⁸⁰ corresponde àquele que é comum, igual aos demais, sem privilégios, direitos ou posição de destaque que o diferencia do povo¹⁸¹. Trata-se da identificação de Deus com o que de mais humano existe no ser humano a fim de indicar o caminho de humanização.

Não obstante, outro elemento foi ainda mais decisivo ao longo de sua vida, atuando como força e resistência: sua abertura à ação do Espírito, carinho de Deus pelo ser humano manifesto através do ser humano em plenitude, Jesus de Nazaré¹⁸². Jesus inicia sua missão após o batismo em que o Espírito repousa sobre ele. Segundo Mateus, Jesus é levado ao deserto pelo Espírito (Mt 4,1) e segundo a narrativa proposta por Lucas (4,14-30), Jesus diz na Sinagoga que o Espírito está sobre si, o ungiu para mudar a realidade daqueles que padecem.

Dessa forma, Jesus, apesar de ser judeu da Galileia, que se identificava com os últimos, não se adequou aos demais grupos de revolta contra o sistema de sua época¹⁸³, mas inclusive a estes foi crítico. O que o fez viver ali sem ser exatamente galileu como os seus em determinadas atitudes e convicções, foi justamente, na visão de Castillo, sua intimidade com o Pai, deixando-se guiar pela força do Espírito.

¹⁸⁰ A palavra *Laos* significa, etimologicamente, e segundo uma perspectiva bíblica o leigo enquanto aquele que pertence ao povo ou ainda aquela parte do povo que não pertence a administração do povo. Por povo fala-se daqueles e daquelas que juntos formam o povo messiânico-escatológico que Deus reúne para si, eles respondem a esse chamado e vivem em comunhão com Deus. Não é próprio da SE, sobretudo do NT, uma diferenciação categórica entre clérigos e leigos como não clérigos, pois ambos são vistos como parte da *ekklesia*. Essa diferenciação enquanto tal virá a acontecer apenas nos primeiros séculos do cristianismo, particularmente enquanto definição canônico-institucional. Contudo, Konings chega a firmar que “O leigo bíblico por excelência é Jesus de Nazaré. Ele não é sacerdote, e nem poderia ser, pois não era da tribo de Levi e sim, de Judá (cf. Hb 8,4); como também não pertencia a nenhuma classe superior, nem intelectual, nem econômica. Contudo, não lhe faltava autoridade, inclusive quanto ao domínio do sagrado, e isso se confirmava pelo poder que exercia sobre o “anti-santo”, os demônios. Judeu comum, próximo do povo simples, era piedoso, mas também crítico em relação aos abusos no templo, o que parece ter sido, como já dissemos, o ensejo imediato para sua condenação” KONINGS, Johan. O leigo na Sagrada Escritura. *Teocomunicação*, v. 48, n. 2, p. 139–148, 27 Dez 2018, p. 146. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/32324>. Acesso em 21 de abril de 2023; Cf. ALMEIDA, Antonio Jose De. Leigos E Leigas. *Atualidade Teológica*, v. XIX, n. 50, 23 Nov 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=26027&NrSecao=X3&nrseqcon=25498>. Acesso em: 21 abr 2023, p. 256.

¹⁸¹ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, 357-358.

¹⁸² CASTILLO, José Maria. *Teologia popular I: A boa-nova de Jesus: 1*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 55.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 56-57.

Jesus foi uma pessoa profundamente religiosa no sentido de que sua íntima relação com o Pai era fundamental em sua vida, revelando, porém, que o verdadeiro lugar de encontro com Deus é no humano, e a vida humana o princípio por excelência que deve orientar a conduta, a ética e a organização social como um todo. Nessa perspectiva é que Castillo defende que a ética cristã não é religiosa, mas laica. Seu fundamento não se encontra no sagrado, naquilo que está separado do “comum” e “laico” e inclusive visto como profano, mas pelo contrário: Jesus define como centro da fé e da vida cristã aquele mínimo comum entre todos.

O passo seguinte é compreender em que consiste esse mínimo comum entre os seres humanos, isto é, aquilo que nos define como tal, define a proposta evangélica e as principais preocupações de Jesus, enquanto princípios característicos de uma ética cristã autêntica.

2.5.2 O ser humano compreendido a partir da práxis de Jesus e como princípio do agir cristão

Para Castillo, Jesus pode ser compreendido como um homem ao mesmo tempo religioso e antirreligioso¹⁸⁴, cujo projeto de vida tem implicações políticas bastante concretas e práticas¹⁸⁵. A preocupação principal de Jesus, segundo Castillo, era a transformação do ser humano¹⁸⁶, da sua forma de pensar e agir, para que esse pudesse, conseqüentemente, mudar a sociedade, as relações entre si e com Deus.

Entretanto, segundo o autor, a fim de compreender melhor o que significa essa necessária transformação do ser humano pela humanização de Deus em Jesus, é necessário precisar melhor o que se pode considerar como aquilo que define o ser humano, ou ainda o mínimo comum existente entre todos os seres humanos. Apesar de reconhecer o desafio permanente na busca de uma definição do que é o ser humano, Castillo o define a partir de três elementos: carnalidade, alteridade e liberdade. O autor chega nesta conclusão ao observar que,

1) Todos os seres humanos somos, antes de tudo, *seres vivos de carne e osso*. Desse ponto de vista pode-se assegurar que onde falta o carnal ou, se preferirmos, *a carnalidade*, não há nem pode haver ser humano. 2) Todos os

¹⁸⁴ CASTILLO, José M. *La laicidad del evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2014, I. 119.

¹⁸⁵ CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesus*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987, p. 65-66.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 65.

seres humanos somos *seres sociais*. Portanto, a relação com o outro, a relação de *alteridade*, também é constitutiva de todo ser humano. 3) Todos os seres humanos somos *seres individuais*. Isso quer dizer que todos temos nossa condição pessoal que inclui a capacidade de decidir, ou seja, a *liberdade*. Sem esses três elementos constitutivos parece que não podemos falar de “ser humano” algum¹⁸⁷.

Castillo busca uma compreensão do ser humano por meio de categorias que antecedem àquelas culturais. Desse modo, fala de vida biológica característica do ser humano enquanto vinculada à carnalidade; não fala de corpo ou corporeidade pois já seria uma categoria cultural. Em seguida, define o ser humano como ser de relação social, isto é, de alteridade, categoria que não se reduz à noção de complementaridade entre macho e fêmea, diz Castillo, mas como propõe o relato bíblico (Gn 2), trata-se da alteridade enquanto ser de relação, comunicação e, definitivamente, de doação a alguém e com alguém¹⁸⁸. Por último, Castillo fala da individualidade própria do ser humano, ou seja, “da independência e a *personalidade* que é própria a cada qual, e que tem sua manifestação básica na *liberdade*, [...]”¹⁸⁹ de cada indivíduo.

Com base nesses pressupostos, a tese defendida por Castillo é a de que justamente essas três realidades próprias da condição humana estão contaminadas pela desumanização. Em outras palavras, como propõe o mito adâmico e que a Igreja chamou de pecado original, percebe-se que crescem conjuntamente o humano e o inumano. Vide o processo civilizatório e de desenvolvimento humano, bem como seus desejos e escolhas, em suma, tudo parece estar marcado pelo humano e em seu reverso pelo inumano, como aponta Castillo¹⁹⁰.

Justamente por conta dessa realidade dúbia que parece superar as possibilidades humanas de solução é que a salvação do ser humano se dá por meio de Jesus. Porque esse, enquanto plenitude do ser humano, precisamente porque supera e elimina qualquer indício de desumanização, transcende o humano revelando-se de condição divina¹⁹¹. Segundo Castillo, “dessa maneira tão simples, como inesperada, *a transcendência divina se torna presente na imanência humana*”¹⁹²

¹⁸⁷ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus*: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 283.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 295.

¹⁹² *Ibid.*, p. 295.

pois o lugar de encontro escolhido por Deus entre o divino e o humano, não foi o primeiro, mas esse último, assim como é o caminho para encontrar Deus.

Para Castillo, consequência direta dessa antropologia cristológica é que Jesus centrou sua atenção, interesse e preocupação nesses três elementos constitutivos do ser humano, indicando com isso os princípios basilares de sua conduta, a saber: o cuidado pela vida em sua condição carnal; a insistência em melhorar as relações humanas de alteridade a fim de garantir o respeito, a tolerância e a estima; bem como, em tudo isso, agiu respeitando a liberdade de cada indivíduo, como ver-se-á adiante.

2.5.2.1 Jesus e a saúde humana

Segundo Castillo, se atesta o quanto Jesus se preocupou com o primeiro elemento constitutivo do ser humano, a carnalidade. Pode-se observar as inúmeras referências presentes nos Evangelhos sobre os feitos de Jesus relacionados à saúde humana e o cuidado pela vida¹⁹³.

Ao falar das curas, milagres, e reavivamento realizados por Jesus, Castillo reconhece que inúmeras são as questões que emergem sobre autenticidade destes fatos e a compreensão do que fora chamado de milagres. Não obstante, o autor não se perde nas tentativas de esclarecer cada uma dessas questões, embora reconheça a pertinência de cada uma delas. Segundo ele, frequentemente as pessoas se perdem na busca por compreender o que não está ao nosso alcance ou naquilo que os relatos bíblicos não querem necessariamente explicar, e se esquecem de ver o que está diante dos olhos.

Para Castillo, uma das primeiras preocupações que se deve ter é pensar “o que nos querem dizer esses relatos a respeito do que mais interessava a Jesus e o que nos ensinam sobre o Deus que se revela a nós na vida e nas ações de Jesus. Isso é o que nos interessa antes de tudo e acima de tudo”¹⁹⁴. Para ele, com base nesses diversos relatos, a saúde das pessoas é uma das coisas mais importantes para Jesus, e enquanto revelação de Deus, aquilo que mais interessa e preocupa o próprio Deus. Nesse sentido, diz o autor,

¹⁹³ No total são 82 relatos ou referências explícitas sobre essa temática, 26 referências no Evangelho segundo Mateus, 23 no de Marcos, 29 no de Lucas e 4 no de João. CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 302.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 305.

uma das coisas que Deus quer acima de tudo e que mais interessam a Deus é a saúde, a vida, a dignidade e a felicidade dos seres humanos. Trata-se, portanto, de uma mensagem religiosa que modifica radicalmente a religião. [...]. Dito de outra forma, para Jesus – e para o Deus de Jesus – o humano vem antes do sagrado, antes do religioso e, inclusive, antes do supostamente divino¹⁹⁵.

Essa preocupação de Jesus por um dos aspectos mais elementares do ser humano, não só abala as prerrogativas religiosas, mas igualmente a própria imagem que ainda hoje se pode ter e pregar de Deus, totalmente oposta à forma como ele se mostra. Para Castillo, isso redefine nossa compreensão de quem é e como é Deus. Não é o Deus do poder, dos feitos estrondosos e dos prodígios, mas o Deus que se mostra a nós como exemplo surpreendente da mais íntima humanidade¹⁹⁶.

Castillo apresenta ainda dois momentos, em particular, testemunhados pelos Evangelhos em que atestam como para Jesus ocupa um lugar central a luta em favor da vida em abundância para todos e como este é o princípio ético moral determinante de sua conduta.

O primeiro momento apresentado por Castillo se trata quando os doutores da lei e fariseus pediram a Jesus um sinal (*semeion*) (Mc 8,11-12; Mt 12,38-39; Lc 11,24-26). Vale ressaltar, diz o autor, que não lhes pedem um milagre, tido como algo de certa forma comum naquele contexto, como parte essencial do fato religioso em seu conjunto, possível de ser realizado, sobretudo nas curas, por toda pessoa daquela época que se destacasse por qualidades exemplares¹⁹⁷. Não lhes foi pedido um milagre, portanto, mas um sinal do céu a fim de tentá-lo, de forma que não pudesse haver equívocos e que claramente testemunhasse a favor de Jesus.

Por sua vez, Jesus disse aos doutores e fariseus que não lhes daria outro sinal, senão aquele de Jonas, que sobreviveu após ficar três dias no ventre de um grande mamífero. Segundo Castillo, embora esse episódio de Jonas citado por Jesus possa, de alguma forma, fazer referência à ressurreição, o que na realidade indica “é que o ‘sinal’ da autenticidade de Jesus, o ‘sinal’ que o céu dá em favor de Jesus, não está no fato de Jesus fazer prodígios e maravilhas, mas em Jesus vencer a morte”¹⁹⁸. Ou seja, está no fato de que em Jesus Deus se revela como vida e doador da vida em

¹⁹⁵ CASTILLO, José M. Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 306-307.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 307.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 305-306.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 309.

abundância para todos, não só na eternidade, mas desde já, contra todas as forças da morte, sobretudo estruturais.

O segundo momento paradigmático apresentado por Castillo acontece quando João Batista é preso por Herodes. Ouvindo falar de Jesus, envia mensageiros para perguntar-lhe se era ele mesmo o Messias “aquele que havia de vir” (Mt 11,3; Lc 7,19) ou deveriam esperar outro. À pergunta dos mensageiros a Jesus, sobre quem era ele, Jesus responde de outra forma. Não diz quem é, mas o que faz, ou melhor, “disse o que fazia, concretamente o que fazia em favor da saúde de enfermos, aleijados e pessoas que sofrem”¹⁹⁹. De outra forma, o que Jesus afirma é que sua identidade se define pelo critério histórico, e mais ainda, por aquilo que se pode ver e ouvir que ele faz em favor da vida (Mt 11,41; Lc 7,22).

Dessa forma, diz Castillo, só se pode conhecer Jesus ali onde a ação alivia o sofrimento humano e favorece a vida de modo concreto e visível²⁰⁰, onde se toca a carne humana e se opõe a tudo o que impede à vida. De igual modo, só pode ser identificado como seu discípulo quem segue por esse caminho e faz as mesmas coisas que Jesus fez. Afinal, argumenta o teólogo, a Boa Notícia trazida pelo Nazareno, sobremaneira aos que estão à margem, não se trata de um discurso, mas de mudar sua realidade.

2.5.2.2 Jesus e a alteridade

O segundo critério, intimamente ligado ao anterior, com que se preocupou Jesus, diz Castillo, é a construção de relações sociais sadias. Isso pode ser constatado a partir de uma análise das refeições do Galileu com diversas pessoas, onde se partilhava não só o alimento, mas o momento com o outro, capaz de ressignificar a vida. Ademais, nestas refeições, diz o autor, Jesus revela características importantes de Deus, que se revela profundamente humano.

Para Castillo, não é possível realizar uma boa cristologia ou conhecer profundamente Jesus, que nos revela Deus, prescindindo do tema da comida. Isso porque, o alimento é algo fundamental para o ser humano, bem como a comensalidade, isto é,

¹⁹⁹ CASTILLO, José M. Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 310.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 311.

a circunstância de comer partilhando a comida na mesma mesa, em companhia de outras pessoas. Porque, nesse caso, o fato de comer envolve a vida inteira, é alimento e força não apenas para o estômago e o sangue, mas também para o espírito, para a necessidade que todos temos de companhia, de escuta, de ser escutados. [...] a necessidade de uma experiência que dê sentido de totalidade a nossa vida e às nossas relações²⁰¹.

Nessa perspectiva, Castillo fala que, no ato da refeição, a carnalidade e alteridade se unem e se fundem, as duas dimensões mais básicas e fundamentais do ser humano. Na alimentação fazemos e refazemos nossas forças, assim como se o alimento é partilhado com outro(s) nos comunicamos,

rompemos nosso isolamento e nossa solidão e, sem saber exatamente por que nem como, nos sentimos mais próximos uns dos outros, de forma que, na intimidade da refeição ou da ceia, caem por terra muitas de nossas barreiras de distanciamento e falta de comunicação, nos tornamos mais transparentes e nos fundimos de alguma maneira, em uma autêntica comunhão²⁰².

Trata-se de um momento de profunda experiência humana e humanizadora, por meio da qual Jesus revelou e revela Deus e por meio da qual se continua a encontrar-se com Ele, mesmo que enquanto dividimos a mesa nem pensemos nele²⁰³. Nestes momentos em que se vive e se partilha o que há de mais humano, superando as diferenças, a humanidade transcende a si mesma e nos permite tocar o divino presente no meio de nós, pois é Deus mesmo que se comunica na partilha e na fraternidade.

Castillo ousa dizer que, para Jesus, o tema da saúde e da comida o preocupou mais do que os temas do culto, da liturgia, dos rituais religiosos e mesmo a oração²⁰⁴. Entretanto, o primeiro aspecto importante a ser analisado é saber com quem comia Jesus, ou seja, quem eram aqueles com quem partilhava a refeição. Afirma o autor, partindo dos Evangelhos, que nunca Jesus partilhou a mesa com os dirigentes oficiais da religião ou autoridades políticas: sacerdotes, senadores ou doutores. Por sua vez, se sentava à mesa com todas as demais pessoas, sobremaneira os difamados e

²⁰¹ CASTILLO, José M. Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 324.

²⁰² *Ibid.*, p. 328.

²⁰³ *Ibid.*, p. 326.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 325. No todo existem 137 referências ao tema da comida e da partilha dessa: 28 no Evangelho segundo Mateus, 22 em Marcos, 56 em Lucas e 31 em João. Essa abundante documentação corrobora para compreender aspectos importantes da imagem desconcertante de Deus.

marginalizados da sociedade, como samaritanos, mulheres, publicanos, demais pecadores e, inclusive, não judeus (Mc 8,1-10).

Esses fatos revelam duas características importantes da imagem de Deus revelado em Jesus: primeiro, não se identifica com qualquer forma de dominação, de qualquer espécie que seja segundo, não ficou submisso e limitado pelas normas sociais religiosas judaicas que o impedissem de se aproximar e partilhar a vida com as pessoas das mais variadas condições desprezíveis²⁰⁵. Para Castillo, vale se deter, por um instante, no fato de Jesus ter partilhado a mesa, de modo particular, com os mais pobres daquele tempo. Segundo o autor, a importância de partilhar a mesa com os últimos, para Jesus, assinala uma inversão da “ordem” desse mundo, pois o que para o sistema é *Kosmos*, para Jesus é *Kaos*”, isto é, tempo de qualidade, gratuidade e presença de Deus.

Esse radicalismo humano de Jesus, revela ainda algo mais profundo. Como Jesus se revelou a nós a partir do mais basicamente humano, do que é comum a todos, ao comer com os últimos, que nada mais têm que sua condição humana, mostra sua identificação plena com a humanidade. Faz os últimos de seu tempo sentir a proximidade de Deus. Ao mesmo tempo que quando nos pede para realizar o mesmo com os últimos de nosso contexto, revela o caminho para se encontrar com Ele. Nas palavras do autor,

foi a partir dali, do minimamente humano, que Jesus nos revelou quem é Deus e como é Deus. Com isso, Jesus nos disse que Deus está presente, se identifica e se funde com o que é comum a todos seres humanos. De modo que a partir desse âmbito de conhecimento é que podemos saber o que é Deus, como é Deus e o que Deus quer. Repito que não se trata de uma questão social, mas de uma condição de humanidade; é na base humana que Deus se faz presente e se nos dá a conhecer²⁰⁶.

Um segundo aspecto, que decorre dessa “violação” das normas e exigências religiosas relacionadas à alimentação e a purificação, é o fato de que Jesus revela um Deus que antepõe ao ritualismo religioso à experiência humana, aquilo que é considerado profano e laico²⁰⁷ ainda hoje.

Segundo Castillo, esse aspecto profundamente humano da partilha do alimento e da vida à mesa foi tão importante para Jesus que é dessa forma que desejou

²⁰⁵ CASTILLO, José M. Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 333.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 335.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 334.

despedir-se dos seus. Antes da sua paixão, morte e foi assim que os atestou que estava vivo, ressuscitou e podia comer com eles novamente. Afirma o autor que, embora a última refeição de Jesus seja o momento considerado da instituição da eucaristia, o memorial que até hoje é atualizado em cada missa, antes, porém trata-se de uma refeição. Não há o cumprimento de rituais religiosos, mas o que todo os relatos evangélicos destacam é a experiência humana que viveram naquela noite²⁰⁸.

Naquele contexto, se tratava de uma ceia de despedida, despedida definitiva e trágica, pois logo em seguida Jesus iria se entregar. Ademais, Jesus anuncia que um dos que ali estavam iria traí-lo e outro, iria negar por três vezes que o seguia e o conhecia (Mc 14,17-21; Mt 26,20-25; Lc 22,21-23; Jo 13,21-30). Em suma, se fala de uma ceia singular, da qual se faz memória ainda hoje na Igreja, na presença de Jesus “associada a uma traição e uma negação”²⁰⁹. É considerando tudo isso que se deve fazer memória, diz Castillo, pois assim os evangelhos anunciam a fidelidade de Jesus e o cumprimento de sua promessa mesmo diante dos nossos comportamentos inumanos²¹⁰.

Os discípulos puderam experimentar a transcendência ao abandono, as negações e covardias, com as aparições de Jesus após a sua ressurreição (Lc 24,30-31; 24,41-42; At 1,4; 10,41; Jo 21,8-14). Embora, diz o autor, o intuito por excelência dessas teofanias sejam atestar que Jesus está vivo e é o mesmo que convivia com eles, é paradigmático que isso aconteça, sobretudo, por meio da partilha do alimento e da vida à mesa, entre Jesus e os seus amigos²¹¹. E não só naquele tempo, mas ainda hoje em cada missa, isto é, refeição em que há comensalidade, superação das diferenças e contendas ao redor do altar, para que se sobressaia a comunhão que torna presente o divino na experiência humana²¹².

2.5.2.3 Jesus e a felicidade humana

A terceira e última característica, em estreita conexão com as anteriores – a saúde e a alteridade -, que, segundo Castillo, marca a condição humana diz respeito

²⁰⁸ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 341.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 344.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 344.

²¹¹ *Ibid.*, p. 347.

²¹² *Ibid.*, p. 346; 348.

à questão da individualidade e da liberdade. As relações entre as pessoas, diferentemente dos animais, embora seja uma necessidade, “são sempre relações em que cada um orienta e realiza a partir de sua própria liberdade”²¹³. Em outras palavras, o autor afirma que justamente devido ao dado da liberdade, do qual todo indivíduo é dotado, as relações de enamoramento, amizade, por exemplo, trazem tanta felicidade, pois se sabe que o outro ama porque assim deseja na sua liberdade. E o contrário também é verdade, ou seja, nos casos de traição, ódio e injustiça²¹⁴ dói profundamente por saber que esses atos foram cometidos livre e conscientemente.

Ao afirmar tudo isso, Castillo prescinde demasiadamente dos diversos condicionamentos que hoje sabe-se existir no exercício da liberdade individual, das escolhas e decisões de cada sujeito é capaz e obrigado a tomar ao longo de sua vida. Por outro lado, é verdade que todos os seres humanos são dotados de liberdade e inclusive alguns testemunham que é possível vivê-la mesmo em condições limites, como o próprio Jesus.

Ao falar dessa forma toca-se em um ponto fundamental da tese de Castillo a esse respeito, a saber: como o exercício da liberdade, numa vida de serviço ao outro, possibilita realização e felicidade. Isso, porém, é possível somente através do gerenciamento do desejo nas relações humanas interpessoais. Segundo o autor, a felicidade humana, à qual todos anseiam, foi uma das preocupações centrais de Jesus, juntamente com as anteriores: ter saúde e partilhar a vida.

Isso permite compreender por que “Jesus curou os enfermos, acolheu os pobres, as pessoas marginalizadas, perdoou os que se sentiam pecadores, pôs em primeiro lugar em suas preferências a todos que se sentiam desamparados e infelizes nesta vida”²¹⁵ a fim de proporcionar-lhes felicidade. Mas não só isso, segundo Castillo, o mais eloquente está no sermão da montanha, isto é, no tratado sobre a felicidade na convivência humana ensinado por Jesus.

O autor assim denomina esse texto bíblico, pois, diz que é exatamente a isso que se refere, tanto a versão mais ampla, em Mateus (5,3-12) como na mais resumida de Lucas (6,20-23). Assim, paradoxalmente, na visão e na proposta de Jesus, “o que realmente nos faz mais felizes como seres humanos é aquilo que, de acordo com ‘a

²¹³ CASTILLO, José M. Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 350.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 351.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 351.

lei do desejo', mais desgraçados nos faz"²¹⁶. A chave de leitura para compreender como a fome, o sofrimento, o anseio pela justiça e a perseguição podem ter suas raízes fincadas no terreno da felicidade; diz o autor é o desejo, pois,

Aquele que procura, cobiça e deseja o que não é possível ter neste mundo e nesta vida, do modo como a vida e o mundo estão "organizados" e tal como o sistema estabelecido funciona de fato, a cobiça e o desejo são, para aquele que os alimenta, a causa e a origem de seus sofrimentos, amarguras, ressentimentos e violências. Pelo contrário, aquele que orienta suas vontades e desejos em função da felicidade dos outros, esse é quem alcança a felicidade que se pode alcançar na presente ordem de coisas²¹⁷.

Trata-se, portanto, de alcançar e viver a felicidade que é possível ter neste mundo²¹⁸ de modo realista e concreto. Isso não se dá adequando-se ao discurso e às promessas do sistema ou da ordem econômica e política estabelecida, nem mesmo idealizando que neste mundo não haja pobres, nem sofrimento, injustiça ou perseguição. O caminho consiste no esforço e na luta para que neste mundo haja menos desigualdade, menos violências, menos injustiças, mais paz, harmonia e justiça²¹⁹.

Um detalhe importante em tudo isso, segundo Castillo, é que as bem-aventuranças tratam do projeto do Reino de Deus, ou melhor, de como ele reina e o que acontece quando isso ocorre. Deus reina,

Não mediante obrigações ou imposições autoritárias, mas mediante a reorientação do desejo, de nossos anseios, vontades e cobiças mais determinantes, no sentido de descentrar nossos desejos, para que não estejam centrados e concentrados em nossa própria e particular felicidade, em nossos interesses e conveniências, mas dirigidos ao que torna felizes os demais²²⁰.

Foi isso que Jesus propôs, mas sobretudo, foi isso que viveu. Toda sua vida pode ser definida, segundo Pedro, como aquele que passou "fazendo o bem" (At 10,38) vencendo toda a desumanização²²¹ revelando ao ser humano quem ele realmente é e qual a sua dignidade, por meio de uma reorientação do desejo. A centralidade do desejo em toda essa questão, tem uma razão de ser, diz Castillo, pois,

²¹⁶ CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus*: Ensaio de Cristologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 352.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 352.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 353.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 353.

²²⁰ *Ibid.*, p. 353.

²²¹ *Ibid.*, p. 354.

citando René Girard, afirma que a raiz de toda violência e os sofrimentos que acarreta está no desejo²²².

Ademais, isso já aparece no último mandamento do decálogo, em que se proíbe não uma ação, mas o desejo, não cobiçar a casa, a mulher, o servo, a criada, o touro, o asno e tudo que pertence ao outro (Ex 20,17). Segundo o autor, o verbo cobiçar parece, num primeiro momento, indicar um desejo perverso. Mas uma vez que é a tradução do verbo hebraico *'awân* ou *hâmad*' percebe-se então que designa um desejo neutro, ou seja, comum e inerente a todos os seres humanos. Resulta disso a conclusão do autor de que justamente porque esse desejo é vivido e experimentado por todos, se não fosse advertido, mas até mesmo fomentado, toda e qualquer comunidade terminaria em ruínas, pois o que a lei pretende preservar é a violência interna que antecede todas as demais.

Jesus não só evita guiar-se por esse desejo comum a todos, mas o reorienta na direção que permite felicidade. Assim ele revela que o caminho e a espiritualidade de todo aquele que o deseja seguir implica a mesma atitude. Pois “uma vida em que se assume como critério determinante orientar os próprios desejos de modo que coincidam com os desejos de felicidade dos demais, é a forma de vida mais crucificada que se possa imaginar”²²³. Afinal, a ascese do desejo é muito mais exigente que a do corpo, não se realiza com práticas individualistas somente entre eu e Deus, mas diz respeito a colocar a vida à disposição dos outros que encontrar pelo caminho, sendo sensível às suas necessidades e com o firme objetivo de o fazer feliz.

2.6 Considerações finais

À guisa de uma conclusão, em primeiro lugar, buscou-se perceber a mudança de paradigma que se desenvolveu sobre a compreensão, o papel e a prática da teologia moral ao longo da história do cristianismo, até o Concílio Vaticano II, entre avanços e retrocessos. Em seguida, analisar como a reflexão teológica de José Maria Castillo parece responder ao pedido conciliar expresso no Documento *Optatam Totius*, de

²²² Castillo cita a obra GIRARD, René; CAMBINI, Martha. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. São Paulo: Paz & Terra, 2012. Cf. CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 355.

²²³ *Ibid.*, p. 356.

uma teologia moral mais alimentada pelas Sagradas Escrituras e capaz de contribuir para que os cristãos produzam frutos na caridade.

Sobre o primeiro aspecto, observou-se que, no período que vai desde a Igreja primitiva até a Patrística, fé e vida estavam intimamente ligadas, de modo que a segunda era uma resposta àquilo que se professava, particularmente numa vivência comunitária alimentada pela Palavra. Em seguida, no período Escolástico, a compreensão de uma teologia moral propriamente dita se encontrava ainda em gestação. O que se tem até então são os penitenciais e posteriormente as sumas a serviço dos confessores na aplicação do sacramento da penitência.

A Teologia Moral conquista o seu reconhecimento científico apenas com o Concílio de Trento, marcado por um contexto conturbado de reforma e antirreforma que impactará fortemente na compreensão do agir moral cristão. O Concílio define a moral como mediação divina sobre o ser humano e a resposta deste ao dom de Deus, expresso, exclusivamente por meio da contrição e confissão.

Os desdobramentos que marcaram a história, anos depois, como a construção dos seminários, restringiram a teologia moral como função clerical de analisar os casos e decidir que penitência aplicar aos mesmos. Fala-se aqui do casuismo que perdurou durante séculos e marcou a compreensão antropológica e a vivência da fé cristã. Esse paradigma buscou, erroneamente, encaixar a vida em sua dinamicidade nos limites das normas. Logo isso mostrou-se impossível, cuja saída encontrada variou entre o laxismo e o probabilismo.

Uma postura intermediária que apontava para necessidade de uma renovação na reflexão e no método da teologia moral foi a de Afonso Maria Ligório. Para Afonso, era de suma importância levar em consideração a consciência e a prudência pessoal, isto é, atentar-se para o como, na vida concreta e única de cada pessoa, ela foi capaz de acolher a graça e agir de acordo com ela em determinada situação. Assim, a principal contribuição de Afonso foi inserir a doutrina do ato moral no coração da teologia moral e da consciência, de modo que, na sua concepção, a casuística deveria ser pensada de tal forma que sua execução pudesse ser feita com prudência e flexibilidade.

As contribuições de Afonso na reflexão sobre a teologia moral tornam-se uma precedente para a necessidade de rever os pressupostos e os princípios sobre os quais se compreendia o ato moral na dinâmica da vida e da história. Os principais

avanços nesta direção provêm da Escola de Tübingen e sua influência no Concílio Vaticano II, entre o final do século XIX e grande parte do século XX.

Neste período, com a ascensão do Iluminismo e a criação dos Estados, por estar inserida em um ambiente marcado pelas ideias iluministas, a Faculdade Católica de Tübingen optou pelo caminho do diálogo, optando pelas categorias de existência e história para repensar a moral cristã. Os diversos expoentes (como J.M. Sailer; J.B Hirscher; Otto Schilling, etc.) dessa Escola de pensamento souberam muito bem utilizar-se dessas categorias para propor uma teologia moral próxima à vida e aos dramas humanos. Assim iluminava-os a partir da Escritura com uma proposta de seguimento a Cristo. Dentre eles, merece destaque especial Bernard Häring, devido a elaboração de uma verdadeira síntese das contribuições dos teólogos anteriores, intitulado *La legge di Cristo*.

A principal contribuição de Häring consiste em romper com o método manualístico e propor uma teologia moral fundamentada no Cristo, de orientação positiva, preocupado com o formar consciências e cristãos responsáveis por suas ações no caminho do discipulado. No deslocamento da atenção da teologia moral dada ao objeto, dos atos morais para o sujeito deles. Häring aposta no princípio antropológico-cristológico como base da teologia moral, o que ia ao encontro dos anseios de renovação pré-Vaticano II. Essas preocupações de Häring antecedem o que virá a ser as preocupações de Castillo, embora esse parta da cristologia para depois pensar os desdobramentos éticos morais da fé.

A Igreja, como um todo, não poderia continuar olhando para a moral a partir de uma base filosófica abstrata, objetivando os atos morais à revelia do sujeito concreto que os realiza, nem mesmo enfatizar demasiadamente a sexualidade como o lugar por excelência donde provêm os pecados realmente graves, ou ainda permanecer somente condenando os erros daquele tempo. Era urgente assumir uma antropologia teológica que olhasse o ser humano de modo histórico, social e dinâmico e apresentasse a beleza da ordem moral centrada na pessoa de Cristo, revelador de Deus e do ser humano, por meio de um discurso científico.

A esse respeito as definições conciliares foram felizes, tanto negando o esquema *De ordine morali*, como nas afirmações presentes na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre o ser humano, sua dignidade, autonomia e consciência, como lugar onde Deus fala e o sujeito decide. Ademais, no tocante a teologia moral propriamente dita, o Concílio faz um pedido no Decreto *Optatam Totius* 16, sobre a

necessidade de um estudo que seja científico, alimentado pelas Sagradas Escrituras, capaz de evidenciar a vocação dos fiéis em Cristo e a necessidade de esses produzirem frutos na caridade. Em outros termos, o desafio posto era saber como conjugar a autonomia humana com a plenitude da revelação em Cristo, na perspectiva de uma teonomia ou autonomia teônoma.

Ao que parece, José Maria Castillo respondeu bem a esse desafio por meio de uma cristologia ascendente, em que a vida de Jesus aparece como interpelação ética contínua e pertinente ainda hoje. Na reflexão teológica de Castillo a necessidade de voltar ao Jesus de Nazaré é fundamental para compreender como o dado da encarnação é antes de tudo a humanização de Deus, isto é, Deus que se fez fragilidade. Ao comungar assim da condição humana e, mais do que isso, revelar ao ser humano quem ele é, Jesus ensina que o caminho para Deus não é outro senão o da humanização.

Para Castillo, é preciso situar historicamente Jesus no contexto da Palestina do século I, optando por viver na Galileia, região malvista e desprezada pelos judeus devido a não-fidelidade exímia às leis religiosas, além de marcada pela injustiça e opressão. Assim, para o autor, percebe-se que Deus opta por se revelar identificando-se com os últimos, invertendo a ordem vigente e colocando o ser humano acima das leis e normas. Isso tudo como fruto do chão em que pisava, mas principalmente da abertura e gradual adequação à ação do Espírito.

Trata-se de enxergar o ser humano a partir daquilo que o faz ser quem é, a saber: a vida, a alteridade e a liberdade. Pois foi a partir daquilo do qual todos comungamos que o próprio Deus se fez semelhante a nós e o lugar onde se pode encontrá-lo: no serviço aos últimos. O imperativo ético por excelência da práxis de Jesus, foi, nessa perspectiva, saciar a fome, curar as relações e respeitar a liberdade de cada um sujeito, propondo um caminho de reorientação do desejo humano em vista da felicidade verdadeira, que não se alcança no culto a si mesmo, mas na abertura a os outros, nos quais se encontra o Outro por excelência.

Em suma, a proposta de Castillo é a de que a cristologia, quando fiel às suas fontes, revela uma ética cristã que, antes de ser religiosa é laica, porque parte do humano, e somente nele se encontra com o Deus de Jesus. Deus esse que se opôs e continua se opondo à religião quando esta não propõe superar a desumanização, mas um culto que ameniza a consciência por meio do cumprimento individual de normas e regras sagradas. O caminho, portanto, não é esse, mas o de saciar a fome

de quem nada tem, o de partilhar a mesa com os estranhos e o de reorientar o desejo a fim de que coincidam com o desejo de felicidade dos demais.

Esses elementos são os que constituem a ética de Cristo e a práxis necessária dos que desejam ser cristãos ainda hoje: deixar se interpelar e se opor de forma concreta (antes de tudo humana e não religiosa) a tudo aquilo que desumaniza, exclui e oprime ainda. Por fim, o que resta saber é como essa análise e princípios cristológicos da proposta castilliana pode ser vivida na prática social e individual. E com isso endossar o coro daqueles que já apontam para caminhos alternativos, em tempos ditos pós-modernos, marcado por inúmeros desafios e complexidades.

CAPÍTULO III
A FORMAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA MORAL CRISTÃ NA SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA: A RELEVÂNCIA DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS
CRISTOLÓGICOS

*“Sólo le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente
Que la reseca muerte no me encuentre
Vacío y sola sin haber hecho lo suficiente”*
Mercedes Sosa

Introdução

No capítulo primeiro, buscou-se compreender os reveses e as crises da sociedade atual, dita pós-moderna – marcada especialmente pela lógica neoliberal, ligada às mídias digitais, capaz de intensificar a assimilação dos imperativos éticos empresariais pelos sujeitos. No capítulo segundo, analisou-se os diversos momentos históricos do desenvolvimento da teologia moral, cujo acontecimento conciliar do Vaticano II suscitou um *aggiornamento*, na forma de conceber a pessoa e sua ação, pedindo uma renovação nos estudos eclesiais sobre a moral. Pedido esse que a teologia de José Maria Castillo parece contribuir de modo muito satisfatório, por meio do método cristológico ascendente, mostrando que da vida de Jesus emergem princípios basilares para a formação da consciência e a humanização.

Neste terceiro capítulo, a pesquisa propõe um caminho alternativo de formação da consciência moral na pós-modernidade, a partir do paradigma cristológico apresentado por Castillo. Tendo como base a vida de Jesus de Nazaré, apresentar-se-á a metamorfose interior e o seguimento como condição necessária que possibilita interiorizar os princípios de sua ética, numa vida de constante discernimento, segundo seus parâmetros. Em última instância, fala-se de uma ética cristã de princípios laicos, que visa à humanização, isto é, a realização pessoal à medida em que se compreende a vida como dom recebido e se vive ela tornando-a dom para os outros, por meio de um agir livre e responsável.

Para isso, num primeiro momento, buscar-se-á repropor a moral como uma dimensão fundamental do ser humano e indispensável para o desenvolvimento da pessoa humana e cristã. Em seguida, apresentar-se-á como paradigma moral uma ética cristã laica, que pressupõe uma metamorfose interior e impele ao seguimento a Jesus, efetivando-se pela via do discernimento. Por fim, a pesquisa evidenciará algumas pistas para viver concretamente a fé cristã no âmbito individual, social e

eclesial, a partir do que propõe Castillo e do que já está em curso como a proposta de Francisco sobre a Economia de Francisco e Clara e o Pacto Educativo Global.

3.1 Repropor a ética e a moral num contexto pós-moderno

No primeiro capítulo desta pesquisa, foi possível perceber a crise ética e moral presente na raiz das próprias transformações características da pós-modernidade. Isso porque, juntamente com a derrocada do projeto moderno, a busca por ordenar a vida e a sociedade, por meio de conjuntos de normas estabelecidas unicamente segundo o princípio da razão, mostrou-se igualmente fracassada diante da imprevisibilidade dos acontecimentos da vida e das decisões humanas. Todavia, com a ascensão da pós-modernidade, a própria concepção de ética e sua necessidade para vida passaram a ser criticadas e até mesmo relativizadas, instaurando um campo aberto de discussões a esse respeito, em meio a uma pluralidade cultural e interesses políticos-ideológicos preocupantes.

Diante dessa realidade instável, propõe-se aqui um retorno aos conceitos de ética e moral, no diálogo entre filosofia e teologia, como pressupostos necessários para (re)orientar a vida e as relações humanas à luz da fé cristã na pós-modernidade. Apresentar-se-á a definição do sujeito como ser moral, bem como a concepção de consciência numa visão laica e cristã, e como essa tríade formada pela ética, moral e consciência diz respeito a uma estrutura antropológica intrínseca que torna possível experiências humanizadoras, no caminho de um desenvolvimento pessoal e comunitário profundo e premente hoje.

3.1.1 Definição de ética e moral no diálogo entre filosofia e teologia

Os conceitos de “ética” e “moral” têm sido muito utilizados, ainda hoje, como sinônimos, sobretudo pelo senso comum, ao referir-se às normas, regras e formas determinadas de agir do sujeito e que hoje se encontram em crise. Entretanto, na presente pesquisa, optou-se pela linha de reflexão que os diferencia, tanto etimologicamente como metodologicamente, obtendo assim uma valorização significativa de sentido de ambas as expressões, importante para a exposição a seguir.

Segundo Lima Vaz, com base em Aristóteles, “ética” corresponde ao termo *ethos*, que é a transliteração de dois vocábulos gregos, a saber: *ετος* escrito com *épsilon* no início, e *ητος* escrito com *eta* no início¹. Essa diferenciação na escrita dos termos em grego expressa o duplo significado condensado na palavra latina *ethos*. No primeiro caso, quando escrito com *eta* (*ετος*), designa a casa do homem, sua morada, lugar de refúgio e proteção², ou seja, o habitat que sustenta o seu ser e estar no mundo, bem como torna possível sua sobrevivência nele. Para o autor,

A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações³.

Entretanto, o *ethos* neste primeiro sentido não deve ser confundido com as características da personalidade individual ou o temperamento⁴, com que cada sujeito já nasce caracterizado, mas corresponde à noção de caráter, como o modo de ser que todo sujeito vai se apropriando ao longo da vida, numa construção permanente de si mesmo.

No segundo caso, em que *ητος* é escrito com *épsilon*, refere-se à forma como a apropriação desse modo de ser pelo indivíduo se dá, ou seja, através da repetição de determinado comportamento, do hábito de praticá-lo, quase sempre em contraposição aos anseios de sua natureza e desejo (*órexis*)⁵. Isso dá forma ao seu caráter, ao mesmo tempo em que se tornam princípios orientadores de novas condutas do indivíduo. Segundo Cortina,

o *ethos* será essa segunda natureza que só os homens [seres humanos] podemos adquirir a partir da primeira, recebida sem responsabilidade de nossa parte, e por sua vez ‘chão firme, o fundamento da práxis, a raiz de que brotam todos os atos humanos’⁶.

Por sua vez, o significado de “moral” do vocábulo latino *mos*, ou *mores* no plural, aproxima-se demasiadamente deste segundo significado grego de *ethos*,

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia II. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12.

² *Ibid.*, p. 12

³ *Ibid.*, p. 13, grifo do autor.

⁴ CORTINA, Adela. Ética Filosófica. In: VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 131.

⁵ VAZ, *op. cit.*, p. 14.

⁶ CORTINA, Adela. Ética Filosófica. In: VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 131, p. 131.

descrito por Lima Vaz, ou ainda, de sua definição de tradição ou tradições, transmitidas sobretudo oralmente e por meio da vivência de antepassados, que se preservam ao longo da história⁷.

Assim, para Cortina, moral diz respeito a um modo de reflexão e linguagem, ou seja, um determinado conjunto de regras e normas que determinam a conduta do sujeito na vida cotidiana, e na esteira da história dos saberes essa é tão antiga quanto a humanidade⁸. A moral, na perspectiva de Cortina, apresenta-se por meio de juízos valorativos ou prescritivos, mas não descritivos, pois esse último é realizado pela reflexão ética posterior. Além disso, tais juízos morais não arrogam para si verdade ou falsidade, evoluindo juntamente com o *ethos* dos povos, ao longo da história⁹.

Já a ética, para Cortina, ao contrário de Lima Vaz, seria um segundo nível de reflexão, que procura classificar e denominar adequadamente essas diversas morais a partir de características que a determinam¹⁰. Dessa forma, a ética refletiria sobre o fenômeno da moralidade, enquanto objeto material de sua ciência.

Em síntese, pode-se afirmar que a ética consiste tanto na construção dessa “casa” (*ethos*) que define o caráter do sujeito, quanto a ciência que descreve o fenômeno moral e suas diversas manifestações, e as apresenta sistematicamente segundo as características que as determinam. Ela corresponde, assim, a um momento posterior de reflexão que engloba a moral, enquanto objeto de sua análise. Por sua vez, a moral aponta diretamente para a forma, ou melhor, as diversas formas de conduta assimiladas pelo indivíduo e manifestadas por ele no seu dia a dia, devido às tradições que as conservaram e as transmitiram ao longo da história.

Cabe compreender, a partir disso, como se dá o processo que vai da assimilação (*ethos*) de determinadas normas ou tradições (moral), até o momento em que se tornam hábitos e, por fim, princípios norteadores do agir do sujeito. Em outras palavras, como ocorre a relação entre moral, hábito e *ethos* na estrutura interna de cada indivíduo e como isso é possível em íntima relação com a consciência e a liberdade humanas favorecendo a posteriormente a vivência da fé cristã.

⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 2000, p. 17-19.

⁸CORTINA, Adela. Ética Filosófica. In. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 133.

⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

3.1.2 O Ser humano como sujeito moral dotado de consciência e liberdade

Antes de tudo, é preciso ressaltar que só se pode falar de ética e moral, enquanto tais, porque o ser humano é, dentre outras definições, sujeito moral¹¹, ou seja, chamado continuamente à realização de si mesmo, a partir da sua vontade, liberdade e consciência. E o que permite a existência desse princípio da moral fundamental no ser humano é, justamente, o fato de ser, ele mesmo, dotado de consciência e liberdade.

Segundo Molinaro, é devido à consciência e por meio dela que “o ser humano percebe a presença constituinte e caracterizadora de uma estrutura que o qualifica em sua humanidade. Essa é a estrutura de uma exigência em que sua dimensão moral se expressa”¹². Dessa forma, enquanto uma exigência que se expressa, o expressar-se é consciência, saber, conhecer; já a exigência é a lei, o imperativo, o dever¹³. Assim, é o próprio sujeito que se manifesta em sua consciência e se compreende enquanto essência existente, por se fazer, construir e realizar-se. O ser humano enquanto tarefa de si mesmo.

Consciência e lei tornam-se assim os dois aspectos interligados que caracterizam a dimensão moral do ser humano. Consciência que é lei, ou seja, a voz, o comando da lei; e lei que é consciência, sua realidade e conteúdo. Assim sendo, a consciência é ela mesma,

a promulgação que o ser humano faz de si mesmo como tarefa [...], pois sabe que deve viver como ser humano e esse seu saber é o imperativo primordial, sua obediência original, à fidelidade nativa à consciência que revela seu dever de viver, sua dignidade de viver, a lei de seu modo de viver humano¹⁴.

Esta lei primordial e anterior às demais, deriva da própria natureza humana, é posta ao sujeito e por ele, por ser ele quem é¹⁵. Assim, ao tomar consciência de si mesmo é chamado a realizar-se como ser humano. Todavia, a partir da análise fenomenológica de Majorano, a experiência ou condição moral vai além do conhecimento de si mesmo, chamado por esse de consciência psicológica, ou ainda

¹¹ MOLINARO, A. Ética filosófica. In., *Dicionário de Teologia Moral*. Paolo Benanti (Org.). São Leopoldo, RS: Unisinos, 2021, p. 372.

¹² *Ibid.*, p. 373.

¹³ *Ibid.*, p. 373.

¹⁴ *Ibid.*, p. 373.

¹⁵ *Ibid.*, p. 373.

o simples conhecimento das normas; da mesma forma que a consciência em si é muito mais do que “lugar” em que se manifesta a exigência humana de se realizar enquanto pessoa.

Para Majorano, o ser/experiência moral é a profundidade última de nosso decidir enquanto pessoa; é “solidão” do ser humano consigo mesmo e igualmente possibilidade, necessidade de encontro com o outro; exigência efetiva de que tomemos conta de nós mesmos, de nossa vida, assim como de nossas decisões para dar sentido e valor a toda a realidade; da mesma forma que nos coloca diante de uma imperatividade, de valores, princípios e normas, anunciando-a como uma descoberta ao contrário de uma imposição arbitrária em íntima ligação com nossa liberdade; por fim, julga, sem apelação, as escolhas, gratificando ou condenando com base na fidelidade a respeito de suas indicações¹⁶.

Tudo isso é permitido e realizado no interior da consciência que é, nem só psicológica ou normativa, mas

aquela instância na qual com livre convicção alguém se decide por um princípio, por um sistema vigente de valores e coteja com esta opção fundamental, e assim as controla, todas as decisões seguintes, que são enquadradas nas diretrizes para a ação. A consciência, assim considerada, não verifica somente a conformidade entre a norma e a conduta, mas estende este processo de verificação a todas as condições e a todos os pressupostos objetivos e subjetivos¹⁷.

Não obstante, essa consciência de si mesmo como tarefa e o caminho a ser trilhado se dão imersos em uma sociedade que oferece diferentes formas de se viver, pensar e enxergar o mundo, bem como se comportar nele, além dos condicionamentos genéticos, psicológicos e hereditários de que cada um é dotado. Mas nada disso determina ou impossibilita o processo de construção de si mesmo dentro dos limites impostos e, inclusive, superando-os.

Através da educação e do processo de socialização, cada indivíduo é chamado a um processo que vai “do ser empírico da sua existência natural ao ser ético da sua existência cultural”¹⁸. Em outras palavras, do simples “estar aí” para a construção de si mesmo, assimilando a moral universal através da cultura, da política, da economia etc., enquanto mediações dela. Em seguida, essa moral universal plasma o

¹⁶ MAJORANO, Silvano. *Consciência: uma visão cristã*. São Paulo: Aparecida, 2000, p. 22-24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 27.

ethos/caráter do indivíduo até tornar-se princípio ético de sua conduta, disposição permanente para agir de determinada forma.

Essa concepção da pessoa humana, enquanto sujeito moral, de experiência moral contínua, que se realiza na e mediante a consciência – enquanto lugar em que se manifesta a percepção de si mesmo como construção e julga as ações – trata-se de uma visão tanto filosófica quanto teológica, com algumas divergências secundárias e complementares. A visão cristã católica aponta para uma dimensão que vai além da descrição racional simplesmente do ser humano moral e permite compreender a sua abertura à experiência com o transcendente, especificamente com o Deus de Jesus Cristo, que o criou à sua imagem e semelhança e o chama a relacionar-se com Ele.

3.1.3 A condição ética e moral humana numa visão cristã

Como visto, a perspectiva filosófica estuda o ser humano enquanto ser da atividade moral no âmbito da natureza e com o instrumental da razão. Já na perspectiva teológica, o mesmo objeto de análise é compreendido à luz da razão iluminada pela fé¹⁹. Em outras palavras, compreende-se todos os conceitos filosóficos (como sujeito moral, consciência, lei natural etc.) como constituídos pelo conhecimento racional e provenientes da experiência humana, mas em seguida estes “remetidos à vontade criativa e redentora de Deus”²⁰. Ou ainda numa perspectiva ética e soteriológica vendo em Jesus o paradigma do ser humano, que doando o seu Espírito permite a cada pessoa ser introduzida na relação filial com Deus e manifestá-la através de uma práxis livre e coerente²¹.

Nesse sentido, na linha que aposta numa autonomia teônoma²² na ética teológica, pode-se dizer que a proposta da fé complementa a visão de ser humano visto apenas como ser racional, filosófico, biológico etc., ao mesmo tempo que indica o valor e o significado último de seu ser moral. Evidencia a exigência intrínseca por constituir-se e realizar-se como pessoa, descobrindo-se habitado por um desejo do

¹⁹ MOLINARO, A. Ética filosófica. In. *Dicionário de Teologia Moral*. Paolo Benanti (Org.). São Leopoldo, RS: Unisinos, 2021, p. 375.

²⁰ *Ibid.*, p. 375.

²¹ CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 8.

²² VIDAL, Marciano. Fundamentação da ética teológica. In. _____ *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 219.

infinito e caracterizado por uma afetividade que o torna capaz de amar²³. Assim, diz Vidal,

o ser humano que inicialmente se nos dá – resenhado de modo sucinto – é uma estrutura biopsíquica [...], relacionada constitutivamente com os outros (interpersonalidade), situada em um tempo e espaço concretos (base da historicidade) e com a conatural aspiração à felicidade. Este substrato básico de nosso ser, vivido em integração complementar e harmônica a partir da fundamentação e motivação transcendente-cristã, se experimenta como criado por Deus, ferido pelo pecado, re-criado em e por Cristo, com relação de eclesialidade e orientado terminalmente para um ser e existir em plenitude²⁴.

Essas últimas afirmações de Vidal merecem especial atenção, uma vez que caracterizam a antropologia teológica, e sobre elas se fundamentam a ética e a moral na perspectiva cristã, a saber: o ser humano que se experimenta como criado por Deus; ferido pelo pecado; re-criado em e por Cristo; e vocacionado a um existir em plenitude, que desde já se pode experimentar na vida comunitária/eclesial.

Primeiro, o ser humano que se experimenta como criado. Dizer que o ser humano é um ser criado significa, desde os relatos bíblicos, uma afirmação que resulta da própria experiência humana da realidade²⁵, tanto individual quanto comunitária, da finitude, da limitação, das contrariedades da vida e das situações incontroláveis. Não obstante, essa experiência e seus testemunhos, presentes nos hinos da criação de Gn 1 e 2 numa linguagem mítica, respondem a questões profundas e existenciais do ser humano, ao passo que evidenciam o sentido do que se experimenta, constituindo-se assim fonte de vida.

Dizer que o ser humano é criado é responder à sua busca pela origem. É dizer que não pertence a si mesmo desde o início, mas lhe é dada a vida tal como experimenta no seio da família. É dizer ainda que ele não é Deus, o Criador, o Absoluto, mas é, ao contrário, finito, relativo e contingente, circunscrito na e pela história, que, por sua vez, é tecida pelas diversas experiências, atitudes e decisões individuais. Contudo, o relato da criação em Gn 1, vai além; não diz apenas que o homem é criado, diz também que o é à “imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,27) o

²³ SESBOÜÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus*: Ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Editora Paulinas, 2021, p. 62.

²⁴ HERRÁEZ, F. Opção fundamental. In. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 316.

²⁵ SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 39.

que qualifica essa criação de modo singular, apontando para o caminho que o conduzirá ao objetivo último de sua vida. Assim reza o Sl 8, 5-7 ao indagar

Que é, pois, o homem para dele te lembrares,
o ser humano para que te preocupes com ele?
Tu fizeste dele quase um deus:
tu o coroas de glória e de esplendor;
tu o fazes reinar sobre as obras de tuas mãos;
puseste tudo sob seus pés.

O que esses textos afirmam, em outras palavras, é que uma vez criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27) – ou também do barro, sendo-lhe insuflado o hálito da vida (Gn 2,7) – o ser humano é dotado de uma dignidade fundante e fundamental. Dignidade essa inerente à sua própria condição humana, pois não se trata de uma criatura como as outras, mas marcada por uma característica única: ser *capax Dei*. Por imagem e semelhança, segundo Sesboüé, o texto bíblico aponta para o cerne das afirmações da revelação cristã, a saber: o ser humano enquanto vocacionado, já na sua criação, a ver a Deus²⁶ e manifestar em nossa vida como ele o é. Isso reforça uma vez mais a necessidade de repensar a imagem que se tem de Deus, pois esse não despreza o humano nem mesmo se antepõe a ele, mas o assume na sua radicalidade por aí manifestar quem e como é²⁷.

O verbo ver, na perspectiva bíblica, quando referido a Deus, não se trata de um ver físico, o ato de enxergar alguma coisa, mas expressa, sim, uma experiência profunda de comunhão. Isso se dá, sobretudo na plenitude de sua autorrevelação em Jesus, isto é, no Verbo que se fez debilidade²⁸, possibilitando o ser humano compreender o mistério de si mesmo escondido no mistério do próprio Deus²⁹. Aqui, porém, a fim de compreender melhor a que somos chamados (vocação) é preciso ter como pressuposto básico que, na criação, Deus não está nem cria sozinho, mas no Filho por meio do Espírito; e mais, cria em vista já da salvação, que é a comunhão de vida com Ele (mesmo antes do pecado original e mantida depois dele), realizada pelo mesmo Filho na encarnação, morte, ressurreição e envio do Espírito.

²⁶ SESBOÜÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus*: Ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Editora Paulinas, 2021, p. 61.

²⁷ CASTILLO, José Maria. *A ética de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 31-34.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁹ MCKENZIE, John L. Visão. In. _____ . *Dicionário Bíblico*. 10ª edição. São Paulo: Paulus, 1984, p. 885-887.

Nesse sentido, embora o ser humano tenha sido ferido em sua natureza pelo pecado³⁰, o desígnio de Deus permaneceu o mesmo, apenas com um elemento a mais para nós. Assim, a salvação se dá por meio da recriação em e por Jesus, ao reconciliar o ser humano em sua natureza com o Pai, segundo o projeto originário, deixando aberto o caminho de comunhão com Ele por meio do amor manifestado aos mais necessitados³¹. Aqui se insere o segundo e o terceiro elemento supracitado: ser ferido pelo pecado e recriado em e por Cristo.

Ademais, comentando o significado de Verbo/Palavra na teologia joanina do quarto Evangelho, sobretudo no prólogo (Jo 1,1-4; 9-14; 16), Juan Mateos e Juan Barreto afirmam que ela tem um sentido complexo, abarcando diversas características do termo grego³², revelando de modo amplo e profundo a vontade criadora e salvífica de Deus.

Assim, Verbo/Palavra corresponde a: a) projeto formulado: diz-se no prólogo que existia antes do princípio da criação e dirigia-se a Deus, porque formulava o projeto que Deus se dizia de si mesmo; Assim, dizem os autores, “a Palavra era Deus” – “um Deus era o projeto”; b) Palavra eficaz, criadora: isto é, o veículo eficaz da vontade criadora do mesmo Deus; c) Palavra expressiva: O Projeto em Palavra manifesta o próprio ser de Deus e o seu amor para com o ser humano; d) Palavra comunicativa: a vida que é conteúdo do projeto dá-se a conhecer como luz que brilha, além disso, interpela, pois é a mensagem que manifesta a vontade de comunhão de Deus com o ser humano; e, e.) Palavra normativa: por ser expressão da vontade de Deus e a aspiração a realizá-la em quem o acolhe, a Palavra é normativa para o ser humano, e será o mandamento de Jesus³³.

A partir disso, pode-se compreender o pedido conciliar do Vaticano II na OT 16, quando requer que na teologia moral se evidencie cada vez mais a vocação dos fiéis em Cristo. Isto porque, o Filho de Deus, desde a Criação, é o paradigma a partir do qual o Pai cria o ser humano e o salva por meio de seu rebaixamento, de modo que

³⁰ Trata-se da recusa da situação criada e da vontade do ser humano de tornar-se Deus no lugar de Deus, de dominar o absoluto por sua própria força. Isso se manifesta tanto na relação com Deus, como na relação com o próximo e em sociedade, pois expressa uma desordem do desejo e uma má utilização da liberdade que contradiz a vocação fundamental do ser humano de ser criado em Deus e para Deus a fim de gozar de sua vida. Cf. SESBOÛÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus: Ensaio de antropologia cristológica*. São Paulo: Paulinas, 2021, p. 309; 311.

³¹ CASTILLO, José Maria. *La fe en tiempos de crisis*. Barcelona: Editorial Claret, 2020, l. 1039.

³² MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2019, p. 224.

³³ *Ibid.*, p. 224.

somente no Verbo encarnado o mistério do homem é revelado plenamente (GS, 22). Além disso, na encarnação Jesus assumiu todos os aspectos dessa Palavra: é o projeto realizado que possui a plenitude da vida, o Homem e o Filho de Deus, a expressão de Deus, a Verdade de Deus e do ser humano, ao mesmo tempo que o doador do Espírito que torna o ser humano capaz de chegar à plenitude de vida ao qual é chamado.

A presença e constante atuação do Espírito em todo esse projeto salvífico é de fundamental relevância. Na relação intratrinitária, o Espírito é o amor entre o amante e o amado, o Pai e o Filho. Com a encarnação é o mesmo Espírito que permite a Jesus manter essa experiência profunda de filiação divina³⁴, e a cada ser humano ser enxertado nessa mesma experiência filial num caminho de humanização e manifestação de um Deus Pai. Isso ocorre porque o Espírito em sua natureza e essência é mistério de acolhimento, abertura ao outro “para que seja respeitado na sua alteridade e possa exprimir plenamente a si mesmo”³⁵.

Essa presença do Espírito no íntimo do ser humano aponta para uma intencionalidade teologal da sua consciência humana, enquanto estrutura que carrega a marca do divino, onde se pode encontrar com ele e ali, nesse recôndito mais íntimo, falar-lhe e ouvir a sua voz. Segundo Miranda, “a própria autocomunicação de Deus é parte constitutiva da consciência em sua radical responsabilidade perante Deus” o que sustenta a vivência de uma autonomia teônoma em oposição à submissão de leis civis e religiosas desumanas. Assim a intencionalidade teológica da consciência significa que a graça está já na origem da subjetividade e não é só o termo para o qual se vai, mas também a origem primeira de onde se parte³⁶.

Isso tudo implica, terminantemente, conforme a afirmação conciliar (na OT 16), que se produza frutos na caridade, levando a compreender a terceira e quarta afirmações precedentes, a respeito do ser humano vocacionado a uma existência em plenitude, que desde já se pode experimentar na vida comunitária/eclesial. Contudo, não basta compreender o projeto salvífico de Deus, diz Herraéz, é preciso acolhê-lo, numa atitude ativa, integral e desafiadora,

³⁴ ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia E Moral* - História, Interpretação, Perspectivas. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 96.

³⁵ *Ibid.*, p. 96.

³⁶ MIRANDA, V. Consciência moral. In. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 303.

assumindo a própria vida de modo absoluto incondicional, e orientá-la segundo o dinamismo que Deus nela inseriu: a de responder ao “Eu sou” (Ex 3,14; Jo 8,24) com um “Tu és” e “Tu fazes ser!”; a de aderir com todo o ser ao seu Criador e Senhor, vivendo em conformidade com o ser que dele recebeu; a de dizer “sim” a Deus em Cristo, pondo nesta resposta toda a sua pessoa [...]”³⁷.

A indiferença por parte do ser humano não é possível diante do chamado de Deus, uma vez escutado a sua voz terá de responder pelo sim ou pelo não. Trata-se, em última instância, de comprometer a vida em sua plenitude, decidir e agir de acordo com essa opção fundamental e basilar, ratificando na história, em cada gesto, aquilo em que se acredita³⁸. Por fim, como se verá, ao passo que se orienta a vida por uma direção conseqüentemente se se opõe a outra, isto é, ao mundo enquanto governado por uma lógica econômica, política e cultural que não favorece a humanização e a vida para todos.

3.2 A ética de Cristo como paradigma ético-humano

Uma vez evidenciados os pontos de encontro entre os discursos antropológico-filosófico e teológico, no que diz respeito à condição de ser humano moral e ético, o passo seguinte consiste em deixar claro como a proposta da teologia moral pode iluminar a vida humana, para além da identidade religiosa cristã, mas como um projeto plausível a todas as pessoas de boa vontade.

A primeira parte da proposta da teologia moral, isto é, aquilo que diz respeito ao elemento propriamente “teológico”, tem como fundamento a autorrevelação de Deus como divino/humano em comunhão de pessoas que cria criadores para compartilhar da sua vida. Todavia, enquanto teologia “moral”, ela se mostra como capaz de adquirir da cristologia uma linguagem e mensagem universais.

Nessa perspectiva, buscando elucidar a proposta moral da teologia, evidenciar-se-á aqui a necessidade de uma metamorfose como pressuposto fundamental para viver a moral segundo a prática de Jesus Cristo. Isso é possível através da metamorfose interior, do seguimento e do discernimento, a fim de engastar o *modus*

³⁷ HERRÁEZ, F. Opção fundamental. In. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos Fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 319.

³⁸ CASTILLO, José M. *Espiritualidade para Insatisfeitos*. São Paulo: Paulus Editora, 2012, 122.

vivendi do Nazareno em nosso modo de viver e assim tê-lo como parâmetro para a tomada de decisão.

3.2.1 Metamorfose pessoal e social como pressuposto necessário

José Maria Castillo além de preocupar-se assiduamente com o desenvolvimento de uma cristologia “de baixo”, preocupa-se também em como tornar esse conteúdo uma alternativa de vida concreta para os homens e as mulheres de hoje. Assim, ele apresenta o conceito de “metamorfose interior” como a primeira atitude a ser realizada por aqueles que desejam seguir a Jesus, discernindo e vivendo como ele.

Castillo desenvolve o seu argumento sobre a metamorfose interior³⁹ a partir das palavras de Paulo em Rm 12,2, quando esse pede à comunidade: “não vos acomodeis à ordem presente”, mas “deixai-vos transformar pela nova mentalidade”. A partir disso, Castillo vê a proposta cristã (isto é, o Evangelho, e não a religião com seus preceitos e normas) como uma alternativa de vida em contraposição à oferecida pelo mundo⁴⁰.

Para o teólogo espanhol é preciso acreditar na possibilidade de viver de outra forma, segundo outros princípios e normas que não os já estabelecidos e até mesmo absolutizados. Castillo reconhece que isso não é fácil em nenhum tempo e contexto, embora seja uma atitude fundamental. A razão disso, diz ele, é que em toda realidade humana e sociedade estabelece-se uma maneira conatural e habitual de se viver e avaliar as situações, isto é, uma “tábua de valores”, que passa a ser interiorizada por cada sujeito inserido na sociedade, e isso ocorre de tal modo que esse último termina se vendo, compreendendo e encontrando sua realização no cumprimento e na vivência exímia desses critérios⁴¹.

Trata-se de uma assimilação tão profunda que, justamente por isso, é urgente que o sujeito reconheça que os princípios da sociedade em que vive não provém de

³⁹ CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Procura e encontro, 10), p. 83.

⁴⁰ Cabe dizer que, por “mundo”, numa perspectiva paulina, também adotada por Castillo, entende-se a ordem ou ainda o sistema estabelecido e que governa as condutas, política, social e culturalmente. Cf. HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e Suas Cartas*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2008. CASTILLO, *op. cit.*, 1989, p. 87.

⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

si mesmo conscientemente⁴², mas, pelo contrário, ele é fruto de seu contexto, que (de)formou a sua mentalidade. Desse modo, para que seja possível viver de outra forma no mesmo contexto, nossa mentalidade deve passar por uma metamorfose interior profunda, a fim de assumir outros contornos.

A radicalidade dessa atitude é evidenciada por Castillo quando, ao analisar os verbos acomodar e transformar (*susjematísesze* e *matamorfoúsze*) presentes em Rm 12,2, diz que os mesmos devem ser interpretados como passivos, de forma que o sentido da frase é “Não vos deixeis conformar com este mundo (por isso, ‘não vos acomodeis’) mas deixai-vos transformar pela nova mentalidade”⁴³. Isso resulta em uma oposição taxativa entre a mentalidade do sujeito, enquanto resultado do sistema vigente e a nova mentalidade, fruto da ação de Deus. Trata-se, pois, de não se deixar *con-formar*, obter a forma e os parâmetros da vida oferecidas pelo mundo (como de concorrência, autovigilância, consumismo etc.), mas deixar-se *trans-formar*, mudar a forma de pensar e discernir, através de uma nova mentalidade (a partir do Deus humanizado).

Isso exige, portanto, o que Castillo chama de uma metamorfose interior, que alcance o mais íntimo do sujeito, o seu coração (numa linguagem bíblica), “centro de toda vida sensível, intelectual e moral, a sede dos afetos e paixões”⁴⁴. Para que no lugar de um coração endurecido, o sujeito obtenha um “coração de carne” donde decorre nova atitude mental⁴⁵, capaz de julgar, pensar por si mesmo, interpretar a vida com profundidade e agir na liberdade dos filhos de Deus⁴⁶.

Ademais, o motivo dessa intransigência necessária e conseqüente diante da ordem estabelecida, argumenta Castillo, é que este *mundo* se define e se configura por determinado “saber” (1Cor 20-25), isto é, por toda uma escala de valores, que implica o apreço pelo forte e pelo sábio e o desprezo pelo fraco e pelo plebeu (1Cor 1,27-28). Em outras palavras, é uma ordem e um sistema que,

têm consistência nos intelectuais, nos poderosos e nas pessoas de boa família (cf. 1Cor 1,26). Ou, [...], é o sistema em que o que é decisivo é o

⁴² CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Procura e encontro, 10), p. 84.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.

prestígio, o poder e o dinheiro, que é justamente o que compreendem e propugnam os chefes deste mundo que crucificaram o Senhor (1Cor 2,6-8)⁴⁷.

Por sua vez, a proposta de Jesus segue por outro caminho e se pauta em valores totalmente opostos a esses determinados pelo mundo. O Evangelho pregado e vivido por Jesus é uma verdadeira subversão dos valores deste mundo. A prova disso é a manifestação da sabedoria de Deus que tem seu ponto alto no Cristo crucificado⁴⁸. Isso quer dizer que para Deus tem valor tudo aquilo que o mundo considera como “fraco”, “plebeu” e “digno de desprezo”⁴⁹, pois é nessas condições que se desvela aquilo que caracteriza a condição humana em seu limiar, assumido e transformado pela graça de Deus que é humano.

Quando, ao esvaziar-se a si mesmo, Deus assumiu a condição humana, em Jesus de Nazaré (Fl 2,6-11), revelou ao próprio ser humano que o caminho para a divinização não é outro que o da humanização. Isto é, reconhecer aquilo que nos caracteriza enquanto seres humanos, iguais em dignidade, e buscar minimizar o sofrimento e a desumanização que fere essa dignidade em muitos de nossos irmãos.

Em suma, na visão de Castillo, trata-se de duas propostas e duas sabedorias opostas e irreconciliáveis em seu fundamento e finalidade. Uma é a proposta de vida oferecida pelo mundo, seguindo a lógica do poder, da força, da superioridade e da exclusão. Outra é a proposta de vida oferecida por Jesus, Verbo encarnado, que identificando-se com os últimos revela ao homem o projeto de Deus para ele, condenando suas atitudes desumanas.

Frente a essas duas formas de vida é preciso decidir-se, ou melhor, renunciar a uma (a que herdamos e somos fruto desde o nascimento) para então deixar-se transformar, metamorfosear pela nova mentalidade que emana do Evangelho. Isso não significa, que a pessoa deixará completamente de cometer faltas ou pecados, diz Castillo, ou ainda de ter defeitos e limitações, mas que assumirá a submissão de valores que a cruz de Jesus Messias dos pobres significa, diante de toda ordem e sistema estabelecidos⁵⁰.

⁴⁷ CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Procura e encontro, 10), p. 90-91.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95-96.

3.2.2 O seguimento a Jesus como caminho de formação da consciência cristã

Depois de ter compreendido o significado e a importância da metamorfose interior como princípio do caminho de mudança de mentalidade/consciência, o segundo passo consiste no sujeito deixar-se transformar pela nova mentalidade, rumo à vivência de uma ética cristã da humanização. Embora o verbo seja reflexivo, “deixar-se transformar”, ele aponta para a ação do sujeito de aceitar, aderir e confirmar a sua vida ao que outra pessoa, realidade e princípios irão propor, o que se dá no caminho de seguimento a Jesus e do discernimento que possibilita agir como Ele.

Como visto, Jesus de Nazaré é a plenitude da autorrevelação de Deus na história humana, o Verbo que se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14). A encarnação, embora restrinja o acontecimento da salvação a um dado momento da história, pelo fato de ser um acontecimento salvífico pressupõe a liberdade e a consciência humana como parte constituinte dele, de modo que o sujeito possa apropriar-se da salvação oferecida por Deus em Jesus. Dessa forma, é necessário tornar-se um só com o acontecimento que é graça e dom, permitindo que ele seja atualizado e performativo (do francês antigo *performance* significa dar forma) em sua vida, para além dos limites do tempo e da história a que esses eventos estejam situados⁵¹.

O que aqui se defende, em outras palavras, é que o estar com Jesus, *con-viver* com ele, assim como nos primórdios do cristianismo, é capaz de promover uma mudança profunda na consciência do sujeito, no seu modo de ver/ler a realidade e viver nela. De forma que o sujeito, movido pelos mesmos sentimentos que os de Jesus (Fl 2,5) possa agir como ele agiu frente ao sofrimento humano, carregando-o sobre si para aliviá-lo.

A razão de ser do seguimento, que conduz a essa identificação com Jesus e seu modo de vida, remonta aos primórdios da fé cristã, na experiência originária do povo de Israel com o “Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó”, com o Deus de Jesus Cristo⁵². Uma experiência que se dá de forma itinerante e histórica, como testemunham os escritos do Antigo Testamento.

⁵¹ CASTILLO, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, S.A., 2019, p. 25.

⁵² *Ibid.*, p. 31-32.

Desde o chamado de Abraão, passando pela libertação do Egito com Moisés, até a chegada a terra prometida, Israel se relaciona com um Deus da promessa e da história. Diferentemente de outros deuses, o Deus cristão não está vinculado a nenhum templo, monte santo ou santuário. Trata-se, ao invés disso, de um Deus que peregrina e chama o ser humano a caminhar impelido pela sua promessa⁵³. Por meio dessa última, vincula o sujeito ao futuro, ao “engravidar” a história de sentido, para que ele possa compreendê-la como lugar onde encontrar Deus e, com Ele, ir rumo à realização plena do que lhe fora prometido⁵⁴.

A partir desses testemunhos originários da experiência de Israel com o Deus único é possível uma primeira compreensão a respeito da origem do seguimento e de sua capacidade formativa, embora o Novo Testamento seja que desvele plenamente o seu significado, na relação de Jesus com seus discípulos. O que se pode compreender, desde agora, é que,

Se o Deus de nossa fé é um Deus nômade, um Deus que peregrina, caminha a avançar, revelando-se no acontecer histórico, é evidente então que só mediante o seguimento podemos conhecer verdadeiramente a Deus, relacionarmos com ele e viver na fidelidade a Deus, como ele é fiel a nós⁵⁵.

Nessa perspectiva, é preciso conscientizar-se de que, fora da história, à margem dela ou ao largo da dinamicidade da vida é impossível encontrar e compreender a Deus plenamente revelado em Jesus. Para se relacionar com um Deus que peregrina é necessário andar atrás dele, segui-lo, estar onde ele está, viver como ele viveu, ao ponto de ser um “outro Cristo” como alude o termo cristão. Para falar, portanto, dessa relação próxima e itinerante do ser humano com Deus, o AT emprega o termo grego *ákolouzen*, cuja tradução significa pertencimento/seguimento⁵⁶.

Essa mesma ideia de seguimento irá aparecer no NT, sobretudo nos Evangelhos, como característica determinante na relação entre Jesus e seus discípulos/apóstolos, como se observa por meio da utilização do mesmo verbo grego *ákolouzen*. Vale destacar que, embora o NT tenha sido gestado em um ambiente de influência grega, não se encontra nos seus relatos a ideia de imitação, característica

⁵³ CASTILLO, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, S.A., 2019, p. 32.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34, tradução nossa.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

do pensamento grego, expressa pelo verbo *èpeszai*, que, por extensão, também significa querer parecer-se com os deuses, com sua força, seu poder e sua grandeza⁵⁷.

O NT, portanto, continua fiel à ideia originária de seguimento inerente à relação com um Deus que peregrina. O mesmo verbo grego *ákolouzen* aparece cerca de noventa vezes nesses escritos, das quais vinte e cinco vezes no Evangelho de Mateus, dezoito no de Marcos, dezessete no de Lucas, dezenove no de João, quatro vezes nos Atos dos Apóstolos, uma vez nos escritos de Paulo e seis vezes no Apocalipse⁵⁸.

Uma breve e rápida alusão à ideia de imitação se dá a partir do verbo *mimiomai*, aparecendo três vezes nos escritos de Paulo, entretanto uma delas fala da imitação de Deus (Ef 5,1). Assim, são pelo menos setenta e nove vezes em que esse verbo seguir ocorre somente nos Evangelhos, como um testemunho claro do modo como a comunidade primitiva procurou anunciar a relação de Jesus com os seus.

Há algo, porém, ainda mais importante. Segundo Castillo, o seguimento a Jesus no NT é caracterizado pela *proximidade* e pelo *movimento*, como o foi na origem da fé de Israel, porém revelando a profundidade que alcança essa forma de vida e suas exigências. Primeiro a proximidade, porque seguir alguém é, em suma, estar junto, acompanhar, ir atrás, mas isso só é possível através do movimento⁵⁹, da itinerância que rompe com todo estaticismo e imobilidade, assim como fundamentalismos e legalismos que pregam seguranças.

Jesus quando chamou os seus discípulos, o fez antes de tudo para esses estarem com ele (*îna òsin met' aútoû*), como lê-se no Evangelho segundo Marcos (3,14), chamou-os para conhecê-lo, ver como ele vive, pensa, age e se relaciona com os demais, em tudo revelando o próprio Deus. Estar com Jesus é, assim, o primeiro pilar da fé⁶⁰, desse encontro que humaniza e transcende, requalifica, liberta, regenera a experiência de consciência moral, dilatando-a na sua capacidade. De modo que “na sua raiz põe-se agora a apercepção consciente de um dom gratuitamente oferecido, [...] capaz de desvelar o sentido da vida, abonando-a como realidade de comunhão”⁶¹.

⁵⁷ CASTILLO, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, S.A., 2019, p. 35.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.* p. 19.

⁶¹ BASTIANEL, Sérgio (Org.). *Entre possibilidades e limites*. Uma teologia moral em demanda. Lisboa: Cáritas, 2013, p. 45.

Já o anúncio, ação que Jesus confia aos seus, será consequência de uma vida de proximidade a Jesus e acolhida da salvação, daquilo que viram, ouviram e, por isso, podem ser testemunhas com a vida. Em definitivo, ser a própria presença de Jesus, por onde quer que forem. Isso porque, a proximidade a Jesus não consiste só em estar onde ele está, mas de ir aonde ele vai/foi, estar com quem ele esteve e preferir o que ele preferiu.

Testemunha essa realidade a passagem em que se narra o chamado de Mateus na coletoria de impostos. Segundo os relatos dos três evangelhos sinóticos, têm-se num primeiro momento Jesus que “passa”, enquanto Mateus “está sentado”. Porém, logo que esse último ouve o chamado de Jesus “se levanta”, se coloca a caminho e segue Jesus aonde esse vai (Mt 9,9; Mc 2, 14; Lc 5,27-28) tornando-se discípulo e testemunha.

Portanto, Jesus, nos quatro Evangelhos, apresenta-se em uma condição de total itinerância, de modo que quem quiser segui-lo deverá viver da mesma forma. Aqui entra o segundo elemento ligado ao seguimento, o *movimento*, em sentido teológico mais que literal, como atitude que possibilita estar com Jesus. O movimento na perspectiva evangélica trata-se da liberdade, disponibilidade, capacidade de mudança e ausência de uma posição determinada⁶². É a desinstalação na sua forma mais radical, deixando tudo, onde se está e o que se tem, para viver de outra forma.

Exatamente essa condição de vida de Jesus, leigo, homem do povo, itinerante, desconcertante, livre diante do rigor da lei interpretada pelos mestres e doutores do seu tempo é que se propõe como paradigma da vida cristã, um projeto de vida a ser seguido ao invés de imitado,

pois imitar é copiar um modelo, enquanto seguir é assumir um destino. A imitação se pode dar no caso de um modelo imóvel, estático e fixo, enquanto o seguimento supõe sempre a presença de um agente principal que se move e avança de tal maneira que, por isso mesmo, é possível o seguimento. Por isso, a imitação não leva consigo a ideia de ação, atividade e tarefa a realizar, ao passo que o seguimento implica tudo isso⁶³.

Ademais, na imitação o centro de referência é o próprio sujeito, em sua capacidade de viver segundo certo modelo, ao passo em que no seguimento, esse

⁶² CASTILLO, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, S.A., 2019, p. 22.

⁶³ BASTIANEL, Sérgio (Org.). *Entre possibilidades e limites*. Uma teologia moral em demanda. Lisboa: Cáritas, 2013, p. 50-51.

centro de referência está situado no destino que se persegue⁶⁴, ou seja, almeja terminar como Jesus. Isso não significa ser masoquista, pois Jesus não o era, mas doar-se até o fim, doar a vida por aquilo que revela o sentido mais profundo da vida como dom.

Bastianel descreve bem a mudança na consciência do sujeito que o seguimento com Jesus, é capaz de realizar. O conviver com Jesus, ao ouvir o chamado de Deus no coração da existência pessoal e o caminhar atrás dele, abre novos horizontes, tanto do ponto de vista de uma hermenêutica da história, pois “a comunhão torna-se o critério que interpreta o sentido das relações, a urgência dos problemas e das situações, a hierarquia dos valores, a orientação das escolhas”⁶⁵; quanto no que diz respeito ao conhecimento pessoal e a tomada de decisão, uma vez que,

a própria relação com o Senhor sustém e motiva a história de decisão do crente, na possibilidade de se entregar ao Senhor e na abertura de uma perspectiva de futuro que não está confiada exclusivamente às suas forças, mas radicalmente ao agir Senhor⁶⁶.

Tal nível de desprendimento e disponibilidade só é possível à medida que se reconhece a liberdade como condição inerente à vida cristã. Essa não é outra coisa que assumir o peso da responsabilidade pela própria existência, pela sua realização pessoal, decidindo-se a viver como Jesus viveu, inclusive ter o mesmo fim, porque se está convicto que esse é o único caminho que revela o mistério do ser humano. Pois, viver como um cristão na itinerância do seguimento, livre face à lei, normas legais, preceitos e preconceitos religiosos-culturais não culmina na arbitrariedade ética ou moral, mas em agir segundo a exigência ilimitada que decorre da lei interior da caridade, tendo em vista o bem, a vida e a felicidade das pessoas a quem se faz próximo.

3.2.3 O discernimento como condição para viver a ética cristã

O terceiro e importante passo no caminho de uma vivência ética cristológica é a prática do discernimento. É necessário discernir como agir, na realidade atual, a

⁶⁴ BASTIANEL, Sérgio (Org.). Entre possibilidades e limites. Uma teologia moral em demanda. Lisboa: Cáritas, 2013, p. 51.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 45.

partir da assimilação dos critérios, das finalidades e intencionalidades percebidas como determinantes em e por Jesus, a partir do seguimento a ele. Com base no discernimento e na deliberação diante de uma atitude é que se pode observar a identificação do sujeito com Jesus e com o seu projeto de vida, o que caracteriza o ser cristão em seu agir moral.

Segundo Yáñez, o verbo latino *discernere* abrange uma gama de significados como diferenciar, distinguir e julgar, que, por sua vez, corresponde ao verbo grego *dokimázein* que consiste em examinar, pôr à prova, testar e discernir, adotado com uma conotação ética por Paulo. Entretanto, no NT aparece ainda outro verbo e substantivo relacionados a essa realidade do discernimento, a saber: o verbo *diakrínein*, cuja forma ativa significa distinguir, discernir e julgar; e o substantivo *diákrisis*, que significa distinção, juízo e decisão⁶⁷. Na perspectiva bíblica, portanto, o discernimento é considerado uma sabedoria, uma atitude humana possibilitada pela graça de Deus, que permite interpretar os fatos e agir da melhor forma possível diante deles, a partir de outra perspectiva e segundo outra escala de valores que não as do mundo. Trata-se, dessa forma, na proposta paulina, de uma,

característica original e fundamental da vida cristã. É baseada na habitação pelo Espírito de Jesus na pessoa de fé, que é transformada pelo amor de Deus derramado em seu coração, de acordo com o processo de renovação interior que transforma a mentalidade mundana na mentalidade de Cristo⁶⁸.

Desse modo, pode-se afirmar que o verbo discernir implica duas atitudes fundamentais, por parte daquele que deseja realizá-lo: saber distinguir “os sinais dos tempos” como advertiu Jesus (Mt 16, 3), o que exige um conhecimento prévio da realidade em questão; e saber decidir, apresentar um juízo diante daquilo que se manifesta e que se foi capaz de diferenciar e interpretar. O conhecimento prévio exigido pelo discernimento trata-se tanto do autoconhecimento, a partir das experiências cotidianas e de um exame do que se passa no coração, quanto das interpelações de Deus na história, a fim de torná-la salvífica.

Na Tradição da Igreja, Inácio de Loyola foi um dos grandes pensadores sobre a prática do discernimento. Em seus escritos sobre os Exercícios Espirituais, Inácio destaca que o primeiro passo para o discernimento é o conhecimento pessoal, da

⁶⁷ H. M. Yáñez. Discernimento. In. BENANTI, Paolo. *Dicionário de Teologia Moral*. São Leopoldo, RS: Unisinos Editora, 2021, pp. 225-233.

⁶⁸ *Ibid.* p. 226.

própria história, dos pensamentos e das emoções, bem como da origem e para onde conduzem cada um deles. A razão de ser dessa atitude é que, embora Deus se comunique a cada um de diferentes formas, o faz de modo particular por meio de movimentos interiores, envolvendo as dimensões afetiva e intelectual como uma unidade orgânica⁶⁹.

Esse mesmo chamado a um autoconhecimento como algo fundamental na prática do discernimento é recordado pelo Papa Francisco, que recentemente dedicou uma série de catequeses a esse tema. Segundo o pontífice, é necessário “ouvir o próprio coração”⁷⁰, conhecer o que se passa nele (naquela perspectiva bíblica, enquanto núcleo íntimo de cada pessoa) os pensamentos e sentimentos que acometem a cada um e como Deus fala neste mesmo recôndito secreto por meio dessas moções interiores.

Num segundo momento, é necessário reconhecer os apelos de Deus na realidade concreta (Mt 16,3) e o bem a ser feito. Para Francisco, essa atitude é possível apenas quando se renuncia ao conformismo e a repetição acrítica daquilo que se ouve dizer da realidade. Pois a tarefa do cristão é investigar os fatos, perguntar pelas suas causas e descer à raiz das questões, conhecendo-as por dentro, por meio do silêncio, da reflexão e da oração⁷¹.

Ademais, é necessário acolher a presença de um “tu” que me interpela em cada situação, me pedindo para requalificar o todo do meu viver a partir de sua presença, isto é, tornando-se corresponsável pela sua causa. Dessa forma a decisão sobre o bem possível a ser feito só é possível na relação de proximidade com esse “tu” e a partir dele⁷². Dessa forma o discernimento e a atitude tomada evitam uma ética da subjetividade, chegando a confundir a voz de Deus com a própria vontade⁷³.

⁶⁹ H. M. Yáñez. Discernimento. In. BENANTI, Paolo. *Dicionário de Teologia Moral*. São Leopoldo, RS: Unisinos Editora, 2021, p. 228.

⁷⁰ FRANCISCO, Papa. Audiência Geral de 7 de setembro de 2022 - Catequeses sobre o discernimento 2. Um exemplo: Inácio de Loyola. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220907-udienza-generale.html>>. Acesso em: 26 fev 2023.

⁷¹ FRANCISCO, Papa. Os tempos mudam – Meditações matutinas na Capela de Santa Marta. 23 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_os-tempos-mudam.html>. Acesso em: 28 mar 2023.

⁷² BASTIANEL, Sérgio (Org.). *Entre possibilidades e limites*. Uma teologia moral em demanda. Lisboa: Cáritas, 2013, p. 87.

⁷³ CASTILLO, José M. *La fe en tiempo de crisis*. Barcelona: Editorial Claret, 2020, l. 409.

Com isso, quer se afirmar que a vontade de Deus a ser realizada apresenta-se de forma sempre nova e diversa em cada situação histórica concreta e a cada pessoa em sua consciência individual. Não se limita ao que prescreve um sistema de regras previamente estabelecido. Contudo, é possível estabelecer alguns princípios basilares que nos permitem reconhecer se em nosso discernimento, ouvimos e decidimos verdadeiramente pela vontade de Deus ou pela nossa. Castillo chama esses princípios de “frutos do Espírito”⁷⁴, com base no que é dito em diversas cartas paulinas, ou seja, finalidades que atestam a retidão de nossas intenções quando movidas pelo Espírito.

Esses frutos são: o amor, a alegria, a paz, a tolerância, a amabilidade, a generosidade, a lealdade, a simplicidade, o domínio de si (Gl 5,22) a bondade, a honradez, a sinceridade (Ef 5,9) a retidão (Fl 1,11; Hb 12,11; Tg 3,18) e a liberdade cristã. Em outras palavras, toda atitude do sujeito, fruto de um profundo discernimento, guiado pelo Espírito de Deus, terá como fruto um dessas ações e reações, senão várias dessas⁷⁵. Contudo, todos esses frutos na verdade são expressões do mandamento novo do amor fraterno, isto é, da atitude fundamental que garante o estar em Deus e agir como ele.

Curiosamente, dirá Castillo, a relação vertical com Deus no NT nunca é considerada em si mesma, como parâmetro de verificação de um fruto do Espírito, o que não quer dizer que essa relação não seja importante. Pelo contrário, a relação com Deus é o fundamento e a condição que possibilita a vivência do amor ao próximo, fruto por excelência do Espírito⁷⁶. De modo que, somente por meio dos frutos que se produzem na convivência social, pode-se atestar as intenções e a validade do ser e do agir cristão, segundo os valores de Jesus. Em outros termos, a relação com o outro é a mediação que atesta um agir no Espírito, e o amor que se diz devotar a Deus, pois é o seu fundamento.

Por sua vez, é impossível afirmar que o ressentimento, a agressividade, a intolerância, murmuração, desconfiança, autossuficiência, insinceridade, isolamento, sobretudo em relação aos mais pobres (os de ontem e de hoje), e tudo mais que cause divisão, que essas atitudes resultam de um discernimento consciente, guiado pelo

⁷⁴ CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 217.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 217.

Espírito de Deus que habita em nós, ou ainda digno de se dizer que seja “da vontade de Deus”. Ainda que se procure, às vezes, justificar certas ações desses tipos, como sendo em vista de uma boa finalidade.

Neste sentido, o discernimento cristão autêntico se importa tanto com os fins quanto com os meios pelos quais o bem deverá ser feito, pois o meio por excelência utilizado por Jesus foi a solidariedade, ou seja, o “abaixar-se e rebaixar-se até fazer-se igual a qualquer um deles”⁷⁷. Essa postura consiste num antídoto contra toda instrumentalização dos ideais evangélicos (cf. Jo 12, 1-6), colocando-os à serviço do poder e da dominação.

Dessa forma, o discernimento corresponde ao único meio pelo qual cristãos e não cristãos podem chegar a conhecer e a fazer o bem, isto é, a vontade de Deus, que a cada momento necessita encarnar-se mais uma vez na história. Através do exercício do discernimento os sujeitos realizam-se enquanto pessoas chamadas à plenitude de vida. Isso se dá porque o discernimento, profundo e verdadeiro, permite escutar a voz de Deus que fala no íntimo da consciência de toda pessoa frente as necessidades do tempo presente, mas só pode realizá-lo quem está em vias de rompimento com a lógica e a mentalidade do mundo.

Somente assim é possível (re)formar a consciência segundo uma nova mentalidade, assumindo como pressuposto a liberdade característica da fé cristã diante da lei e do mundo que facilmente aprisionam, subjagam e excluem.

3.3 A ética cristã como caminho de humanização na pós-modernidade

Nesta última parte do capítulo buscar-se-á apresentar algumas atitudes práticas que decorrem do que até aqui fora dito a respeito de uma ética pautada na práxis de Jesus, em seus critérios e em suas intenções, por meio do seguimento e do discernimento, revelando-a ainda hoje concreta, atual, profética e desafiadora.

⁷⁷ CASTILLO, José M. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 209.

3.3.1 A desobediência evangélica necessária

O seguimento a Jesus é momento favorável de mudança de consciência, mas esse processo de transformação comprovar-se-á apenas à medida que o discípulo for capaz de ser a presença do mestre frente às mais diversas situações que desumanizam, assumindo o risco de obter o mesmo fim trágico e cruel que Ele. Para Castillo, uma característica elementar do deixar-se configurar pela ética de Jesus é a necessidade de, muitas vezes, transgredirmos a lei, seja ela civil e/ou religiosa, para manter-se fiel ao Evangelho⁷⁸.

Não se trata de desobedecer a lei em busca de proveito ou interesses pessoais, mas porque Jesus defendeu e libertou os que sofrem desobedecendo as leis estabelecidas na sociedade de seu tempo. E assim o fez porque o princípio determinante de sua conduta não era a submissão ao império da lei, mas o enfrentamento da dor, da opressão, da injustiça, da desigualdade de direitos, da dura situação dos excluídos e marginalizados e, em geral, do que era motivo de sofrimento para os desprotegidos e desamparados com que convivemos⁷⁹.

De igual modo, os discípulos de Jesus são chamados a não suportar ou mesmo conviver com o sofrimento de muitos desgraçados deste mundo, cuja face nos faz memória da face de Cristo gravada no véu de Verônica em busca de compaixão. E inúmeras vezes não resta outro caminho que o de desobedecer a lei para remediar o sofrimento dessas pessoas.

Alguns exemplos do que aqui se diz são países como a China cujas leis ainda decretam pena de morte e a executam ainda hoje. Só em 2022 mais de 1000 pessoas foram executadas⁸⁰. Já no Brasil recentemente algumas cidades do Rio Grande do Sul, como Vacaria, implementaram leis e campanhas contra o pedido e a doação de esmolas. Deste modo fica proibido segundo a lei Nº 0077 de 2019 pedir esmola em locais de grande fluxo de pessoas, bem como dá-la aos pedintes, sendo oferecido

⁷⁸ CASTILLO, José Maria. *La fe en tiempo de crisis*. Barcelona: Editorial Claret, 2020, I. 476.

⁷⁹ *Ibid.*, I. 470, tradução nossa.

⁸⁰ PODER JUDICIÁRIO. *Lei Complementar Nº 0077, de 24 de abril de 2019*. Disponível em: <<https://www.vacaria.rs.leg.br/proposicoes/Lei-Complementar/2019/1/0/15751>>. Acesso em: 13 jun 2023.

pela cidade telefone onde se diz que é possível obter informações sobre o que se está fazendo por essas pessoas⁸¹.

E aqui não se fala apenas da lei civil, mas também de posturas religiosa, haja vista que hoje muitas das Igrejas Católicas continuam a explorar os fiéis por meio da imposição de ações pastorais que visam o lucro e não a fraternidade (como a cobrança de taxas altas para a celebração de sacramentos, embora o discurso seja que o valor cobrado visa a manutenção do templo), além da falta de transparência na administração e os discursos moralistas fundamentalistas que delegam pesados fardos para determinadas pessoas e concedem exceção a outras.

Essa forma de proceder permite compreender a fundo, donde provém a força do Evangelho. Pois ela não provém simplesmente de dizer que

remediar o sofrimento e proporcionar a felicidade aos demais é o fator determinante e o critério da vida humana, mas porque isso se consegue e se faz desobedecendo a um sistema legal e a um ordenamento jurídico [e eclesial] que está pensado para favorecer e proteger os mais bem situados na sociedade as custas do sofrimento e do desamparo dos que se veem obrigados a viver nos níveis mais baixos da mesma sociedade⁸².

Nesse sentido, ser discípulo de Jesus é assumir ousadamente como projeto de vida anunciar a boa nova aos pobres, a libertação aos cativos e oprimidos e recuperação da vista aos cegos como disse Jesus de sua missão no início de seu ministério (Lc 4,18-19). Embora isso pareça irracional ou utópico demais, Castillo afirma ser possível alcançar por meio de alguns passos concretos: primeiro, superar o pessimismo; segundo, lutar pela liberdade evangélica frente à passividade; e, terceiro, buscar a unidade.

Superar o pessimismo consiste em acreditar que os problemas hodiernos têm solução, embora a mesma não virá dos governantes e das autoridades, mas de nós que temos as ferramentas necessárias e do conhecimento para mudar a realidade de sofrimento. Em seguida é necessário lutar pela liberdade evangélica em oposição a uma postura de passividade. Para o teólogo espanhol muitas barbáries cometidas em nome da fé se deram por conta da submissão a ordens vindas de cima e da interpretação das leis e normas pelos religiosos sem evidenciar as implicações sociais

⁸¹ANISTIA INTERNACIONAL. *La pena de muerte es el exponente máximo de pena cruel, inhumana y degradante*. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/es/what-we-do/death-penalty/>>. Acesso em: 15 jun 2023.

⁸²CASTILLO, José Maria. *La fe en tiempo de crisis*. Barcelona: Editorial Claret, 2020, p. 476.

e políticas do que se professava. Deste modo, à obediência cega Castillo propõe a liberdade que emana do Evangelho, isto é, a exigência de romper com o silêncio frente às injustiças e aos sofrimentos causados pela decisão egoísta de uns sobre muitos.

Por fim, Castillo fala da necessidade dos cristãos agruparem-se, isto é, unirem-se, a fim de levar a termo as oposições necessárias a ordem do mundo. Isso porque uma desobediência evangélica às leis de forma solitária e individual termina rapidamente interrompida pelas autoridades políticas e nos tribunais de justiça. Algo semelhante ocorre dentro das comunidades religiosas e templos católicos, cujas revoltas e críticas isoladas são rapidamente silenciadas e discriminadas pelas autoridades daqueles que mandam em nome de Deus.

Neste sentido, a partir das provocações de Castillo é possível compreender até que ponto a fé cristã é uma proposta de vida exigente, concreta e performativa. Não se trata de uma série de um conjunto de regras que se deve aceitar, mas de uma existência pautada numa experiência de fé com uma pessoa a qual se decide seguir, confiar e anunciar com o testemunho de vida. Mas para isso é necessário não estar só. A mudança só vem quando a força da autoridade de um depara-se com a oposição de muitos unidos e conscientes na luta por uma mesma causa. Nesta perspectiva, uma forma de união possível em vista de uma mudança eclesial e social em voga é colaborar com duas iniciativas do atual pontífice em curso chamadas de a “Economia de Francisco e Clara” e “Pacto Educativo Global”.

3.3.2 A caminho de um novo humanismo: o convite de Francisco

O atual pontífice, Papa Francisco, mostra-se em consonância em diversos aspectos com aquilo que propõe Castillo. Na primeira exortação apostólica escrita por ele, *Evangelii Gaudium*, em que apresenta seu plano de pontificado, Francisco adverte para a crise do compromisso comunitário como uma chave de leitura para compreendermos os problemas hodiernos. E por oito vezes a sua proposta é de dizermos “*não*”, isto é, não nos conformarmos com uma realidade que se mostra doente e desumana. Para o papa é urgente nos opormos, sobretudo, a uma economia da exclusão (EG, 53-54); à nova idolatria do dinheiro (EG 55-56); a um dinheiro que governa em vez de servir (EG 57-58); a desigualdade social que gera violência (EG 59-60); e a um pessimismo estéril (EG 84-86).

Diante de um capitalismo (de vigilância) sem rosto nem compaixão, que caracteriza a sociedade hodierna, Francisco convida a todos a empreender suas forças na busca por um novo sistema econômico, cuja lógica dominante não seja o lucro que sacrifica vidas⁸³. Obviamente, grande parte da população não é economista nem possui formação em áreas afins, entretanto, essa iniciativa de Francisco, sem cunho religioso, mas humano, encarna a necessidade de uma tomada de consciência da realidade que nos circunda. Chama a atenção de cada um para a necessidade de não se conformar com a lógica que está aí posta hoje, adequando-se a ela, mas assumir posturas de oposição e resistência, acreditando que uma forma de vida diversa é possível e urgente⁸⁴.

Na iniciativa de Francisco está implícita uma ideia de salvação que precisa cada vez mais ser assumida. Para ele a salvação não se restringe a remissão individual dos pecados, concedendo a salvação a uma pessoa desvinculada de sua vida e relações. Pelo contrário, a salvação corresponde a responsabilização de uns pelos outros⁸⁵, e de todos pela casa comum, tornando concreta a oferta de vida para todos, como preconiza o Evangelho. Vida esta que é ter saúde física, alimento, moradia, ar puro, educação e igualdade de direitos. Em suma, de solidariedade que coloca como centro das preocupações as vítimas e suas necessidades mais urgentes.

Não se fala, portanto, de cumprir preceitos, de frequentar as missas regularmente, ou de uma total vigilância sobre a sexualidade. O caminho da expressão religiosa pode contribuir para viver o coração da mensagem evangélica, mas esse não pode se reduzir ao âmbito da Igreja-templo ou de seus ritos. A mensagem do Evangelho é para todos e exige uma entrega total da vida rumo à identificação plena e autêntica com Jesus, verdadeiro Homem que revela ao ser humano o seu mistério como parte do mistério de Deus.

Nesta mesma perspectiva, Francisco chama a todos para, juntos, repensar a Educação. Trata-se de repensar o compromisso global com as futuras gerações, como a educação está formando-as para viverem como família humana. Para tanto, Francisco não interpela apenas aqueles que trabalham diretamente no campo da

⁸³ FRANCISCO, Papa. Carta do Santo Padre para o evento “Economia de Francisco” [Assis, 26-28 de março de 2020] (1º de maio de 2019) p. 1. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em: 31 mar 2023.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 2.

educação, mas, utilizando-se de um provérbio africano, mostra que toda uma aldeia/comunidade, bairros e cidades são responsáveis pela educação de uma criança, pois tudo está interligado⁸⁶.

Para o pontífice é necessário retirar o ser humano da margem e trazê-lo novamente para o centro das preocupações e discussões econômicas e educacionais. Mas que estas tenham em vista uma preocupação sincera em contribuir para um desenvolvimento e uma formação humana integral (“cabeça, mãos e coração”) e inclusiva⁸⁷. Em ambas as propostas, Francisco fala, portanto, de assumir um pacto, de se estabelecer globalmente uma aliança que evidencie esse compromisso de todos com todos e por todos.

Em outras palavras, Francisco convida, por meio dessas iniciativas, a um processo de metamorfose interior e eclesial. Trilhar um caminho rumo a um discernimento conjunto de como é possível viver diferente, pautar-se em princípios diversos – como, por exemplo, o cuidado e a solidariedade – daqueles que têm vigorado hoje, testemunhando, assim, a atualidade do Evangelho em todos os âmbitos da vida humana, individual e comunitária.

3.4 Considerações finais

A análise filosófico-teológica do ser humano como ser moral, dotado de consciência e liberdade, bem como chamado à comunhão com Deus na comunhão com o outro, permite tocar no cerne da crise moral, ética, existencial, política e social contemporânea e apontar caminhos alternativos a serem percorridos conjuntamente.

Ao sujeito pós-moderno, cristão ou não, habitado pelo paradoxo do limite histórico, mas desejoso de transcender-se a si mesmo, cabe convencer-se de ser vocacionado à vida e à felicidade. Mas à vida em abundância e a uma felicidade verdadeira que, por sua vez, não se opõe a Deus, sobretudo ao Deus de Jesus Cristo que se revela plenamente humano. O caminho para preencher essa lacuna

⁸⁶ FRANCISCO, Papa. Mensagem do Santo Padre para o lançamento do Pacto Educativo (12 de setembro de 2019), p. 2 Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html>. Acesso em: 25 abr 2023.

⁸⁷ FRANCISCO, Papa. Encontro «Religiões e Educação: Pacto Educativo Global» (5 de outubro de 2021), p. 3. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>>. Acesso em: 31 mar 2023.

existencial, portanto, não se dá à margem do contato com o outro na sua semelhança e igual diferença, mas somente por meio da sensibilidade diante das necessidades deste último. No tocar as feridas abertas da criação e da própria existência, percebendo-as como o lugar de encontro com o divino e o caminho para a humanização/divinização.

Dito de outra forma, a vida cristã é um convite à co-responsabilidade de uns pelos outros e de todos pela criação. Pois, em última instância, o que conta não é a quantidade de missas nas quais se participa, se todos os preceitos foram cumpridos ou mesmo se as minúcias litúrgicas foram respeitadas; mas, sobretudo, se diante do outro ferido se foi capaz de reconhecer-se a si mesmo e, de igual modo, o Outro, por excelência, Deus encarnado desfigurado. Trata-se do pão dado a quem tem fome, da água que matou a sede, da roupa que vestiu o nu, das visitas a quem fora descartado, enfim, o reclinar-se diante dos caídos e o lavar os seus pés.

Entretanto, a partir de Castillo fica claro que mais do que ter como finalidade da ação moral cristã a vida, a saúde e a felicidade humana é preciso ir mais fundo e observar também as motivações e os sentimentos que impeliram Jesus agir dessa forma, revelando no ser humano curado, feliz e saudável como Deus é e o que ele deseja. Em outras palavras, os princípios éticos seguidos por Jesus ajudam no discernimento, mas como colocá-los em prática na dinamicidade da vida é tarefa confiada a cada um, que, dessa forma, atualiza a revelação de Deus ao encarná-la em sua práxis cristã.

Neste sentido, qualquer discurso, ainda que religioso, ou organização sociopolítica e econômica que seja construído com base numa compreensão reducionista do ser humano deve ser denunciado em suas bases. Da mesma forma que, toda tentativa eclesial/magisterial, ou ainda paroquial, de regular a vida humana em suas nuances está fadada ao fracasso, em sua origem, e não corresponde ao espírito evangélico de uma Boa Nova que liberta e impele a cada um descobrir como encarná-la em sua vida, num constante discernimento.

À Igreja mestra, embora nunca deixe de ser discípula, recai uma responsabilidade ainda maior. O convite é para render-se à impossibilidade de querer controlar e dominar tudo e todos. Depositária de uma Boa Nova sempre Nova é chamada a retirar o Evangelho da margem após séculos de instrumentalização, deixar de considerá-lo um apêndice na vida cristã e devolver ao mesmo a centralidade que lhe cabe.

Esse caminho de conversão fará perceber a necessidade da Igreja de se ver vocacionada a anunciar uma “memória perigosa”, capaz de gerar processos àqueles que a ouvem e que não cabe a Igreja senão acompanhar, orientar e, em última instância, respeitar o que cada pessoa decidir em sua consciência a partir da proposta de Jesus, ainda que a decisão seja vista como a menos correta diante dos princípios morais cristãos.

Em suma, para a Igreja ser fiel ao Evangelho do qual ela é portadora deve reinterpretar o lugar dos ritos e das manifestações religiosas que jamais devem ofuscar o brilho do Evangelho. Esse leva a centrar-se nas vítimas de um sistema que explora e sacrifica, naqueles que estão à margem de uma sociedade da tecnociência exacerbada e “às viúvas e aos órfãos” de hoje, resultantes de guerras e migrações forçadas.

As forças eclesiais, portanto, não devem continuar voltadas para o exercício de uma moral que condena e discrimina, mas que anuncia a ilustre vocação do ser humano como aquele destinatário do amor de Deus. Somente esse anúncio é capaz de libertá-los dos falsos deuses, como o mercado e as sempre novas descobertas tecnológicas. Pois esses deuses exploram os sujeitos incitando ao desejo incessante de consumo que leva à morte, ao contrário da vida em abundância para todos oferecida por Jesus a humanização de Deus e revelação deste como Pai.

CONCLUSÃO

Após ter dissertado sobre a realidade contemporânea, denominada pós-moderna; ter apresentado a cristologia de José Maria Castillo; e analisado como esta pode iluminar a reflexão sobre a vivência da fé, a fim de propor uma ética cristã renovada; chegamos à conclusão de que falar de formação da consciência numa perspectiva teológica é deixar-se interpelar de maneira profunda e sincera pela crise antropológica, ética, moral e religiosa hodierna e buscar respondê-la à altura de sua complexidade.

Neste sentido, observamos que, hoje, a própria consciência começa a ser descoberta e explorada de todas as formas pela lógica do mercado que caracteriza a economia neoliberal. Em outros termos, a consciência tornou-se a nova matéria-prima utilizada pelas grandes empresas de tecnologia e informação, como a Google, sendo alvo de pesados investimentos na compreensão de como ela funciona e pode ser formada. Tudo isso visando a exploração comercial do próprio comportamento humano.

Desta forma, o neoliberalismo busca fazer com que os sujeitos vejam a si mesmos como uma empresa, assimilando os imperativos da concorrência e da autovigilância. Faz isso por meio de discursos que prometem a realização pessoal, de dispositivos que incutem a otimização do desempenho individual para que o sujeito leve à termo uma determinada forma de vida. Temos, com isso, uma manipulação em massa possibilitada pelas mídias digitais e gerenciada economicamente por meio delas, o que está levando muitos ao esgotamento de sua saúde psicológica. Em outras palavras, a nova razão econômica do mundo reconhece que a principal força de coação do indivíduo se dá quando exercida por ele mesmo, a partir de sua consciência, ao assimilar determinados princípios de condução, vigilância e ação.

Por sua vez, no que diz respeito à vivência da fé cristã, o que vemos é uma preocupação com a perda de seu espaço na sociedade, o que está levando as instituições católicas a respostas desesperadas e contraditórias. Observamos uma assimilação, por parte da Igreja, de elementos da pós-modernidade, e da lógica neoliberal em detrimento do anúncio e da vivência do Evangelho. As Igrejas são levadas a se medirem pelo número de fiéis e a adotarem discursos de cunho emocional, buscando agradar um público que demanda cada vez mais um mero bem-

estar individual. Ademais, se perdem em meio a uma profusão de eventos, midiaticização e espetacularização dos cultos, o que se reflete na busca de imagens de ostentação, poder e riqueza.

A profanação das consciências e a manipulação profunda exercida no interior delas gera, hoje, uma crise de sentido e vazio interior que até mesmo a religião está colaborando, e que conduz a um processo autodestrutivo dos sujeitos. Todo esse cenário evidencia uma orientação antropológica contrária à afirmação de fé do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. Acreditamos que a Teologia Moral, enquanto aquela responsável por refletir criticamente sobre a vivência da fé cristã ao longo do tempo, precisa pensar e se posicionar sobre essas questões. O caminho para isso exige, necessariamente, uma releitura e redescoberta do Evangelho e da vida de Jesus como paradigma ético e moral a ser seguido na busca por formar consciências críticas, capazes de discernimento, autonomia e testemunho no meio do mundo.

A proposta castilliana de uma cristologia ascendente contribuiu satisfatoriamente para refletirmos e obtermos luzes neste caminho. Ela possibilitou redescobrir que Jesus, em sua práxis, foi, antes de tudo, sensível às necessidades básicas dos seres humanos e buscava saciá-las. Fala-se aqui, especificamente, da saúde, da vida, da dignidade e da felicidade humanas. Além disso, em diversos momentos, Jesus mostra-se incapaz de conviver ou mesmo suportar o sofrimento humano, buscando sempre uma forma de aliviá-lo, revelando um Deus que é humano por excelência, podendo ser glorificado ao passo em que nós tocamos e reconhecemos a dignidade de muitos excluídos.

Podemos dizer que as atitudes de Jesus versam sobre aquilo que, hoje, designamos por direitos humanos universais e inalienáveis, que deveriam ser respeitados por todos e garantidos a todos. Aliás, esse respeito e essa garantia deveria ocupar o centro das preocupações cristãs, assim como se revela em Jesus como o coração da preocupação de Deus.

Deste modo, a ética que emana da práxis de Jesus mostra-se profundamente crítica da realidade atual, afirmando que só é possível viver a partir de uma metamorfose interior profunda, de um seguimento perseverante a Jesus e de um discernimento contínuo. Tudo isso a fim de agir, em cada momento, observando aquilo que mais favorece a vida, alivia o sofrimento e permite ao ser humano humanizar-se.

A proposta castilliana permitiu ainda questionar a identificação indiscriminada do Evangelho com a religião e as preocupações dessa última hoje. Jesus foi alguém profundamente religioso se com isso entendermos a vivência de um relacionamento íntimo com Deus, revelado como Pai, e não como mero cumprimento de prescrições religiosas e ritos litúrgicos. Jesus chegou mesmo a desobedecer às leis religiosas quando estas não favoreciam a vida humana, mas criavam uma oposição entre divino e humano, tendendo a justificar o sacrifício deste último em favor do primeiro. Ademais, a separação entre sagrado e profano favorecia um controle sobre as consciências por meio da instituição religiosa.

Do mesmo modo, o discípulo de Jesus precisa, hoje, saber discernir entre a mera roupagem religiosa com a qual os representantes revestem o Evangelho e a mensagem do Evangelho em si, tal como vivido e anunciado por Jesus. Pois, em diversos momentos, o cristão se verá confrontado com a necessidade de escolher entre o Evangelho e a religião; se verá forçado a se opor a certas determinações religiosas (inclusive a algumas leis civis também) se quiser permanecer fiel ao Evangelho e a à vida que este comunica.

Acreditamos, assim, que a radicalidade do Evangelho extrapola os limites impostos pelos preceitos religiosos, sendo possível intitulá-lo como uma proposta de vida ética radical e laica. Isto é, uma ética preocupada com aquilo que é humano e comum a todos, antes do que com as prescrições rituais e consideradas sagradas. Assim, para levar a termo uma vida cristã nestes moldes urge, porém, aos cristãos superar o pessimismo que impede pensar uma realidade diferente em sua organização social, política e cultural e religiosa; assumir a autonomia ética no lugar da passividade e da obediência cega e legalista; bem como unir-se às iniciativas em curso que objetivam pensar um novo humanismo, como a proposta de um Pacto Educativo Global e da Economia de Francisco e Clara, anunciadas pelo Papa Francisco em cooperação com todos os homens e mulheres de boa vontade.

Chegamos a um momento que, diante do crepúsculo da religião cristã, e da incisiva lógica do mercado, mostra-se como favorável à aurora de um reconhecimento da sacralidade do que é genuinamente humano. Isso porque Deus tornou o corpo humano o seu verdadeiro “templo”, lugar de sua presença, manifestação e onde se pode glorificá-lo verdadeiramente ao passo em que formos eucaristia para outros. Assim como a consciência o lugar onde se pode ouvir a sua voz e agir a partir dela, de modo que, enquanto Igreja, temos a missão de ajudar sujeitos a formá-la em um

caminho de autonomia e de liberdade, possível através da vivência em comunidade que permite êxodos ao encontro do outro e do Outro.

REFERÊNCIAS

Documentos do Magistério

VATICANO II. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Periodus prima, pars IV*. [s.l.: s.n.], 1971, pp. 695-717. Disponível em: <<http://archive.org/details/ASI.4>>. Acesso em: 30 jul. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal. Petrópolis: Vozes, 1987.

Documentos do Magistério de Francisco

FRANCISCO, Papa. Audiência Geral de 7 de setembro de 2022 - Catequeses sobre o discernimento 2. Um exemplo: Inácio de Loyola. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiencias/2022/documents/20220907-udienza-generale.html>>. Acesso em: 26 fev 2023.

FRANCISCO, Papa. Os tempos mudam – Meditações matutinas na Capela de Santa Marta. 23 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_os-tempos-mudam.html>. Acesso em: 28 mar 2023.

FRANCISCO, Papa. Carta do Santo Padre para o evento “Economia de Francisco” [Assis, 26-28 de março de 2020] (1º de maio de 2019) p. 1. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em: 31 mar 2023.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo, SP, Brasil: Paulinas, 2013.

Verbetes de dicionários

CAPONE, D. Sistemas Morais. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2021, pp. 971- 979.

H. M. Yáñez. Discernimento. In. *Dicionário de Teologia Moral*. (Org.) BENANTI, P. [et.al.]. São Leopoldo, RS: Unisinos Editora, 2021, pp. 226-234.

John L. Mckenzie. Visão. In. MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 10ª edição ed. São Paulo: Paulus Editora, 1984, p. 885-887.

Obras de Castillo

CASTILLO, José M. *Jesus a humanização de Deus: Ensaio de Cristologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

_____. *Vida y Pensamiento*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2021. E-book.

_____. *O Evangelho marginalizado*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

_____. *La laicidad del evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2014. E-book.

_____. *A ética de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Deus e nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Teologia popular I: A boa-nova de Jesus: 1*. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. *La fe en tiempo de crisis*. Barcelona: Editorial Claret, 2020.

_____. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Procura e encontro, 10).

CASTILLO, José M.; ESTRADA, Juan A. *El proyecto de Jesus*. 2ª ed. Salamanca: Verdad e Imagen, 1987.

Livros

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALMEIDA, André Luiz Boccato. *Para além de uma tirania do prazer e do corpo fragmentado: uma proposta ético-educativa num contexto pós-moderno*. São Gonçalo dos Santos: Tenda do Livro, 2019.

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. 2ª edição. São Paulo: Paulus Editora, 1997.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: Sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BASTIANEL, Sérgio (Org.). *Entre possibilidades e limites. Uma teologia moral em demanda*. Lisboa: Cáritas, 2013.

BUCCI, Eugênio. *A superindústria do imaginário: Como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CHAVES, Irenio. *Ética cristã e pós-modernidade*. Niterói, RJ: Epígrafe, 2018.

DARDOT, P. LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUCHS, Josef. *Teologia moral segundo o Concílio*. São Paulo: Helder, 1968.

HABERMAS, J. *La modernidade, um projecto incompleto*. In. FOSTER, Hal. *La posmodernidad*. Barcelona, 1998.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HÄRING, B. *A lei de Cristo*. Tomo I. Teologia Moral Geral. São Paulo: Helder, 1960.

HARRINGTON, Daniel J. KEENAN, James F. *Jesus e a ética da virtude*. Construindo pontes entre os estudos do Novo Testamento e a teologia da moral. São Paulo: Loyola, 2007.

KEENAN, James F. *História da teologia moral católica no século XX - Da confissão dos pecados à libertação das consciências*. São Paulo: Loyola, 2013.

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2010.

LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma abordagem do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009

MACEDO, Paulo Emilio Vauthier Borges De. *Nascimento Do Direito Internacional*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2009.

MAJORANO, Silvano. *Consciência: uma visão cristã*. São Paulo: Aparecida, 2000.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2019.

PIGHIN, Bruno Fábio. *Fundamentos Da Moral Cristã*. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A teologia depois do Vaticano II: Diagnóstico e propostas*. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SALVOLDI, Valentino. *Häring - uma autobiografia à maneira de entrevista*. São Paulo: paulinas, 1998.

SESBOÛÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus: Ensaio de antropologia cristológica*. São Paulo: Editora Paulinas, 2021.

SOUZA, Ney de; GOMES, Edgar da Silva (Orgs.). *Trento em Movimento: Contexto e Permanências*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2018.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005 (Coleção Filosofia).

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo, 2002.

_____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D' Água, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Mora v. II*. Madrid. España: Perpetuo Socorro, 2010.

VIDAL, Marciano. *Historia de la Teología Moral: De Trento al Vaticano II: 2. El Siglo de la Ilustración y la moral católica*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2017.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea: Curso de História da Igreja*. São Paulo: Paulus Editora, 1999.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Capítulos de livros

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 283-287.

FERRARI, Pollyana. *Como sair das bolhas*. São Paulo: EDUC, 2018, pp. 4-43.

HUYSSSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In: Heloísa Buarque de Hollanda (Org.) *Pósmodernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 15-80.

SILVA, N. D.; BRESOLIN, K. Bentham e Byung-Chul Han: da casa de inspeção ao panóptico digital. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo M. CATRINO, Elisângela M. PEREIRA, Vanessa A. (Orgs.). *Reflexão sobre temas e questões em áreas afins à filosofia 2*. Ponta Grossa, PR: Atena, 2021.

Artigos eletrônicos

ALMEIDA, Virgílio; DONEDA, Danilo. Mecanismos invisíveis de polarização política. *Valor Econômico*, 8 de novembro de 2016. Disponível em <<http://www.valor.com.br/opiniaio/4768549/mecanismos-invisiveis-de-polarizacao-politica>>. Acesso em 14 de agosto de 2021.

ALMEIDA, André L. B. FERREIRA, Lúcia E. MELO, Aloisio. A formação da consciência em uma cultura de “sujeitos bolhas” cristãos. Uma análise ético-teológica propositiva a partir da moral social do Papa Francisco. *Encontros Teológicos*. Florianópolis, v. 36, n.1, Jan-Abr 2021, pp. 153-172. Disponível em <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1647>> Acesso em 20 de outubro de 2021

ALMEIDA, Antonio Jose De. Leigos E Leigas. *Atualidade Teológica*, v. XIX, n. 50, 23 Nov 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=26027&NrSecao=X3&nrseqcon=25498>. Acesso em: 21 abr 2023.

ANISTIA INTERNACIONAL. *La pena de muerte es el exponente máximo de pena cruel, inhumana y degradante*. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/es/what-we-do/death-penalty/>>. Acesso em: 15 jun 2023.

AQUINO, S. R. F. D. Ética e moral no pensamento de Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 1, n. 2, 11 ago. 2013. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/1580>. Acesso em: 27 maio 2022.

ARAÚJO, José W. C. de. Modernidade e pós-modernidade: Desafios e esperanças para a ética cristã. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 69, n. 275, p. 573–595, 13 mar. 2009.

BASTANTE, JESÚS. José María Castillo, um homem livre, que escreve com liberdade. *IHU*, 18 de dezembro de 2014. Disponível em <<https://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/537983-jose-maria-castillo-um-homem-livre-que-escreve-com-liberdade>> Acesso em 31 de janeiro de 2022

BONNICI, Thomas. A teoria do pós-modernismo e a sociedade. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 2, p. 25-37, 1999.

COSTA, E. G. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. *Sinais*, Nº 19, Jan-Jun 2016, Vitória, Brasil, pp. 125-144. Disponível em <<https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/9263>> Acesso em 09 de outubro de 2021

CUKIER, Kenneth. "Data, Data everywhere", *The Economist*, 25 de fevereiro de 2010. Disponível em <<https://www.economist.com/special-report/2010/02/27/data-data-everywhere>> Acesso em 04 de setembro de 2021

CULLETON, Alfredo. Francisco Suárez, uma breve biografia. *IHU*, Ed. 511, 2017. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7027-francisco-suarez-uma-breve-biografia> Acesso em 06 de fevereiro de 2022.

FERNANDES, Samuel Almeida. "Estudo sobre processos de subjetivação na contemporaneidade". In: *Revista CAAP*, n. 1, v. XXIV, pp. 138-156, 2019

FELICIANO, Patrícia de Lourdes Q. PEIXOTO, Tereza Cristina. A construção da subjetividade na pós-modernidade: uma revisão de literatura. *Pretextos Revista de Graduação da PUC Minas*, v. 4, n. 8 jun/dez 2019 pp. 61-77. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/pretextos/article/view/18692> Acesso em 12 de janeiro de 2022

FRECHEIRAS, M. L. D. O. História da Teologia Moral: *Atualidade Teológica*, v. XXVI, n. 69, 13 jun. 2022, p. 97. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=59647&NrSecao=X3&nrseqcon=59517. Acesso em: 17 jul. 2022

GALDINO, Natanael. *Bid Data: ferramentas e aplicabilidade*. XIII SEGET Simpósio de Excelência em Gestão e tecnologia, 2016. Disponível em < www.aedeb.com.br > Acesso em 02 de outubro de 2021.

KOHN, Karen; MORAES, Cláudia Herte de. O impacto das novas tecnologias na sociedade: conceitos e características da Sociedade da Informação e da Sociedade Digital. *Intercom- Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*. XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Santos, 29 de setembro de 2007. Disponível em < <https://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1533-1.pdf> > Acesso em 12 de janeiro de 2022

KONINGS, Johan. O leigo na Sagrada Escritura. *Teocomunicação*, v. 48, n. 2, p. 139–148, 27 Dez 2018. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/32324>. Acesso em 21 de abr de 2023.

MADRID, S. R. Estrada critica la forma em que se há producido su cese. *ABC*, Madrid. 13 de mayo de 1988, p. 72. Disponível em <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-madrid-19880513-72.html> Acesso em 21 de fevereiro de 2022, tradução livre.

PODER EXECUTIVO. Lei Complementar Nº 0077, de 24 de abril de 2019. Disponível em: <<https://www.vacaria.rs.leg.br/proposicoes/Lei-Complementar/2019/1/0/15751>>. Acesso em: 13 jun 2023.

SÁ, Márcio G. Pós-modernidade!? Dimensões e reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, V. 3, N. 6, JUL/DEZ, 2006, pp. 41-60. Disponível em <

<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/809>> Acesso em 05 de janeiro de 2022

SOUZA, M. C. O homem na era digital. *Revista Dialectus*, ano 9, n. 19, Agosto-Dezembro, 2020, pp. 135-148. Disponível em <<http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/61576>> Acesso em 08 de outubro de 2021

REINERT, Thiago Luis. Os fundadores do Direito Internacional e a participação do ser humano nas relações internacionais. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 16, n. 2766, 27 jan. 2011. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/18343>. Acesso em: 7 fev. 2022

REIS, Tiago. Bolha da internet: entenda as causas e consequência desse evento. *Revista Suno*, setembro de 2019. Disponível em <<https://www.suno.com.br/artigos/bolha-da-internet/>> Acesso em 03 de outubro de 2021.

RIBEIRO, Antônio Souza. Modernismo e pós-modernismo – o ponto da situação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 24, 1988, p. 23-46.

TOLEDO, Cezar de Alencar Arnault de, et.al. Francisco Suárez e o nascimento do direito internacional. *Acta Scientiarum*, 21(1), 1999. <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/4201>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

VALLS, Francesc. El teólogo progressista Castillo poderá permanecer em Granada. *El País*, 1988. Disponível em: <https://elpais.com/diario/1988/06/30/sociedad/583624807_850215.html>. Acesso em: 17 fev. 2022.

VERZONI, André; LISBOA, Carolina. Formas de Subjetivação contemporâneas e as especificidades da geração Y. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 15 (3), pp. 457-466, dezembro de 2015, pp. 457-466. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692015000300014> Acesso em 08 de outubro de 2021.

VILA-CHÃ, João. Francisco Suárez e seus diálogos atemporais com as questões do espírito humano. IHU, Ed. 487, 2017. Disponível em <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6491-joao-vila-cha-3>> Acesso em 06 de fevereiro de 2022.

DISSERTAÇÕES E TESES

CAPPI, J. *Internet, Big Data e discurso de ódio: reflexões sobre as dinâmicas de interação no Twitter e os novos ambientes de debate político*, 2017, p. 32-34. Dissertação (Doutorado em Comunicação e Semiótica). Disponível em <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20644>> Acesso em 20 de agosto de 2021.

NENTWIG, Roberto. Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt. Orientadora Lúcia Pedrosa de Pádua, 2017. 218 f. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2017, p. 10. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=32526@1>